

متابعة يافته حتى المرحلة الخامسة  
في التخييل عشر مجزأ

الجزء الأول

من الترشاش الى الشورة

حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي

کتاب طبرستان

کارِ اجمیل  
بیروت

دارد مشق  
رشته











الكاتب تميمي

# من التراب إلى الثورة

حول نظرية مقترحة في قضية التراب العربي









## مَقْدَمَةُ الطَّبْعَةِ الثَّالِثَةِ

في الحقيقة ، كان علي ان اكتب مثل هذه المقدمة للطبعة الثانية من « من التراث الى الثورة » . ولكن ذلك لم يحدث . فظل خافياً ما كان يجب الكشف والافصاح عنه .

المسألة تبدأ قبيل اندلاع الأحداث في لبنان عام ١٩٧٥ . ففي تلك الفترة كان « من التراث الى الثورة » ناجزاً في حدوده العامة ، ومهيأ ، من ثم ، لأن يدفع به الى المطبعة في بيروت باتفاق مع ادارة « دار ابن خلدون » . ولكن ما ان « حدث الأمر » ، حتى اضطرت دار النشر المذكورة الى ايقاف الطبع . بيد ان الفترات السلمية النسبية التي كان يمر بها لبنان ، كانت تسمح بطبع هذه الملزمة او تلك من الكتاب . والأمر استمر على هذا النحو حتى عام ١٩٧٨ ، حيث صدر فيه الكتاب ، وهو يحمل « وشم الحرب » .

لقد صدر الكتاب فعلاً ، ولكنه حمل في ثناياه امرين سلبيين . اولهما انه اتسم بميسم العجلة الى حد اللهاث ، او البطء الى حد الارغاء ، بحيث ان ذلك أثر بوضوح على تبويبه واتساقه الداخلي . بل ان هذه الوضعية تجلّت ، ضمن احتمالات متعددة ، في نشوء حالة من التداخل والاختلاط سيطرت على بعض مواضع الكتاب . والحق ، إن المسؤولية تقع على طبيعة المرحلة التاريخية التي طبع فيها الكتاب .

اما الأمر السلبي الآخر فيمكن في أن جملة من الصياغات التي طرحت في الكتاب رافقتها بعض المصاعب ، التي انبعثت من لهاث المطبعة وراء الكاتب ، وذلك في ظروف متقطعة الانفاس ، قصيرتها .

هذا ما حدث في الطبعة الاولى من الكتاب ، وكان عليه ان يتجاوز ، بصورة ما ، في الطبعة الثانية منه . ولكن سرعة السوق ولهاثة وراء الكتاب حالا ، مرة اخرى ، دون ذلك . ونضيف الى هذا ان المطبعة لم تلتزم الا لماماً بالتصحيح الذي قدم اليها - وكان جزء منه هاماً .

والآن ، اذا اخذنا تلك الأوجه من المسألة بعين الاعتبار ، واضفنا اليها الواقعة التالية ، وهي ان قضايا الثورة والتراث نفسها قد خضعت ، في المرحلة



المتمة من وقت صدور الكتاب وحتى لحظتنا هذه ، الى وضعية من البحث العلمي ذات آفاق خصبة واعدة ، فأننا لابد واجدون انفسنا امام مهمة جديدة . تلك هي ضرورة اعادة بناء « من التراث الى الثورة » على نحو يجسد فيه قانون العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع .

ومن هنا ، تولدت المسوغات الداخلية العميقة لتقديم « من التراث الى الثورة » في صيغته الراهنة هذه . ولعلي استطيع القول ان هذه الطبعة الثالثة من المؤلف العتيد تكاد تكون كتاباً جديداً . بيد ان هذه الجودة نفسها لاتفهم الا في سياق الصيغة الاولى منه . اي انها ( الجودة ) تمثل مسألة تاريخية تراثية . وهذا مايجعل « من التراث الى الثورة » - ضمن الملابسات والظروف الماتي عليها - برهاناً تاريخياً تراثياً على النظرية المنهجية التي تحتويها دفتاه .

وخليق بي هنا ان اشير ، بل ان اؤكد على اني ، في هذه الطبعة من الكتاب ، تعلمت الكثير من الآخرين في صيغة الحوارات او الابحاث او النقود التي انطلقت او كتبت حوله ، وحول قضية التراث والثورة عامة .

لقد تعلمت الكثير من الذين استقبلوا الكتاب بحماسة فكرية وسياسية ايدولوجية دافقة ، ولكن ربما اكثر من الخصوم الفكريين . كان علي ان اتمثل كل ما كتب وقيل حول « من التراث الى الثورة » - وهو كثير - ، وان اضعه في موقعة الذي يستحق . فاشرت الى بعض ذلك اسماً ، وابقيت البعض الآخر يعلن عن نفسه في سياق القضية .

واني وان كنت قد وسعت في الكتاب عمقياً وافقياً ، فانما لاتي ادرك ان قضية الثورة والتراث ، او اذا شئت ، قضية التراث والثورة ، هي المسألة التي تمثل مفتاح الولوج الى الاشكالية الثقافية النظرية في الوضعية العربية الراهنة . ولا اشك اني سافعل لاحقاً ما فعلته الآن في هذا الكتاب . واقصد بذلك الطبعة من هذا الاخير التي ستصدر في اعقاب الاجزاء المتبقية من « مشروع الرؤية الجديدة » . ذلك لان المسألة ، بحكم كونها مسألة تراثية ، توضع امام آفاق مسدودة ، حالما نعتبرها ناجزة نهائيه .

هكذا ، اذن ، يقدم « من التراث الى الثورة » نفسه سلاحاً فكرياً اكثر رهافة ودقة في وطن يراد له من قبل « الآخرين » ان يحتضر .

اخيراً لابد لي من ان اشكر ثلة من الاصدقاء والزملاء والطلبة، الذين اسهموا في الاطلاع على بعض فصول الكتاب ، او ساعدوا في نسخ معظم فصوله لتقديمه الى المطبعة .

المؤلف

دمشق في ٣٠/١٠/١٩٧٩



## القِسْمُ الْأَوَّلُ

مَسْرُوعُ الرُّؤْيَا الْجَدِيدِ «أَمَامَ إِسْطَاطِلَةِ الْبَنِيَّةِ الدَّاخِلِيَّةِ  
النَّظَرِيَّةِ وَالْمَصْطَلَحِيَّةِ لِلْبَيْتِ النَّارِخِيِّ وَالتَّرَاخِيِّ»







## الإشكالية مجملة

أ - يثير في المرحلة العربية الراهنة جمع من المفكرين والباحثين والمثقفين ، وكذلك بعض السياسيين والعاملين في حقل التخطيط الثقافي - السياسة الثقافية - ، قضية « التراث » عموماً و « التراث العربي » على نحو خاص مكثف . وهم يفعلون ذلك بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، ولكن في معظم الأحيان والأحوال بقليل من الخصب والعمق في البحث العلمي ، وبضحالة أو برجعية في الاستبصار والمسؤولية التاريخية والتراثية والاجتماعية الراهنة .

أما العوامل الكامنة وراء ذلك ، فمتعددة أولاً ، ومتشابهة فيما بينها ثانياً . وهي ، على تعددها ، تبرز في ثلاثة رئيسية ، يشكل إهمالها أو تهملتها أو التنكر لها نكوصاً عن قواعد البحث العلمي الاجتماعي ( السوسيولوجي ) والتاريخي والتراثي ، ويقود ، من ثم ، الى تعمية الظاهرة التي يراد لها أن تكون موضوع البحث العلمي .

هأهنا يهمنا أن نقدم تلك العوامل في صيغتها العامة الأولية :

العامل الأول يكمن في اتجاه التغير النسبي ، الذي أخذ يلحق بالقاعدة الاجتماعية الاقتصادية وبالبني السياسية والإيديولوجية في مجموعة من الاقطار العربية . وهذا ما أثار ، بدوره وفي سياقه وعلى الصعيد النظري المنهجي ، قضية العلاقة بين التشكيلات الاجتماعية الآخذة في الانحسار والأخرى التي في طور التعضي والتمظهر والصعود ، أي بين « القديم » و « الجديد » .

أما العامل الثاني - ويمثل امتداداً منطقياً للأول - فينهض على أن القوى الاجتماعية المستنفدة تاريخياً شرعت تتوجه - بوتائر أكثر كثافة واتساعاً ومن



موقع سياسي إيديولوجي أحياناً وقوموي أو طائفي أحياناً أخرى وطبقي اقتصادي في معظم الأحوال - صوب « الماضي القومي أو الديني » ، توجهه المستفيث القلق . وهي إذ تفعل ذلك ، فإنما تفعله بآفاق وصيغ ينم بعضها - وهو قليل - عن القنوط والإخفاق وفقدان التوازن ، وبعضها الآخر - وهو كثير - عن التفاؤل والتصميم على امتشاق السلاح ضد « الجديد » .

أخيراً ، نواجه العامل الثالث مجسداً بهجوم محكم وشامل وذو أفق استراتيجي بعيد ، تشنه الرأسمالية الإمبريالية العالمية وامتدادها الصهيوني الاستيطاني ضد الوجود العربي ، في بواكيره التقلبية الناعضة .

والجدير بالملاحظة أن هذا العامل الأخير لا ينفصل ، في تأثيراته المدمرة ، عن العاملين الأولين . بل ربما صح القول بأنه يمثل قوة تصعيد وإثارة واستفزاز لهما . ولا بدّ ، هنا ، من الإشارة إلى دور بعض المستشرقين والباحثين الغربيين في قضايا العرب في هذه العملية ، وإن كان ذلك يتم تحت إسم البحث العلمي التاريخي أو التراثي أو الانتروبولوجي الخ ...

تلك عوامل حاسمة تكمن وراء تحول قضية « التراث العربي » إلى إحدى المسائل الرئيسية الملحة في المنظومات الإيديولوجية والثقافية المامة للقوى الاجتماعية المتعددة في المجتمع العربي ، بما في ذلك منظماتها وأحزابها السياسية . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك عاملاً آخر ، تتحدد أبعاده واتجاهاته وآفاقه العامة بحدود واتجاهات وآفاق العوامل الثلاثة المذكورة . ذلك هو اتساع دائرة الاهتمامات بمسائل التراث القومي والعالمي . والمقصود بهذا ، في حقيقة الأمر ، المطالب « العصرية » المتنامية في حركة الواقع المحلي والخارجي ، تلك التي تطرح نفسها على الشخصية الإنسانية حافزاً ومحرزاً على امتلاك زمام المبادرة الاجتماعية ، بما تقتضيه من تمثّل خلاق لحصيلة الثقافة البشرية كلها ، ماضياً وحاضراً وآفاق مستقبلية .

بصيغة أخرى نقول ، ذلك العامل الأخير يبرز - ضمن علاقة وثيقة مع بروز وتعاظم ظاهرة « عالمية الثقافة » جنباً إلى جنب مع الثقافات المحلية -



بصورة مطالب يملئها ويستوجبها العصر الراهن بتكوين شخصية كونية مبدعة ، دون أن يكون تحقيق ذلك ممكناً فضلاً إلا في نطاق علاقات إجتماعية ، سنأتي على تحديدها في مكان لاحق .

إذا كان الأمر كذلك ، فإننا نواجه ، في حقل « القضية الترائية » ، أخطر وأدق مسألة في الواقع العربي الراهن . تلك هي مسألة الخيارات الإقتصادية والاجتماعية ( الطبقية ) والقومية والسياسية والفكرية ، وكذلك الترائية : من موقع أي نظام اجتماعي تقدم على تناول تلك القضية ؟ هذا ، أولاً ، على صعيد البعد الأيديولوجي . ومن موقع أية نظرية نعالج الأوجه النظرية المنهجية لتلك القضية ؟ هذا ، ثانياً ، على صعيد البعد النظري المعرفي .

ونحن وإن ميّزنا بين ذينك البعدين ، فإننا سنجد أنفسنا ، لاحقاً وفي حالة محددة ، مدعوين الى النظر اليهما على انهما وجهان لموقف واحد ولمسألة واحدة .

تلك المعطيات ، جميعاً ، جعلت قضية التراث تبرز بروزاً شديداً مثيراً ، وعلى نحو تحولت فيه ، بدرجة أو بأخرى ، الى وجه من أوجه « التكتيكات » أو « الاستراتيجيات » أو كليهما معاً لكثير من القوى الاجتماعية ومنظوماتها السياسية المتعددة .

كما القمت تلك المعطيات القائلين بأن القضية المشار اليها مصطنعة أو سابقة لأوانها ، حجراً . فهؤلاء بموقفهم هذا انطلاقاً من موقع إقتصادي - إن كانوا ذوي توجه سياسي يميل كثيراً أو قليلاً الى الاشتراكية عموماً والماركسية خصوصاً - ، أو انطلاقاً من موقع عصروي عديمي - في حال كونهم من ذوي العيون المنبهة بالغرب عموماً - ، أو انطلاقاً من موقع اقتصادوي عصروي عديمي معاً - في حال تمثيلهم موقفاً تلفيقياً يجمع بين الماركسية والليبرالية البرجوازية ، ان هؤلاء جميعاً قد دحضت مواقفهم تلك من قبل الممارسة الاجتماعية والسياسية التي برزت في الفترة الأخيرة في بعض بلدان ما ندعوه خطاب « المعالم الثالث » .



إن النظر الى « قضية التراث العربي » على أنها مسألة مصطنعة ، ووضعها من ثم بين قوسين ، تعبيراً عن تعليقها وفسادها المنطقي والواقعي ، قد أصبح في العالم العربي ، على الأقل منذ هذا العقد الأخير من السنين ، غير متوافق مع معطيات الواقع المستجدة (١) .

هذا أمر . وأمر آخر على صعيد القضية يطرح نفسه بوضوح ، وهو أن مواجهة ذلك الوضع التراثي المتميز بمواجهة منهجية نظرية وميدانية تطبيقية ، لم تحقق نمواً حاسماً متمثلاً بأبحاث ودراسات تغطيه في حدود ضرورية وشاملة ، على نحو من الأنحاء .

والأمر هذا لا يسود ، في واقع الحال ، ضمن واحد من البلدان العربية وفي إطار واحد من الاتجاهات والمواقف الفكرية هنا دون الأخرى ، وإنما يشمل كل تلك الأقطار ، مشكلاً ، من حيث الأساس ، قاسماً مشتركاً بين هذه الاتجاهات والمواقف ، بغض النظر عن أن ذلك يتم بمستويات ووتائر غير متماثلة وبآفاق غير متجانسة ، وكذلك باستثناء بعض الأبحاث والدراسات التي كتبت وأصدرت في السنوات القليلة الماضية ، والتي تنطوي على أبعاد وآفاق علمية تراثية يمكن أن تكون خطيرة الدلالة .

---

(١) برزت قضية التراث العربي تلك على أيدي مجموعة من الباحثين والمثقفين ، الذين تصدى قسم منهم لها من داخلها بوصفها مسألة نظرية منهجية مستقلة كثيراً أو قليلاً عن غيرها من القضايا ، كما تصدى قسم آخر منهم لها باعتبارها مشكلة ثقافية واجتماعية وقومية عامة . وقد علقت صحيفة النداء ( بيروت في ٢٣ نيسان عام ١٩٧٨ ) على محاضرة ألقيتها في مركز اتحاد الكتاب اللبنانيين وبدعوة منه في بيروت وبتاريخ ١٣/٤/١٩٧٨ ، كما يلي : « بينت محاضرة الدكتور طيب تيزيني وما أثارته من تعقيبات وأسئلة من الحاضرين ، خلال ندوة الكتاب اللبنانيين عن التراث ... ، بينت كم أن قضية التراث أساسية في بنية الحياة الفكرية العربية المعاصرة ، وإلى الحد الذي تترتب فيه نتائج خطيرة على الخط السياسي والممارسة السياسية لهدم الفئة أو تلك ، لهذا الفصيل أو ذاك من فصائل حركة التحرر الوطني العربية » .

ويكتب حسام الخطيب في مقالة « حول قضية احياء التراث - مجلة صوت المعلمين ، دمشق بتاريخ شباط ١٩٧٥ » ، مشيراً الى أن « قضية التراث ليست مشكلة مصطنعة ، بل هي قضية أساسية واردة في معركتنا الراهنة من أجل اثبات الوجود والاسهام في حضارة العصر » . ( ص ٦ ) .



بل نعتقد اننا محقون في القول بأن هذه القضية ، قضية « التراث العربي » في أوجهه المتعددة ، قد عوملت من كثير من المفكرين والمؤرخين والمثقفين العرب عموماً ، وطوال فترات تاريخية مديدة تنتهي بالمرحلة الراهنة ( وسنتصدي لإشكالياتها بحدود الآلة العلمية التي بحوزتنا ) ، كما تعامل الخالة زوجة الأب ، الفيورة السيئة ، أطفاله : بكثير من العسف ومن الرغبة في إخضاعه ، سلباً أو إيجاباً وعلى نحو مباشر مبتذل ، لمصالح وحاجات سياسية عملية أو أيديولوجية نظرية ، أو غير ذلك من هذا القبيل . وعلينا أن نبادر الى القول بأن وجه الاعتراض على هذا النمط من التعامل مع قضية التراث العربي لا يقوم على رفض النظر اليه ، سلباً أو إيجاباً ، من خلال تلك المصالح والحاجات ، وإنما ينطلق من رفض النظر اليه فقط في ضوء هذه الأخيرة ، بغية تسويقها وتكريسها على نحو نفعوي . فهنا ، في إطار هذه الرؤية للأمور ، يضحت بالعنصر المعرفي من الحقيقة التراثية في سبيل إبراز وتضخيم عنصرها النفعي ( البراغماتي ) . وبصيغة أكثر تقنياً يمكن القول ، إن تلك الرؤية تنطلق ، واعية أو غير واعية ، من المبدأ الفلسفي الذرائعي ( البراغماتي ) : إن أمراً ما هو حقيقي ، لأنه نافع ، وإن أمراً ما آخر غير حقيقي ، لأنه غير نافع .

ولا شك أن الإساءة ، على ذلك النحو ، الى الوحدة الجدلية للحقيقة التراثية بعنصرها المعرفي والنفعي ، تؤدي الى تعليق حركتها الذاتية ، أي الى الاطاحة بها . وهذا الموقف هو ، في الأحوال العامة ، أيديولوجي ، يبرز خصوصاً حينما ينشأ في مرحلة اجتماعية معينة تعارض أيديولوجي (١) بين القوى الطبقية التي يمثلها أولئك المفكرون والمؤرخون والمثقفون من طرف ، وبين آفاق التقدم الاجتماعي ( والتراثي ) من طرف آخر .

---

(١) هنا نفرض النظر من الموقف الأيديولوجي الآخر ، التقدمي تاريخياً وتراثياً ، ذلك الذي يبرز في مراحل صعود الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الطبقية عموماً ، وفي مرحلة دخول أحد هذه الأخيرة رجاب العلاقات الاشتراكية خصوصاً . نقول « خصوصاً » ، لأن الأيديولوجيا ( انظر ما نعينه تحت هذا المصطلح العرب في الفقرة الواردة في القسم الثاني بعنوان : الأيديولوجيا والوعي الاجتماعي ) تأخذ ، مع تكون هذه المرحلة ، بالتلاحم العميق وفي الأساس ، غير الطارئ ، مع العلم بمختلف حقوله .



إننا في الحين الذي نرى فيه أن التراث العربي ينبغي أن يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علمياً وذات أفق اجتماعي تقدمي في الحدود القصوى من العصر الراهن ، فإننا نلح ، من طرف آخر ، إلحاحاً مبدئياً مشدداً على أن هذه المنهجية لا يسعها ، إذا توخت المحافظة على علميتها وتقدميتها ، إلا أن تأخذ بعين الاعتبار العميق الحركة الذاتية ( الداخلية ) للتراث العربي في سياقها التراثي الحقيقي ، بعيداً عن مواقف القسر والإعتمال والإقحام .

وبتعبير آخر أكثر وضوحاً وتكثيفاً نقول ، إن الحقيقة في البحث التراثي ، كما في البحث العلمي عموماً ، هي كذلك ، أي حقيقة ، ليس لأنها نافعة ، وإنما هي ، على العكس من ذلك ، نافعة ، لأنها حقيقة . وهذا الأمر يتعارض ، على نحو كامل ، مع ما تطرحه الفلسفة الذرائعية ( البراغماتية ) على هذا الصعيد . انطلاقاً من هذه الرؤية للأمور ، يتكشف أمامنا ، أيضاً ، خطل وقصور تلك المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي الفكري ، التي يحدوها الأمل في العثور أولاً وأخيراً ، أو على الأقل بالدرجة الأولى ، على مواقف واتجاهات وآراء هنا وهناك في ذلك التراث عموماً وفي مراحل الإسلام القروسطية على نحو خاص ، « يوظفها » أصحاب تلك المحاولات في خدمة القضايا والأشكالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ . . . المتحدرة من الواقع العربي الحديث والمعاصر .

إن ذلك يراد له أن يتم بهدف « اكتشاف » أجوبة وحلول في التاريخ والتراث القوميين الخاصين لهذه القضايا والأشكالات في تلك المواقف والاتجاهات والآراء ، ولكن أجوبة وحلول من ذلك الطراز الذي يتماثل أو يتشابه مع ما تقدمه الاشتراكية العلمية ( الماركسية ) من أجوبة وحلول للمشكلات الإنسانية المعاصرة (١) .

---

(١) سوف نتبين لاحقاً أن هذه المحاولات ، التي تطرح نفسها ، زعماً ، باسم منهج الجدلية المادية التاريخية ، لتتقي ، في منحأها الجوهرية ، ب « السلفية » ، التي تقوم ، كذلك ، على إخضاع « التراث » لمصالح معينة على نحو تقموي تعسفي ومبتدل .



بالإضافة الى تلك المحاولات الحديثة، نسبياً، تجاهها محاولات أخرى متعددة قديمة وحديثة ومعاصرة ، تنهض على ذلك النمط ( النفعوي المبتذل ) من التعامل مع التراث العربي وقضاياها النظرية المنهجية وبأوجهه المتعددة ، سالكة في ذلك مواقف وطرائق أخرى متباينة وواضحة كثيراً أو قليلاً ( وسوف يكون لازماً علينا أن نتعرض لها في مواضع أخرى من هذا الكتاب ) .

ومن هنا ، فإنه لم يعد من مدعاة للشك في أنه من الخطأ والسذاجة أن نتقصى مصادر تلك الوضعية النموذجية المهيمنة ، وضعية البؤس والضحالة والهجانة ، التي لا تفتقر الى وجود بعض أطراف مضيئة فيها ، في انعدام أو في ضالة رغبة أولئك وهؤلاء في التصدي لقضية التراث المعني ، أو التعرض له بهذه الطريقة أو بتلك . إذ أن مثل هذه « الرغبة » كانت متوافرة في فترات زمنية متعددة من التاريخ العربي الوسيط والحديث ، وهي ما زالت كذلك حتى الآن . بل ربما اكتسبت في الفترة المعاصرة وتأثر أكثر تسارعاً وشمولاً .

وقد برزت حصيلة تلك الرغبة في مجموعة ضخمة من الأبحاث والدراسات والمقالات ، علينا أن نتعرض للمعالم الرئيسية لما نراه فيها هاماً ونموذجياً وممثلاً للوضعية العامة ، وذلك في نطاق هذه « المقدمة » ، أي الجزء الأول من « مشروع الرؤية الجديدة » .

إن تطبيق تلك المواقف والطرائق ، المشتركة في ما نسميه منطلقاً « لا تاريخياً لا تراثياً » على التراث العربي ، أفقده عناصر أساسية من بنيته ، كما جعل منه ، على أيدي المفكرين والمثقفين المومى اليهم سابقاً ، خليطاً من العناصر التي يعوزها ناظم منهجي علمي متماسك ، أو نسيجاً واحداً يخلو من كل تمايز أو تناقض من النمط الخصب والحافز على الإبداع . إن رؤية الغابة تنفي رؤية الأشجار المنفردة المتميزة ، ورؤية هذه الأخيرة تحجب النظر اليها في وحدتها المجسدة بالغابة . ومن ثم ، فإن الأمر ينهض على مقابلة ومعارضة الأجزاء بالكل ، والكل بالأجزاء .



ب - ولقد عملنا في هذه « المقدمة » ، ضمن ما عملناه ، على بحث تلك المواقف والطرائق ، وعلى تقديم نقد مبدئي لها ، مركزين ، في سياق ذلك ، على قاعها التاريخي والاجتماعي والسياسي ، وعلى بنيتها الداخلية النظرية الأساسية . ولم نتوقف ، في تقصي هذا الأمر ، ضمن تلك الحدود ، بل عالجناه ، كذلك ، في علائقه المعقدة بقضايا الاستشراق والمستشرقين والباحثين الأجانب . الذين تصدوا لمسائل التراث العربي الفكري . فهولاء - مثلهم في ذلك مثل زملائهم من الباحثين العرب - لا يتحدرون من مواقع اجتماعية طبقية واحدة ، ولا يمثلون بنى ومواقف ايديولوجية متماثلة ومتجانسة . اذ ان حركة الإستشراق والبحث في التراث العربي من قبل باحثين اجانب ، تلك التي برزت في احدى امتداداتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بصفتها ، من حيث الأساس والصورة الاجمالية ، احد اشكال التمهيد والمرافقة والتسويق لعملية الفوز الاستعماري والامبريالي الحديث للوطن العربي ، ليست هي كل شيء في الحركة الاستشراقية . فهي تتباين ، بل تتناقض ، في خلفيتها ومطامحها الايديولوجية ، بشكل جوهري مع حركة الاستشراق والبحث في التراث العربي ، تلك التي اخذت بالتعضي والتبلور والتطور في ظل نشوء وانتشار الفكر الماركسي ، بأساسه المادي الجدلي والتاريخي ، انطلاقاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر .

ان طريقة تصدي ممثلي تلك الحركة الاستشراقية الاخيرة لقضايا التراث والتاريخ العربي سوف تضعنا امام مهمة البحث في الدور الحقيقي ، الذي مارسوه في إمطة اللثام عن « التواطؤ التاريخي » الذي عقدت أواصره وحيكت خيوطه ، في حدود التوجه التاريخي الموضوعي ، بين الاستشراق الذي نشأ وتبلور وانطلق في ظلال الترسانة والمطامع الامبريالية في القرن التاسع عشر وما تلاه من جهة ، وبين السلفية ، بقاعها الاجتماعي في الوطن العربي ، من جهة اخرى . نقول ذلك ، ونحن مقرّون بالفروق القائمة ، بطبيعة الحال ، بين الحركتين . ولكننا إذ نقر بوجودها ، فانه لا يغيب عن ذهننا أنها لم تمس ، من حيث الأساس ، القاسم المشترك الذي يوحد بينهما .



ومن الخطورة بمكان أن نبسط علاقة التواطؤ تلك ، زاعمين أنها ذات وجه واحد . فليس من شك في أنها تتضمن الكثير من عناصر التعقيد والطرافة ، التي تطرح أمام عالم الاجتماع والمؤرخ والباحث التراثي ، معاً ، أبواباً وآفاق جديدة في نطاق نشاطهم العلمي .

وفي معرض البحث في حركة الاستشراق ، سوف يغدو لزاماً علينا ، كذلك ، أن نتوصل الى الكشف عن نقاط التمايز بين الاستشراق الذي تصلب عوده في ظلال الترسانة والمطامح الامبريالية ، وبين الاستشراق الذي نحا ، في نطاق الفكر الليبرالي البورجوازي ، نحواً إنسياً مستنيراً ، لا عنصرياً . وخليق بنا أن ننوه هنا بأن الاستشراق الاشتراكي الحديث والمعاصر يمثل الوريث الشرعي الطبيعي لمثيله ذاك الليبرالي البورجوازي . ولكن بصفته تلك ، بالضبط ، ينطوي على الواقعة التاريخية التراثية التالية ، وهي انه يجسد حلقة نوعية متقدمة ، في أساس الأمر ، بالقياس الى سلفه .

لقد كان تعرضنا ، في الفصول التالية ، لأولئك المفكرين والباحثين والمثقفين العرب المتحدرين ، إجمالاً ، من العصور القروسطية والحديثة ومن المرحلة الراهنة ، ولهؤلاء المستشرقين والباحثين الأجانب ، أمراً ذا دلالة مبدئية بالنسبة الى هذه « المقدمة المنهجية » ، التي بين ايدينا .

فلقد اتيح لنا ، عبر ذلك ، أن نصيب هدفين :

١ - أن نكتشف حلقات الاتصال واللاتصال بين جملة الافكار المطروحة في اطار هذه « النظرية المقترحة » من جهة ، وبين مثيلاتها لدى أولئك من عرب واجانب من جهة أخرى . ذلك لأن « المقدمة » التي بين ايدينا تمثل ، ضمن ما تمثله ، عملاً تراثياً ، من شأنه المطالبة باكتشاف موقعه هو نفسه من السياق التراثي العربي والعالمي .

وهذا يعني انه من المفارقة بمكان أن تكتب في قضايا تراثية ، بل وأن نتصدى لاقتراح نظرية في قضية التراث العربي الفكري ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية حول هذا التراث المتحدرة من داخله ومن خارجه ، اي السالفة والمعاصرة أولاً ، ودون أن نحيط بها على نحو عميق من خلال تلك النظرية



التراثية ثانياً ، ودون أن تقوم بذلك كله عبر تمثل عيني دقيق للتراث العربي  
الفكري نفسه بأوجهه واتجاهاته واشكالاته وآفاقه ثالثاً ، أي لذلك الذي  
تدور المسألة ، بالأصل ، حوله .

٢ - من طرف آخر ، توافرت لنا ، على ذلك الطريق ، إمكانات الكشف عن  
الحدود التراثية لوجهات النظر تلك ، أي إمكانات تحديد وضبط آفاق تجاوزها  
المعاصرة والمستقبلية .

وقد تم لنا ذلك ، في صيفته المبدئية العامة وكما سيظهر لاحقاً ، عبر  
إحاطتنا بالمسألة العقديّة التالية ، وهي أننا ، في طرحنا لـ « النظرية المقترحة »  
هنا ، انطلقنا من الاحتياجات الموضوعية والذاتية الحيوية للواقع العربي الراهن  
أولاً ، ومن أن هذا الأخير يشكل إحدى حلقات الواقع الإنساني العالمي  
ثانياً .

بصيغة أخرى نقول ، لقد انطلقنا ، في ذلك ، من تحديد جدلي ملدي تاريخي  
للعلاقة بين الواقعين ، منبثق من كونها علاقة بين « خاص » و « عام » . ولكن  
تجدر الإشارة إلى أن ذلك « الخاص » يظل يحتفظ بخصوصيات نسبية لا يمكن  
ادراجها في دائرة هذا « العام » . أما سبب ذلك فينهض على أن الخاص هو ،  
من حيث الأساس العيني ، أغنى وأثري من العام ، وإن ظهر هذا الأخير ، في  
سياق محدد ، أكثر جوهرية من ذاك .





## خطوتان باتجاه النظرية المقترحة : النقد السلبي والنقد البنائي

هكذا تتكشف امامنا قضية - مشكلة التراث العربي ، بوجهه الفكري الذي سيشكل محور البحث في « مشروع الرؤية الجديدة » ، من حيث هي مركب من مسائل تتصل بالابعاد الكونية الثلاثة ، الماضي والراهن والمستقبل . وهي ، بذلك ، تحرض الباحث العالم على التصدي لها من موقع موضوعية دقيقة ، بعيداً عن عوامل التقديس والتبجيل أو التحقير أو المهادنة ( علماً أن تحقيق هذا المطلب كاملاً يظل بدرجة أو بأخرى طموحاً ، نظراً لما يحيط بالبحث العلمي من صعوبات إجتماعية ، أو سياسية ، أو علمية ، تنشأ من إشكالية التطور على صعيد أداة البحث العلمي نفسها ) .

فالكتاب والمؤرخون والمثقفون العرب ، بأغليبتهم في المرحلة الراهنة ، يتقرون - على الرغم من منحدراتهم الطبقية وتوجهاتهم وآفاقهم الايديولوجية المتمايزة كثيراً أو قليلاً - بأن أهمية طرح « التراث » القومي ليست ذات طبيعة تراثية منبثقة من مقتضيات وشرائط البحث العلمي والاخلاص للحقيقة العلمية وحسب ، انهم ينظرون اليها ، بهذه الدرجة أو بتلك ، في إطار علاقة مع الواقع السياسي والإجتماعي والاقتصادي والثقافي في الوطن العربي ، يمكن تحديدها وضبط معالمها وآفاقها .

ونحن اذ نعلن ذلك ، فإنما نفعله بغض النظر عن أنه حتى أولئك الذين يعتقلون منهم أن نشاطهم العلمي التراثي الاكاديمي بعيد كل البعد عن ذلك الواقع ، ينجزونه عبر تأثير ضمني بالواقع المشار اليه وفي دائرة من الحوار الفاعل معه أو المنفعل به .

لقد اكتسبت قضية « التراث العربي » في الآونة الأخيرة - خصوصاً منذ السنين العشر الأخيرة - أهمية استثنائية متميزة من حيث بروز وسطوع علاقتها المستترة أو المفصح عنها بذلك الواقع العربي وبالوضع العالمي المعاصر .

إننا نكتفي هنا بتقرير أهمية هذه المسألة وبالتشديد عليها ، على أن تقدم ، في حدود الأداة العلمية التي بأيدينا ، تبياناً مفصلاً لها عبر تصدينا للمسائل الأخرى المكوّنة لهذا الجزء الأول من « المشروع » خصوصاً ، وفي إطار مواجهتنا الميدانية المباشرة للفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي في الأجزاء الأخرى اللاحقة من ذلك المشروع ، على وجه العموم .

ولا نشك بأن إعادة النظر في التاريخ والتراث العربيين الفكريين وفيما كتب حولهما ، أي البحث في الحياة الفكرية العربية في سياقها التاريخي والتراثي منذ بداياتها الأولى الباكورة وحتى المرحلة الراهنة ، في ضوء نظرية منهجية نحن في سبيل تقديم صيغة مقترحة لها في هذا الكتاب ، تشكل مشروعاً مطوّلاً ينطوي في أثنائه على مجموعة ضخمة من الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير والاحراجات .

بل نحن نرى أن الأمر أكثر من ذلك . فتوقع نشوء مثل تلك الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير والاحراجات شأن ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار المبدئي ، حالما يوطد الباحث عزمه على التصدي لهذه المهمة الشائكة الشائكة ، وذات الخطورة الفائقة في المرحلة العربية الراهنة ببنائها الأيديولوجية والثقافية والنفسية ، وركائزها الاجتماعية والاقتصادية .

أما في نطاق هذا البحث الذي بين أيدينا ، فإننا سوف ننهض بأعباء نقد أولي شامل لما أدرجناه تحت إطار « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » ، نقد منطلق من النظرية المنهجية المقترحة في هذا الكتاب . ذلك لأن هذه الأخيرة مدعوة إلى إثبات جدارتها العلمية ليس انطلاقاً من مبادئها ، بصفتها مسائل نظرية منهجية فحسب ، وإنما كذلك عبر تصديها الشامل أو الجزئي لظواهرات متعددة على الصعيدين التاريخي والتراثي .



أما ذلك النقد فيتسم بأنه مركب من خطوتين متداخلتين ، الى جانب كون كل واحدة من هاتين مستقلتين عن الأخرى ، من حيث الوظيفة المنوطة بها والأهداف التي تضعها نصب أعينها : **إنهما متداخلتان** ، باعتبار أن الثانية تكتسب شخصيتها الحقيقية الواضحة حينما تتمثل وتفهم الأولى فهماً دقيقاً معمقاً أولاً ، وباعتبار أنها ، أي الخطوة الثانية ، تمثل الوريث الشرعي لكل ما تحقق من عناصر إيجابية في إطار تلك الخطوة الأولى ثانياً . وهما **مستقلتان** ، بمعنى أن الخطوة الثانية تجسد نوعية جديدة تعمل على أن تكون حائزة على كل مقومات الشرعية التاريخية والتراثية وكل شرائط التماسك المنطقي المعرفي .

الخطوة الأولى في ذلك النقد المبدئي المركب تقوم على وضع ذلك الفكر اللاتاريخي واللاتراثي في موقعه من البنية الاجتماعية الاقتصادية التي نشأ وتبلور فيها ( بالعلاقة مع مؤثرات أخرى خارجية ) من جهة ، ومن سياق التطور المعرفي الذي مارس فيه دور الكابح المعوق أو دور الحافز المحرض من جهة أخرى . وهذا ما ندعوه بالخطوة **النقدية السلبية** ، خطوة النقد التقويمي والنفي السلبي .

أما الخطوة الثانية – وتتصل بالأولى تراثياً – فهي ذات طابع **إيجابي** تركيبي ، يتمثل في ضرورة إنشاء وتطوير نظرية منهجية تراثية ، تقدم منطلقاً علمياً لتقصي وتحديد واستشراف القضايا النظرية والمنهجية العامة للتراث عموماً ، أولاً ، تلك التي سنأتي على ذكرها لاحقاً ( مثل تحديد مصطلح التراث ، وعلاقة التراث بالتاريخ ، والاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي ، والبعد التراثي للحدث الاجتماعي ، ومن ثم طريقة البحث التراثي الخ . . . ) . كما تقدم ذلك المنطلق للبحث على ضوئه في التراث العربي من داخله ، أي بحثاً ميدانياً عينياً يحمل عبء اكتشاف خصوصية هذا التراث ، ثانياً .

ونحن نعلن أننا أنجزنا ، في هذا الكتاب ، تلك المهمة في شقها الأول وفي حدودها الأولية الضرورية العامة . وإذا كنا نرى ذلك ، فإننا نعني أنه في الوقت الذي أخضعنا فيه النزعات « اللاتاريخية اللاتراثية » ، المهيمنة حتى الآن في

البحث التراثي العربي والتي سيدور الحديث عنها في فصول لاحقة من هذا البحث ، لذلك النقد المبدئي المركب ، فإننا وضعنا في حسابنا مسألة على غاية الأهمية في هذا الاطار من المشكلة . تلك هي أن النظرية التراثية المقترحة والمقدمة هنا لم يكن طرح معالمها وأبعادها والوصول بها الى نتائجها المنطقية الحازمة ممكناً إلاّ عبر استقصاء أولي للمسائل والإشكالات الخاصة بالتراث العربي نفسه .

بتعبير آخر نقول ، إن ذلك يقتضي دراسة التاريخ الفكري العالمي والعربي في افقه التراثي أولاً ، وعبر معالجة النزعات التي اشرنا اليها ثانياً إنما نفعل ذلك على نحو يأخذ بعين الاعتبار أنها نفسها تمثل ظاهرة تاريخية ذات أفق ( امتداد ) تراثي ، وبحيث يتم طرحها من مواقع نظرية التطور المعرفي العلمي .





### « مشروع الرؤية الجديدة » في حلقاته الرئيسية

أ - لقد انجزنا هذا الجزء الأول من « مشروع الرؤية الجديدة » ضمن اعتبارنا إياه مقدمة نظرية منهجية في قضية التراث عموماً ، وبصفته ، من ثم ، تمهيداً ومدخلاً الى دراسة شاملة للفكر العربي في صيغته التاريخية والتراثية .

ولقد كنا أصدرنا كتابنا المعنون بـ « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » في عام ١٩٧١ ، واعتبرناه « المرحلة الاولى » من مشروع يضم ، بالإضافة الى هذه الاخيرة ، مرحلة ثانية تشمل الحقبة التاريخية الممتدة ، فكرياً ، من النصف الثاني للقرن الخامس عشر ( وكان المقريري ، الذي عاش حتى نهاية النصف الاول من هذا القرن ، المفكر الاخير الذي طرح نفسه بوضوح وحزم تلميذاً كبيراً لابن خلدون المتحدر من القرن الرابع عشر ) الى أواخر القرن الثامن عشر ، حيث تشرع ارهاصات أولى لوضع اجتماعي بوجوازي حديث في طرح نفسها ، بكثير من القلق والتردد ، والغموض والمعوقات وعوامل القهر .

وهكذا اذن ، وضعنا خطة « المشروع » على أساس انجاز تينك الخطوتين . بيد أننا توصلنا ، في سياق تعاظم واتساع دائرة الاهتمام اليقظ بالتراث العربي وبقضايا النظرية المنهجية اهتماماً منطلقاً من مواقع وحوافز ايديولوجية ، وعلمية أكاديمية ، الى اقتناع مبدئي بأن انجاز مثل هذا المشروع يقتضي ، بل يشترط أن يمهد له بمقدمة تبحث في القضايا النظرية المنهجية الاساسية المتعلقة بدراسة التراث والتاريخ البشري عموماً ، والتراث والتاريخ العربي على نحو خاص .

ونحن إذ نشير هنا الى الأهمية المبدئية الفائقة لضرورة إنجاز مثل هذه المقدمة النظرية المنهجية ، فاننا ، رغم ذلك ، نرى أن ما يعلنه محمود اسماعيل من أن « أزمة الفكر العربي المعاصر هي بالدرجة الاولى أزمة منهج » (١) ، يغطي ، في الحدود القصوى ، واحداً من الأوجه النظرية الذاتية الأساسية لتلك الأزمة . ذلك أن قضية المنهج نفسها تتحول الى وهم أو أحجية ، إذا لم تقدم إجابة دقيقة عن السؤال التالي : من هو الذي يتصدى لأزمة الفكر العربي تلك ؟

يكفي القول ، في هذا الإطار ، بأن تحديد الإجابة لا يسعه إلا أن يأخذ بالحسبان الملابس والأشكال السياسية والايديولوجية النظرية التي أحاطت بالقوى الطبقية في الوطن العربي في سياق إجهاض الثورة البورجوازية الديمقراطية العربية منذ أوائل القرن العشرين .

ليس في هذا الرأي ما يقلل من أهمية دور المنهج في بحث الفكر العربي ، وانما فيه ما يدعو للتعرف على موقعه من اشكالية الواقع العربي المعاصر أولاً ، ولتفحص المنحى الرئيسي العام الذي ينطلق منه حل أزمة الفكر العربي المعاصر ، وضمن ذلك أزمة المنهج المشار إليها ، ثانياً .

تأسيساً على ذلك وانطلاقاً منه ، يتضح لنا أن إنجاز مقدمة نظرية منهجية من ذلك الطراز الذي حددناه فوق - والكتاب الذي بين أيدينا يطمح الى أن يكون في أساسه تحقيقاً وتجسيداً عميقين لها - يمثل مفتاح الولوج الى عالم الفكر العربي الرحيب في صيفتيه التاريخية والتراثية . وهذا بدوره يكشف عن إحدى السمات الرئيسية لتلك « المقدمة » ، ألا وهي تبين وضبط الوحدة بين التاريخ والتراث ، وبين علم التاريخ ونظرية ( علم ) التراث ، معلنةً بذلك عن نشوء علم جديد أو نسق علمي حديث ، هو ذلك الأخير ، أي علم التراث .

والامر الثاني ، الذي ادركنا ضرورة إدخاله تعديلاً على « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ، هو توسيع رقعة أو « موضوع »

---

(١) محمود اسماعيل : قضايا في التاريخ الاسلامي ، بيروت والقاهرة ١٩٧٤ ، ص ٥ .



البحث ، بحيث يشمل هذا الأخير مراحل الفكر العربي الرئيسية الممتدة من بداياته القريبة المنال حتى المرحلة الراهنة . وتقصّد بها تلك التي باستطاعة الباحث أن يعمل أدواته العلمية فيها دونما كثير من الارتياح والاضطراب ، نظراً لتوافر « المادة التاريخية والتراثية » اللازمة ، بحدودها العامة . إذ أن طرحنا للنظرية المقترحة هنا جعلنا ملزمين بالسير في « مشروعنا » حتى النهاية المنطقية الحازمة لعملية تواصل الفكر العربي . وهذه الأخيرة نفسها سنجدّها بنية فكرية مركبة معقدة تعبر ، على نحو طريف ، عن التركيب الاجتماعي الاقتصادي والسياسي للمجتمع العربي الراهن .

وفي الوقت الذي أخذنا فيه على عاتقنا مهمة التصدي لتلك القضية الخطيرة من موقع المنطلق ، الذي حددناه بصورة أولية ، فإننا نقدّم مدعوتين إلى طرح مستقبل التراث الفكري العربي والقضايا النظرية والمنهجية المترتبة على دراسته بصفته وبصفتها أحد أوجه البنيان الفكري والثقافي ، الذي سيتم رفعه في سياق عملية تجاوز البنية القائمة في ذلك المجتمع تجاوزاً تقديمياً . وأهمية وتعقيد ذلك يتحدّران من أن إقامة هذا البنيان الثقافي الجديد تمثل ، في آن واحد ، الإطار الذاتي لتلك العملية وحصيلتها الذاتية . وهذه الأخيرة ستكون قادرة على إنجاز وظيفتها ، بقدر ما ستكون حافزاً للتحوّل إلى فعل مادي مشور .

ب - هكذا ، اذن ، تكون قد حددنا المعالم النظرية المنهجية العامة لـ « مشروع الرؤية الجديدة » ، في صيفته المعدلة ، تحديداً اولياً . ويبقى أن نقول أننا فرعناه الى اجزاء سنعالج كلا منها على حدة وبصورة مستقلة ، انطلاقاً من انها جميعاً تشكل وحدة منطقية جدلية وتاريخية تراثية .

تلك الاجزاء تندرج تحت الترتيب التالي ، الذي يكتسب سياقه المنطقي في سياق النمو التاريخي والتراثي للفكر العربي :

١ - مقدمة في نظرية منهجية مقترحة حول قضية التراث الفكري العربي ( وهي هذه التي نقرأ فيها ) . وقد اوردنا لها ان تكون شرطاً نظرياً منهجياً للدخول الى عالم الفكر العربي الرحيب في سياقيه التاريخي والتراثي . فعملنا على إنجازها بتشديد مكثف على دلالتها وآفاقها المتحدرة من كونها ، بأحد المعاني التي تحملها ، إسهاماً جدياً في تكوين الفكر النقدي العلمي - التاريخي التراثي - .

٢ - إسهام اولي في طرح قضية العصر « الجاهلي » - ونقصد به التاريخ العربي منذ بداياته الاولى وحتى نشوء الاسلام - . في هذا الجزء الثاني سنعالج مسألتين تشكلان وجهين لامر واحد يتمثل بالسؤال التالي : ضمن اية تشكيلة اقتصادية اجتماعية يدخل « العصر الجاهلي » ؟ فأول الوجهين المشار اليهما يكمن في دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية لـ « العصر الجاهلي » ، ولكن بعد أن نكون قد تفحصنا هذا المصطلح تفحصاً نقدياً . أما الوجه الآخر فيتحدد بمعالجة البنية الفكرية لـ « العصر الجاهلي » .

والحقيقة ، في هذا الجزء من المشروع سنتصدى للفكر العربي في المراحل السابقة على الاسلام في ضوء العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ،



التي أحاطت به وعملت على تكوينه وبلورته . ولا بد من الإشارة الضرورية هنا الى أننا لكي لا نكون لاحقاً عرضة للمفاجآت أو خيبات الأمل ، نقول منذ الآن أن هذا الجزء من « المشروع » لن يرى مهمته في اقتحام الثغرات الكامنة في موضوع البحث ، بغية سدّها كيفما اتفق ، على نحوٍ وهمي تأملي تعسفي ، وذلك باسم مطلب الكمال والشمول في البحث العلمي ، التاريخي والتراثي وغيرهما . إن مثل تلك الثغرات سوف يشار إليها بالبنان ، إن كانت موجودة ، بهدف التحريض على معالجتها في ضوء ما يمكن أن يجدرّ على صعيد الكشف التاريخية .

٣ - دراسة المرحلة العربية الإسلامية - الأولى ( القرن السابع ) . في سبيل انجاز ذلك سوف نعمل على التصدي لأمرين : أ ) التحول الاجتماعي والاقتصادي الذي تميزت به هذه المرحلة ، من حيث الأساس ، ومن ثم تحديد الشروط الاجتماعية والاقتصادية لنشوء الاسلام وآفاقه على هذا الصعيد . ب ) الاسلام وبنيته الايدولوجية ( اللاهوتية الدينية ) الملتزمة في القرآن والسنة المحمدية ، وفي فهم الخلفاء الراشدين والمحدثين الأوائل لهذين المصدرين الاسلاميين . كما سنبحث في العوامل الأساسية الداخلية والخارجية التي أسهمت في صياغة تلك البنية المركبة .

٤ - المرحلة العربية الإسلامية - الثانية ( من القرن الثامن حتى نهاية القرن العاشر ) . وفيها تركزت السلطة السياسية في أيدي الأمويين ، والعباسيين من بعدهم . أما من طرفنا ، فإننا سنكرس لها الجزء الرابع من « المشروع » . في هذا الجزء سنبحث في أهم المسائل المتصلة بنشوء وتبلور الدولة المركزية . فهذه مثلت آنذاك حقلاً خصباً لنشوء وتبلور علاقات اجتماعية مركبة ، اقطاعية وأخرى ذات توجه بورجوازي تجاري مبكر ، ولنشوء واحتدام صراع متشابك طريف بينهما ، بالإضافة الى وجود علاقات رقيقة ومشاعية قروية في اطار محدد . وتلك العلاقات سوف نعمل على دراستها في ضوء ما يطلق عليه « اسلوب الانتاج الآسيوي » . وإتماماً لهذا البحث الاقتصادي والاجتماعي

والسياسي ، سنتعرض لعملية انحسار العلاقات ذات التوجه البورجوازي لصالح العلاقات الاخرى ، الاقطاعية .

في إطار التوجه العام للنتائج والمعطيات التي سنصل اليها من دراسة البنية الاجتماعية والاقتصادية والبعد السياسي لتلك المرحلة الثانية ، سنعمل ، في اجزاء تالية ، على استقصاء الأوجه الرئيسية من الحياة الفكرية لهذه الاخرة . وفي سياق ذلك سوف يكون علينا ان نأخذ بعين الاعتبار حقيقة ان هذه الحياة نفسها تلقي ، بدورها ، ضوءاً على تلك البنية ، موضحةً بدلالاتها أوجهاً من هذه الاخرة . كما أننا ، من طرف آخر ، سننطلق من ان تلك الحياة تحوز على استقلالية نسبية تجاه البنية المشار اليها ، وأن لها ، في ضوء فهم هذه الاستقلالية ، امتدادات تصل الى القرن الثاني عشر والقرن الرابع عشر .

أما من أجل إنجاز هذه الدراسة الموسعة للحياة الفكرية المحددة أعلاه ، فإنه سيتعين علينا أن نفرّد لها حيزاً كبيراً مستقلاً من « مشروعنا » ، وبصورة خاصة في الاجزاء الأربعة التالية ، الخامس والسادس والسابع والثامن .

٥ - في هذا الجزء الخامس سنواجه مركبين من المسائل : أ ) المذاهب الفقهية الاسلامية الرئيسية ( الأربعة ) ، وما حولها من مواقف ذات أهمية كبيرة أو صغيرة بالنسبة للبحث التاريخي والتراثي . ب ) الفرق الفكرية الرئيسية ( المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية ، والشيعة ، والزنائدة ) ، وما حولها من مواقف ذات أهمية كبيرة أو صغيرة بالنسبة للبحث التاريخي والتراثي .

٦ - الفكر الفلسفي ، في توجهه المثالي والمادي . وسندرسه هنا في نطاق استقصاء وتحديد المواقف والتيارات الفكرية المنطلقة من توجهه دياكتيكي ( جدلي ) ، ومن توجهه ثبوتي ( ميتافيزيقي ) ، أو مما يدور حول هذين الاثنين ويتداخل فيهما .

٧ - الفكر الاجتماعي ( السوسيولوجي ) .

٨ - أما في هذا الاخير من الاجزاء ، التي عليها أن تغطي المرحلة العربية



الاسلامية - الثانية ، فاننا سندرس الموضوعين الكبيرين التاليين : ٢ ) التصوف العربي - الاسلامي في صيغته الاولى ، البسيطة العملية « صيغة الزهد » ، ب ) التصوف - الاسلامي في صيغته الثانية ، النظرية المتطورة ، « صيغة التفلسف » .

٩ - في هذا الجزء التاسع سنتناول المرحلة العربية الاسلامية - الثالثة .

وهذه تمتد ، اولاً من القرن الحادي عشر الى اوائل القرن السادس عشر ، حيث تمكن الاقطاع من الهيمنة بشكل شامل على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية . كما تمتد ، ثانياً ، من اوائل القرن السادس عشر الى اواخر القرن الثامن عشر ، حيث تشرع الارهاصات الاولى للنهضة العربية ( البورجوازية ) في الإعلان عن نفسها .

وفي هذا الجزء سنركز جهدنا باتجاه سبر اغوار الحدين الكبيرين من هذه المرحلة اما هذان فهما آ ) البنية الاجتماعية والاقتصادية واطارها السياسي . ب ) الهيمنة الايديولوجية لتيارات ومواقف ايمانية دينية ، وصوفية طقوسية ، وفلسفية متاليسية موضوعية ، هي ، في التحليل الاخير ، تكثيف ايديولوجي لاحتياجات الواقع الاقطاعي السائد .

والحقيقة ، ان معالجة هذه الامور ، المنضوية تحت إطار المرحلة العربية الاسلامية - الثالثة ، تضع نصب عينيها ، بالاضافة الى ذلك ، تسليط الاضواء على الحقبة التي ساد فيها العثمانيون في معظم الاقطار العربية منذ عام ١٥١٦ وحتى عام ١٩١٦ . إذ ان تلك المرحلة وهذه الحقبة تشكلان ، في أساس المسألة ، نسيجاً متجانساً في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ( الاقطاعية ) .

ويبقى ضرورياً ان نشير الى انه في اواخر الحقبة العثمانية كانت آفاق تحول اجتماعي بورجوازي ، ملفع بنضالات قومية ذات توجه انفصالي ( عن الامبراطورية الاقطاعية العجوز ) ، قد اخذت تعلن عن نفسها وتبحث عن مشروعيتها لها في ادغال عالم يحتضر .

وبناء على ذلك ، فنحن ننظر الى فترة اواخر القرن الثامن عشر ( وقد

روفت بالفزو الفرنسي لمصر بأوجهه الاقتصادية والسياسية والثقافية والقيمية المتحدرة من الثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى ، وبالارهاصات البورجوازية الجديدة في اقطار عربية متعددة ، مثل سوريا ولبنان ) ، على أنها بدايات النهضة العربية الحديثة ( البورجوازية ) .

١٠ - مرحلة النهضة العربية الحديثة ( البورجوازية ) . وهذه تبدأ من أواخر القرن الثامن عشر ، وتنتهي في السنوات الأولى من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية . إن هذه المرحلة هامة وذات دلالة كبيرة بالنسبة الى التطورات اللاحقة في الوطن العربي .

ففيها تولدت بدايات النهضة التي اشرنا اليها . وفيها ، كذلك ، استنفدت هذه الأخيرة قدراتها وآفاقها تحت قبضة التواطؤ التاريخي الامبريالي الغربي من جهة ، والاقطاعي الزراعي والعقاري في الداخل من جهة أخرى .

ومع تحقيق الاستقلال السياسي لاقطار عربية متعددة ومتباينة الى هذه الدرجة أو تلك في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ما قبل الرأسمالية وفي أساليب الحكم السياسية ، كما في مستوى الوعي الاجتماعي ، تنتهي هذه المرحلة في نطاق الجزء العاشر .

أما معالجة تلك الأخيرة فانها سوف تضع أمامنا مهمة التصدي لقضيتين رئيسيتين :

أ ( البنية الاجتماعية والاقتصادية ودور التواطؤ التاريخي ، الذي اشرنا اليه ، في صياغة وضبط معالم هذه البنية ، تلك التي سنجدها قاصرة واصلاحية وهجينة .

ب ( الحياة الفكرية التي تكونت وتبلورت ، في جذورها وأبعادها ومواقفها ، كذلك قاصرة واصلاحية وهجينة .

١١ - المرحلة المعاصرة . وسوف ننطلق في دراستها من السنوات التي مهدت لها ، وتقصد بذلك السنوات الأولى من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وحصول معظم الاقطار العربية على استقلالها السياسي .



في غضون دراسة هذه المرحلة سوف نركز مبضعنا ، على نحو خاص ،  
باتجاه شعبتين :

( أ ) في الأولى منهما نعالج التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية  
التي حدثت في مجموعة من الأقطار العربية ، مشيرين خلال ذلك الى الحلقات  
النوعية الجديدة ، التي أسهمت في تكوين وبلورة وتحديد آفاق ما أصبح معروفاً  
تحت اسم « حركة التحرر الوطني والقومي » في الوطن العربي .

( ب ) أما الشعبة الثانية فتكمن في تقصي وتحديد « الاتجاهات » والمواقف  
الفكرية ، التي تكونت في تلك الأقطار ، أو وفدت إليها تحت تأثير جملة من  
العوامل الداخلية والخارجية .

١٢ - يبقى الجزء الأخير ، الثاني عشر ، من « مشروع الرؤية الجديدة » .  
في هذا الجزء سوف يتعين علينا أن نبحت في قضايا « الثورة الثقافية » في الوطن  
العربي وسنفعل ذلك من موقع علاقتها الضرورية بقضايا الثورة الاجتماعية ، تلك  
التي تتحدر ، كما سنبين لاحقاً ، من مقتضيات واقع الحال في هذا الوطن ،  
والتي نعتبرها المضمون الطبقي الاجتماعي لوحدة عربية .

ومعالجتنا هذه سوف تجد نفسها مدعوة الى التصدي لمهمة ذات أبعاد  
نوعية ثلاثة :

( أ ) بعد متعلق بتقصي ورصد مقومات الوعي الاجتماعي في أشكاله المهيمنة  
والثانوية في الوطن العربي .

( ب ) وبعد خاص باستنطاق وتحليل هذه المقومات في علاقتها مع التراث  
الفكري العربي ، التي تشكل هي نفسها ، بأحد المعاني ، امتداداً له ومظهراً من  
مظاهره التراثية . والاشارة الى ضرورة رؤية المسألة في علاقتها تلك ، لا تتوقف  
عند فهم هذه الأخيرة بسياقها الايجابي ، بل تتضمن كذلك الإحاطة بسياقها  
السلبى . إذ أن المهم في ذلك هو اكتشاف عناصر الوحدة والتناقض والصراع  
القائمة بين مقومات ذلك الوعي الاجتماعي من طرف ، وبين الفكر العربي في حلقاته  
السابقة على ذلك الأخير من طرف آخر .

ج ) أما البعد الثالث لمعالجتنا ، فيتحدد باستبار واستشراف الأفاق المستقبلية الايجابية ( بمعنى الثورية ) للحياة الفكرية في الوطن العربي . وذلك ضمن علاقة تساوق جدلي مع ممارسة « اختيار تاريخي تراثي » منطلق من احتياجات ومقتضيات الواقع العربي الراهن وآفاق تثيره الممكنة ( وسوف نتكلم لاحقاً بمزيد من التحديد والتفصيل على مصطلح « الاختيار التاريخي التراثي » الذي نستخدمه هنا والذي يمثل أحد ركائز النظرية المقترحة في هذا البحث ) .

والحقيقة ، ان ذلك البعد يشكل معلماً أساسياً من معالم هذا الجزء الأخير من « مشروع الرؤية » .

ويمكننا القول ان هذا الجزء الثاني عشر مضمن ، من حيث الأساس العام ، في هذا الكتاب ( المقدمة ) المائل بين أيدينا . ومن هنا ، أي من موقع ذلك المنطلق الخاص والعام ، بمقدورنا ان نعتبر هذه المقدمة في الوقت نفسه المحصلة النظرية المنهجية لمجموع الأجزاء المدرجة تحت إطار « مشروع الرؤية » .

وفي سبيل مزيد من الافصاح عن مقاصدنا من الجزء الأخير من « المشروع » ، نود التنويه بأمرين اثنين . أولهما يكمن في أننا ، في تصدينا للقضايا النظرية المنهجية للتراث عموماً وللتراث العربي على وجه الخصوص ، انطلقنا من موقف تنهيجي تنظيري فحسب . ولكن ذلك تم في ضوء وفي سياق مزاجية جدلية بين معطيات ومقتضيات البحث العلمي التاريخي والتراثي المعاصرة وبين اللحظة المحسوسة العينية ، التي نستنبطها من التاريخ والتراث العربيين والعالميين .

وحيث يكون الأمر كذلك ، فان الواحد من الطرفين يغني الآخر . وهذا يتم بصيغة الانتقال من المحسوس الى المجرد ، ومن الجزئي الى العام ، ومن المظهر إلى الجوهر القانوني ، ثم العودة من المجرد الى المحسوس الخ ... واذا تحقق ذلك ، فاننا نكون قد تمثلنا عناصر التاريخ والتراث من موقع القانوني ، أي العام والضروري المشترك ، الذي يوحد بينها . كما تكون قد غطينا عملية هذا العام والضروري والمشارك من مواقع تلك العناصر .



أما الأمر الثاني الذي رغبتنا التنويه به ، فهو أن ذلك الجزء الثاني عشر سوف لن يكون صيغة ثانية مكررة لـ « المقدمة » ، أي للجزء الأول الذي تقرأ فيه . نعلن هذا على الرغم من أنه سيمثل المحصلة النظرية المنهجية والتطبيقية تلك ولكل الأجزاء التالية ( من الثاني إلى الحادي عشر ) .

فنحن سوف نتعرض فيه لمسائل أخرى جديدة ، وذلك بالعلاقة الجدلية التاريخية التراثية مع القضايا المطروحة هنا ومع الناتج التاريخي التراثي ، الذي سنكوّنه على طريق ما دعونا به « الاختيار التاريخي التراثي » .

بعض تلك المسائل الجديدة يتصل بنقد مبدي لنظريات فلسفية سوسيولوجية وبورجوازية وبورجوازية امبريالية ، تشغل ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، حيزاً من دائرة الوعي الاجتماعي العربي الراهن .

أما التصدي لتلك المسائل فانه سيجد في دراسة الخصوصيات التي يتسم بها الواقع العربي ، والعموميات التي توحد بينه وبين أقطار أخرى من العالم المعاصر ، منطلقه الموضوعي الخصب ، ولكن دونما انزلاق في مهاوي « التجريبية » الضحلة . كما سيجد في المنهجية الجدلية التاريخية والمادية أداة البحث العلمي النافذة ، وهنا أيضاً دونما ارتداد إلى « التأملية » القاصرة .

وعلينا لاحقاً أن نخضع تينك النزعتين لنقد دقيق مركز انطلاقاً من قانون العلاقة بين الواقع والفكر إذ أن هذا القانون يشكل حجر الزاوية في استيعاب تلك المنهجية لقضية تجاوز النزعتين المشار إليهما .

هذا يعني أننا ، في الجزء الأخير من « مشروع الرؤية » ، سنطرح قضية استنباط واكتشاف ضرورات الأخذ بتلك المنهجية في إطار الواقع العربي المعاصر وانطلاقاً منه نفسه أولاً ، وفي ضوء ما يقدمه لنا الفكر العربي التقدمي في سياقه التاريخي والآخر التراثي من مسوغات وحجج ثانياً . ونقصد بهذه الأخيرة تلك التي يمكن أن تدخل في نطاق ما سنسميه لاحقاً « الاستلهام التراثي » أو « التبنّي التاريخي » ( وهذان كلاهما يندرجان تحت إطار « الاختيار التاريخي التراثي » ) . وقد يكون مناسباً أن نبرز ، في هذا السياق ، ما جاء ضمناً في الفكرة

الآخرة . ذلك هو أننا ، في هذا الكتاب ، لا نميز إلا تمييزاً نسبياً بين الجدلية المادية والتاريخية من جهة ، والجدلية التاريخية الترائية ، التي نعلنها نظرية منهجية مقترحة في قضية التراث عموماً والتراث العربي خصوصاً ، من جهة أخرى . ذلك أن موقع الثانية من الأولى هو بمثابة الفرع إلى الأصل . وهذا اتضح ، كما سيتضح لاحقاً بمزيد من التفصيل ، من خلال التشابك الضروري بينهما . وقد قلنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، أن الجدلية التاريخية الترائية ليست أكثر من تخصيص ترائي للمادية التاريخية والجدلية .

وهكذا تبرز الفكرة المحورية في الجزء الثاني عشر من « المشروع » : أنها تقصي ضرورات وأبعاد وآفاق ثورة ثقافية في الوطن العربي الراهن في سياق ثورة اجتماعية اشتراكية وعلى ضوءها ، ثورة تنقل ذلك الوطن إلى صيغة من الوحدة والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعلمي تتيح له الدخول إلى رحاب القرن العشرين ( والتهيو للقرن الواحد والعشرين ) بإفائه الإنسانية الرحبة أولاً ، ومن موقع تعميق علائقها مع الفكر العربي والعالمي التقدمي ماضياً وراهنأ ومستقبلاً ثانياً (١) .

---

(١) في كتابنا ( حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » - الوطن العربي نموذجاً ، دمشق ١٩٧٤ الطبعة الثانية ، نجد طرحاً أولياً لتلك الضرورات والأبعاد والآفاق قدم من خلال مسرر رفیق ، لم يكتسب طابع الشمول والتفصيل ، لقضايا التاريخ والتراث الفكري العربي .



## مستويان في استخدام المصطلحات

آ - لقد أبتنا ، في فقرة سابقة وعلى نحو مجمل معتم ، نمط تعامل القسم الأعظم من الكتاب والباحثين ( الاكاديميين ؛ والمثقفين العرب مع الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي : نمط تعامل الخالة زوجة الاب ، السيئة الشريرة ، مع اطفاله . اما الفارق بين أولئك وبين « الخالة » ، فيكمن في أن هذه الأخيرة تخطط بلؤم لكي توقع بين زوجها واطفاله . بينما أولئك يعتقدون أنهم ، بنشاطهم الفكري ، يخدمون ذلك الفكر خدمة جلتي ، حين يتصدون له بطرائق مختلفة ومن منظورات فكرية متعددة متباينة . اما هذه الطرائق والمنظورات فتتشترك ، بالرغم من تعددها وتباينها أو بفضله ، في أنها ، على هذا النحو أو ذاك ، مجانية للفهم العلمي لمسألتي التاريخ والتراث عموماً ، وللهم التاريخي والتراثي الجدلي على وجه الخصوص . وهذا الفهم علينا أن نبسط القول فيه في فصول لاحقة من هذه « المقدمة » .

إن طرائقهم ومنظوراتهم تلك تمثل ، كما سيتاح لنا التعرف على ذلك ، جوانب من ايديولوجية تسويغية مزيفة معرفياً ومزيّفة للواقع العيني المتسلطة عليه .

ونحن إذ نتصدى هنا لمهمة استقصاء وتكوين وصياغة نظرية منهجية في قضية التراث العربي ، فاننا نجد أنفسنا أمام مسألتين كبيرتين تلحّان للوصول الى إجابة دقيقة . الأولى منهما تكمن في ضرورة وشرعية القيام بنقد شامل لتلك الطرائق والمنظورات الفكرية ، وبالتالي للايديولوجية التي تشكل قاعها . وبعد أن يتاح لنا انجاز ذلك ، بصورة مبدئية ، نكون قد وضعنا

انفسنا وجها لوجه أمام المسألة الثانية ، ألا وهي التصدي لعبء تكوين وبلورة نظرية منهجية تطمح أن تقدم ، في شخصها ، البديل العلمي لتلك الطرائق والمنظورات ، التي أثبتت ليس عجزها وقصورها المعرفي فحسب ، وإنما كذلك ، وبشكل يثير الانتباه ، خطورتها الإجتماعية والسياسية .

لقد تشكلت وتبلورت معظم تلك الطرائق والمنظورات – وسندرجها جميعاً تحت إطار « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » – في الوطن العربي ، بينما القسم الآخر يتحدر من مصادر خارجية . إلا أنها تبقى ، بهذه الصورة أو بتلك ، مشتركة في نقطة أساسية ، هي ملاستها قضية التاريخ والتراث الفكري العربي ضمن توجه لاتاريخي لاتراثي . وهي ، بصفتها هذه ، تمثل ضمن ما تمثله أحد الكوابح والمعوقات الأساسية على طريق الوصول الى موقف علمي متماسك من تلك القضية .

وفي سبيل ضبط العمل في نطاق هذه « المقدمة » الماثلة أمامنا ، نرى ضرورة تحديد تلك الطرائق والمنظورات الفكرية ، اللاتاريخية اللاتراثية ، تحديداً إصطلاحياً ، وذلك من افق نظري منهجي يشرف على هذه الأخيرة وعلى البديل الذي نقترحه عنها ، أي الجدلية التاريخية التراثية . وعلى ذلك ، فإننا ندرجها ، من حيث الأساس ، تحت التسميات العامة التالية : ( ١ ) السلفية ، ( ٢ ) العصرية ، ( ٣ ) التليفوقية ، ( ٤ ) المركزية الأوروبية ، ( ٥ ) التحييدوية .

ولا بد من القول هنا بأن قضية بناء المصطلح العلمي أو القريب الى العلمية ، تمثل وجهاً هاماً ومعقداً من أوجه المسألة المطروحة . فمن أجل ضبط صيغ الفكر الذي سيكون موضوع نقدنا ، وصيغ الفكر الذي سنطرحه بديلاً عن ذاك في هذا الكتاب ، كان لا مندوحة لنا من أن نمنح قضية ذلك البناء المصطلحي أهمية مبدئية خاصة . وقد حددنا في بداية هذا الكتاب موقفنا العام من هذه القضية ، حيث أبنا دواعي استخدامنا للمصطلحات الواردة هنا .

ولا سبيل الى التغاضي عن أن إشكالية المصطلح ، التي تهيمن على الفكر العربي الحديث والمعاصر ، تتحدر من واقعين . الأول منهما طارئ محكوم بالوضعية



الهجينة والإصلاحية والقاصرة ضمن هذا الفكر ، والآخر يكمن في طبيعة المسألة نفسها ، أي في تباين دلالة المصطلح الفكري بالنسبة الى هذا المفكر أو ذاك ، كما هو الحال مثلاً فيما يتصل بمصطلح « الوعي » أو « المادة » أو « الانتقائية » أو « الثورة » الخ ...

ولكن ذلك التباين في الدلالة لا يعني غياب الدلالة العلمية الدقيقة لهذا المصطلح أو ذاك ، بقدر ما ينطوي على تحذير للباحث من الانصياع الى ما قد يلصق بالمصطلح من دلالات خاطئة زائفة ، تمثل موقفاً أيديولوجياً خاطئاً زائفاً . ونحن قد واجهنا في عملنا هذا مثل ذلك الموقف الأيديولوجي الخاطيء الزائف لدى من تصدى لقضية المصطلح الفكري العربي من موقع الفكر اللاتاريخي اللاترائي ، فأخضعناه لمبضع البحث النقدي .

ب - والآن ، في سبيل تحقيق مزيد من الوضوح حول استخدامنا للمصطلحات التي أدرجناها تحت إطار « الفكر اللاتاريخي اللاترائي » ، ولمصطلح « الجدلية التاريخية الترائية » ، لا بدّ من التعرض لبعض النقاط المنهجية إذ أن هذه التي ستنتصب أمامنا مجدداً في موضع لاحق من هذا الكتاب ( في القسم الثالث منه ) ، وذلك عبر إثارة أوجه أخرى منها .

لقد انطلقنا في تصنيفنا للمواقف والنزعات ، التي تصدت للتراث العربي وقضاياها المنهجية ، من الإقرار بوجود مستويين لهذا التصنيف :

أولاً - مستوى ايدولوجي نعمل على تحديده من موقع التأكيد على وجود موقفين اثنين من مشكلات العالم المعاصر عموماً ، والوطن العربي على وجه التحديد :

أ - موقف يلتزم بمصالح الطبقات الكادحة ، والطبقة العاملة المناهضة منها خصوصاً . وذلك على نحوٍ يفضي من حيث الأساس والتوجه الممكن ، الى الالتزام بالاشتراكية نظاماً اجتماعياً واقتصادياً وعلمياً وسياسياً قادراً على انجاز مهمات التقدم الاجتماعي والوحدة الوطنية والوحدة القومية .

ب - أما الموقف الآخر فيلتزم بمصالح الطبقات المضطهدة والمناهضة ، في تركيبها وتوجهها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، للتقدم في الوطن العربي . وذلك على نحوٍ يفضي ، في حصيلة الأمر ، الى العداء للاشتراكية بمهماتها المشار اليها فوق ، ومناهضة انصارها ودعاتها .

الموقف الأول اقترن بنشوء وتبلور « اليسار العربي » بدءاً من فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، متجسداً على صعيد البحث الترائي العربي بأربع مراحل سنأتي عليها في القسم الثالث من هذا البحث ، وتمثل الرابعة

منها وضع النضج والجدية . في هذا الموقف الايديولوجي العام نتبين خطأ مشتركاً بين تلك المراحل – نعني بين الثلاثة الأولى منها من طرف وبين الرابعة الأخيرة من طرف آخر – .

أما هذه المرحلة الرابعة فتطمح النظرية المقترحة هنا تحت إسم « الجدلية التاريخية التراثية » ، مع مجموعة من الدراسات والتوجهات التي ظهرت في السنوات الأخيرة ، الى ان تمثلها . ضمن هذا السياق تعتبر المراحل الثلاث الأولى تمهيداً ايديولوجياً ( ونظرياً معرفياً بدرجةٍ ما ) لهذه « الجدلية » . كما يمكن القول ، ضمن السياق نفسه ، بأن تداخلاً ما قائم بينها ، وخصوصاً بين الثلاثة الأولى ، مع حيازة كل واحدة منها على استقلالية نسبية تلقاء الآخرين .

أما الموقف الثاني على المستوى الايديولوجي لتصنيف الاتجاهات والنزعات التراثية ، فيتجلى ، بوتائر وأشكال وصيغ مختلفة ، في « السلفية » في صيغتها الوثوقية وبمنحائها الإجتماعي المحافظ عموماً ، و « العصرية » العدمية ، و « التلقيقية » ، و « التحييدوية » بمنحائها البورجوازي الليبرالي الهجين عامة ، و « المركزية الأوروبية » بدوافعها العرقية والامبريالية .

هاهنا على صعيد هذا الموقف ، يفصل تلك النزعات عن المراحل الأربع ( اليسارية ) خط عريض عميق ، من حيث الأساس . ولكن في إطار هذه النزعات نفسها ، لا نجد خطأ هرمياً متصاعداً متنقلاً من الواحدة الى الأخرى ، وإنما نتبين تداخلاً وتشابكاً فيما بينها ، دون أن يقضي ذلك الى إفقاد كل منها إستقلاليتها النسبية تجاه الأخريات .

ثانياً – أما المستوى الثاني لتصنيفنا للمواقف والنزعات التراثية ، فهو ذو طبيعة نظرية معرفية . على هذا الصعيد من المسألة نواجه ، أيضاً ، موقفين متميزين تميزاً دقيقاً ، ولكن على نحو أكثر تشابكاً وتعقيداً :

٢ – الموقف الأول ندرجه تحت إطار « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » .



ويتمثل بمجمل النزعات الخمس التي سمينها فوق ، إضافة - وهنا وجه المفارقة والطرافة - الى المراحل الثلاث التي مر بها اليسار العربي .

والحقيقة ، لا يمكن هاهنا سحب خط فاصل قطعياً بين الموقفين المومي اليهما . ذلك لأنه ، أيضاً على هذا المستوى النظري المعرفي ، تقوم بعض جسور بين « الجدلية التاريخية التراثية » وتلك المراحل الثلاث أولاً ، وبينها وبين بعض النقاط في النزعات الخمس اللاتاريخية اللاتراثية ثانياً .

هكذا وعلى نحو يخدم سير البحث في الفصول التالية المكوّنة للقسم الثاني من هذا الكتاب ، تتضح أبعاد وآفاق ومسوغات المصطلحات التي استخدمناها في هذه « المقدمة » . ولكننا سوف نأتي ثانية على هذه المسألة . حينما نتعرض لـ « الجدلية التاريخية التراثية » . ولكننا آنئذ سنأخذ بعين الاعتبار أوجهاً أخرى لها ، مثل العلاقة بين الايديولوجيا والعلم ، بين النافع والحقيقي ، بين الفلسفة الذرائعية ( البراغماتية ) والجدلية التاريخية التراثية .

## « الإصطلاحية » في سياقها التطبيقي

آ - تبقى أمامنا مسألة المسوغات النظرية المنهجية والمنطقية لاستخدامنا تلك المصطلحات على النحو الذي سنقدمه لاحقاً .

إننا ننطلق في استخدامنا تلك المصطلحات من المستوى الراهن ، الذي بلغته على صعيد التطور الفلسفي والمنطقي . هذا يتضمن القول بأن شروح وتفسيرات تلك المصطلحات ، التي نواجهها في مجموعة من المعاجم العربية والأجنبية والتي لا تأخذ ذلك المستوى بعين الاعتبار ، لا نتلقفها مثلاً على ما نفهمه هنا تحتها ( أي المصطلحات ) ( ١ ) .

إن استخدامنا للمصطلحات المكونة لـ « الفكر اللاتاريخي اللاترائي » ، الذي نخضعه هنا للبحث النقدي ، أي « السلفوية » ونظائرها « العسوية » و « التلفيقية » و « التحييدوية » و « المركزية الأوربية » ، إن استخدامنا ذلك في الحين الذي ننطلق فيه من موقع فلسفي منطقي ، فإننا نتبين أوجهاً أخرى منه ( ولا سيما الوجه الأيديولوجي ) لا يمكن إلا أن تضمّن في ذلك الفهم . بصيغة أخرى نقول ، لاستقصاء الدلالات الواقعية لتلك النزعات ، لا بدّ من التمييز بين وجهين لها ، واحد نظري معرفي وآخر أيديولوجي . وقد قمنا بتطبيق هذا الموقف المنهجي على دراستنا للنزعات المشار إليها . ونحن إذ

---

(١) من تلك الشروح والتفسيرات ما جاء ، مثلاً ، في مقالة لمحمد أحمد فرج السنهوري « حول التلفيق بين أحكام المذاهب ( الفقهية ) » ففيه يرى أن المعنى اللغوي لكلمة تلفيق... هو « ضم الأشياء والملاءمة بينها لتكون شيئاً واحداً أو لتسير على وتيرة واحدة » . ( ضمن مجلة الأزهر - عدد خاص ، القاهرة ، إبريل ١٩٦٤ ، ص ١٥٥ ) .

نميز بين ذينك الوجهين ، فإنما نفعل ذلك بغية استقصاء واكتشاف ما يمكن أن تنطوي عليه تلك النزعات من عناصر معرفية صحيحة مفيضة في لجة واقعها اللاتاريخية اللاتراثية ، ووضعها في سياقها من الوجه الايديولوجي الذي يمنحها مشروعيتها التاريخية والتراثية . كما نفعل ذلك للتأكيد على الوحدة الجدلية الوثيقة بين ذينك الجانبين في شخص « الجدلية التاريخية التراثية » .

هذا أولاً . من طرف آخر وعلى صعيد التحديد المصطلحي لتلك الدلالات ، أي على صعيد التعبير المنطقي الاصطلاحي عنها ، فإن المسألة تكمن في صوغ أو اختيار الموقف المنهجي الذي ينطلق منه لانجاز هذه المهمة . هاهنا نقول ، إن « المنطق ينبغي أن يرى ويمارس في تاريخه ( وتراثه ) ، وأن هذين الآخرين ينبغي أن يريا ويمارسا في منطقيهما ... فاللحظة المنطقية الجدلية في مفهوم ما يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية ، حين تبحث في وحدتها العميقة مع تاريخها ( وتراثها ) ، أي مع تاريخ ( وتراث ) المفهوم نفسه » (١) .

وحيث نأخذ بذلك الموقف ، فإنه لا تغيب عنا الإشارة الى أن التاريخ والتراث ، بصفتيها واقعين موضوعيين ، يحوزان على الأولوية الوجودية ( الأنطولوجية ) إزاء المفاهيم ( المصطلحات ) التي تعبر عنها منطقياً (٢) .

إن مصطلحات تلك النزعات التي سميناهما ، تخضع ، بما هي مصطلحات منطقية ، لذلك الموقف المنهجي ، الجدلي التاريخي التراثي . و « منطقيتها » تعني هنا ، ضمن ما تعنيه ، أن بنيتها الداخلية ، بما تنطوي عليه من تجريد وتعميم ، تجسد وجوداً نظرياً منطقياً حاسماً ، بمعنى رئيسي ، متحدرًا من الوجود الواقعي الموضوعي لما تمثله تلك النزعات ، وموازيًا له ، في آن . أما كونه متحدرًا من هذا الأخير ، فإشارة الى أصوله التاريخية التراثية . وأما كونه موازيًا له ، فتعبير عن استقلاله النسبية تجاه تلك الأصول .

---

(١) طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص ٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .



وحيث يكون طرح المسألة على هذا المنوال ، فإن إحدى المهمات الرئيسية للباحث في « الإصطلاحية Terminology » تكمن في تقصي المطابقة الضرورية بين « لغة الاختصاص » المستخدمة في هذا العلم أو ذاك وبين دلالاتها الواقعية الموضوعية. وهذا يعني أن ذلك الباحث يدرس « اللغة » ، التي يستخدمها العلم ، بصفتها أحد جوانب وأوجه المنهجية العامة المطبقة في هذه الدراسة .

من موقع تلك الرؤية الاصطلاحية المنهجية ، أقمنا الأساس المصطلحي للنزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، وللبديل المقترح . وقد أخذنا ، في نفس الوقت ، بعين الاعتبار أنه من أجل تشييد وتدعيم ذلك الأساس نفسه ليس من الضروري الإحاطة بكل ما قد انجز على هذا الصعيد المصطلحي .

ذلك خليق بنا أن ننتبه إليه إنطلاقاً من أن هذه المسألة نفسها تخضع للمنطق التاريخي والتراثي ، منطق التجاوز الجدلي ( نفي النفي ) . إذ أن هذا الأخير يضعنا أمام مهمة الحفاظ على العناصر الحية الإيجابية من الماضي – بعد أن نكون قد قمنا باستقصائها على النحو الذي سنفصل فيه لاحقاً – ، وذلك بأن نرفعها الى صيغة متقدمة عبر صهرها بموقف جديد . أما الوجه الآخر لتلك المهمة فيمكن في نفي ما قد فقد تلك الحيوية الإيجابية ، أو كان بالأصل غير حائز عليها .

ب - والآن ، تبرز على صعيد « الاصطلاحية » مسألة الصيغة اللفوية  
لجملة من المصطلحات التي استخدمناها في هذا الكتاب . والمسألة هذه تتصل  
ب « النسبة » الدالة على **مذهبية منهجية** ما ، فلسفية ، أو دينية الخ . . ،  
أي تتصل بما يقابل تلك النسبة في اللغات الغربية ، وهو اللاحقة (ism) .

فقد استخدمنا فيما سبق ، على سبيل المثال ، المصطلح « قومي » ،  
وانطلقنا ، في ذلك ، مما يلي : نقول ( قومية ) ، ونفهم تحتها أوجهاً من أوجه  
الانتماء الاجتماعي البشري ، ومن ثم ظاهرة إجتماعية ذات سمات وخصائص  
محددة . ونقول ( قومي ) ، ونفهم تحتها صفة أو إسماً لمن ينطبق عليه انتماء  
قومي ، دون أن نكون قد أعلننا بذلك اتجاهاً مذهبياً ما . ولكننا حين نقول  
( قومية ) ، فإننا نفهم تحتها المذهب ( وربما أيضاً التمدب ) الذي يأخذ  
بـ « القومية » منطلقاً ومعيّاراً شاملين للنظر في مجموع ظاهرات المجتمع البشري .  
وبهذا يغدو مصطلح ( قومي ) تعبيراً سوسيولوجياً عمّن يتبنى ذلك المنهج  
بصفة أو بأخرى **وضمناً أو صراحة** ، أي تعبيراً عن موقف سوسيولوجي  
مذهبي . ولكن مع الإشارة إلى أن هذا الأخير ، حيثما يستخدم ، فإنه يمثل  
تحديداً **وصفياً** موضوعياً ، قبل أن يدل على لحظة تقويمية تنطوي ، بدورها ،  
على لحظة معيارية قدحية أو إطرائية .

وهذا الذي تواضعنا عليه اصطلاحاً ينطبق على ما استخدمنا وما  
سنستخدمه من مصطلحات أخرى في هذا الكتاب ، مثل طائفوي ، وشيعوي ،  
وسلفوي ، وعصروي ، وتلفيقوي ، وتحيدوي ، ومركزوي أوربي الخ . . .  
بحيث تدخل « الواو » هنا بمثابة « ياء النسبة إلى » المذهب المعني .  
( وسوف نشير إلى هذه المسألة ثانية في سياق التصدي لمظاهر الفكر اللاتاريخي  
اللاتراثي في البحث التراثي ) .

وبهذا نكون أمام مصدر صناعي نطمح أن نحل من خلاله مشكلة هامة من مشكلات القياس اللغوي . نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا قد يثير اعتراض بعض الباحثين اللغويين . بيد أن مقتضيات القنونة اللغوية الدقيقة للمصطلحات المستخدمة لا مندوحة لنا عن أخذها بعين الاعتبار المنهجي المبدئي ، إذا أردنا للغة العربية ألا تشكل عائقاً أمام البحث العلمي .

وخلق بنا هنا أن ننوه بأن استحداث مثل ذلك التدقيق المصطلحي أو ما يقاربه أو يتحرك في نسقه قد أخذ يطرح نفسه على أيدي رهط من الكتاب والمترجمين العرب منذ بضع من السنين وعلى نحو مبثر . أما نحن فنأخذ به هنا نهجاً مبدئياً وشاملاً في حقله .

وقد حفزنا على ذلك أيضاً ما كتبه اللغوي الشهير الشيخ عبد الله العلايلي حول مثل هذه المسائل . ففي كتابه « أين الخطأ ؛ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد (١) » ، وفي حوار أجري معه في مجلة « الفكر العربي » (٢) ، يستخدم للتعبير عن اللفظ الاجنبي idéologie مصطلحين . الأول هو « فِكارة » ، دالاً برأيه ، على علم الفكر . والثاني هو « فِكروية » ، للتدليل على « المذهبية التي يؤديها (isme) » (٣) . ويشير بخصوص ذلك الى أن « زيادة الياء والتاء تجعلها مصدراً صناعياً » ، وان صاحب « لسان العرب » كان قد أثبت هذه اللفظة نسبة لـ « فكري » كـ « ذكرى » (٤) .

---

(١) صدر في بيروت ١٩٧٨ .

(٢) بيروت ، عدد ٨ - ٩ من عام ١٩٧٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٥ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ونود أن نضيف الى ذلك ، أننا قبل أن نحسم الرأي في المسألة المطروحة ، أجرينا حولها مناقشات مع جمع من الاساتذة . من هؤلاء الاستاذ الدكتور عبد الكريم اليافي . فلقد وافقني في حوار جرى بيننا بتاريخ ١٨/١٠/١٩٧٩ على مسألة محددة يتمحور الموضوع حولها . تلك هي أنه بالرغم من أن مثل ذلك التدقيق المصطلحي غير مألوف في معاجم ومصنفات اللغة العربية ، فإن سياق ومنطق هذه اللغة التاريخيين الترائيين لا يمنعان ، في أساس الامر ، من الاجتهاد



تلك الأمور كلها وما ينحدر عنها وما يترتب عليها من أوجه ونتائج ، سوف نواجهها في سياقها العيني التطبيقي . كما سيتاح لنا إدراك أهميتها الاصطلاحية المنهجية في حال التصدي لبعض ما يكتب حولها في المرحلة العربية الراهنة بأقلام مجموعة من المثقفين ، الذين وإن مثلوا ظاهرة مشروعة في ظروف عامة من العقم والضحالة ، فإن التصدي لهم وتعريه « عقمهم وضحالتهم » عبر تناول تلك الظروف وتعريتها أمر يدخل ، كذلك ، في نطاق البحث العلمي التاريخي الترائي .

---

و « الابتداع » على ذلك الصعيد . إذ أن مثل هذا السبيل يكون إحدى صيغ المحافظة على تلك اللغة في جدليتها الخصبة مع التطور النظري المعرفي والاجتماعي . كما يكبح تحويلها الى فزامة ميتافيزيقية في أيدي الجهلة والمتزمتين ، يوجهونها ضد التطور عامة وضد تطورها هي نفسها بصورة خاصة .

## القِسْمُ الثَّانِي

التاريخ والتراث العربي بمواقع الفكر الأدبي تاريخي الحديث





## مقدمة

الانطلاق من النزعات الخمس التي أتينا على ذكرها والتي تكون قسم منها في التاريخ العربي والوسيط ، والتوقف عندها ، ومن بعد ذلك الدخول مباشرة في عالم النظرية المنهجية البديل ، ان ذلك كله يحجب عن أعيننا امرين فائقي الأهمية . الأول منهما يتمثل بتلك الإرهاصات العميقة ، التي تحققت على أيدي مجموعة من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين العرب الاسلاميين على طريق تكوين تصور علمي دقيق حول مسألة التاريخ والتراث عموماً .

ولو فعلنا هذا ، أي لو بقينا معصوبي الأعين تجاه ذلك الأمر ، فإننا نكون قد وقعنا في مفارقة صاخبة . تلك هي اننا في الحين الذي نعلن فيه عن ولادة نظرية منهجية في قضية التراث عموماً والعربي خصوصاً ، نرفض أن ندرس المظاهر القابعة هنا وهناك في الماضي العربي والتي تتصل بتلك القضية ، أي نرفض التقيد بالموقف التراثي التاريخي الجدلي ، الذي ارتضيناه ، بالأصل، منطلقاً نظرياً لكل مشروعنا هذا .

أما الأمر الثاني فيحدد بالفكرة التالية ، وهي اننا بحجبنا تلك الارهاصات عن رؤيتنا نكون قد الغينا المقولة المبدئية التي تضيء مشروعنا في « الرؤية الجديدة » عموماً ، وفي الجزء الأول منه خصوصاً ، مقولة ان ذلك « المشروع » يريد لنفسه ان يكون الوريث الشرعي للارهاصات التنهجية النظرية التاريخية والتراثية ( العربية ) المشار اليها ، ولكل ما يماثلها او يشابهها في التاريخ والتراث العالمي .

وحيث ان الأمر كذلك ، فإن التصدي لحركة التاريخ والتنظير التراثي العربية يفدو قضية لا مندوحة عنها . هذا يصبح ضرورياً على نحو خاص

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن « السلفية » في صيغتها الدينية ، التي سنتحدث عنها فيما بعد ، كانت وما تزال تزعم أن الماضي العربي الاسلامي ، وخصوصاً المرحلة الاسلامية الأولى منه ، ذو توجه احادي الجانب ، أي ذو أفق سلفوي وثوقي وحيد ( اعتقاد التجانس والانسجام ) .

ولكننا إذ نرفض ذلك الزعم ، فإننا لا نقع في واحد آخر مقابل يلح على القارئ ، من موقع تاريخي تراثي جدلي مزعوم ، بتوجه احادي الجانب لذلك الماضي العربي الاسلامي . اننا نسترشد بالماضي ذاك ، بأفاقه المستنيرة الخلاقة خصوصاً . ولكننا لا نتوقف عنده على نحو ماضوي ، كما سنبين ذلك لاحقاً .

إن تلك الأوجه ، بمجموعها ، تثير ، إذن ، كم هو ذو شأن أن تسبق دراستنا للسلفية ، في صيغتها المبينة فوق ، بتقصينا لحركة التاريخ والتنظير التراثي العربية العامة ، الوسيطة والحديثة والمعاصرة (١) . ولكن عبر استرشادنا بها في حوارنا النقدي ، التاريخي التراثي الجدلي ، مع ذلك الماضي ومع الحاضر ، وكذلك مع المستقبل الذي نعمل على رسم معالمه الأساسية ، بما ينطوي عليه ذلك الفعل من صعوبات وإشكالات والتواءات .

---

(١) لم نشر هنا الى المرحلة العربية « القديمة » ، نظراً لغياب حركة تاريخ وتنظير تراثي فيها بالمعنى المنهجي والتنهجي لهذه الأخيرة . وما تلقاه فيها على هذا الصعيد ، لا يخرج من كونه مواقف انسانية تمتزج فيها الاسطورة بالدين والفن ، والهرطقة الساذجة في احيان أخرى . ومع ذلك سنشير في سياق البحث الى هذا أو ذاك من تلك المواقف .

# الفصل الأول

## حول حركة التاريخ والتنظير التراثي العربي لقروسطية

### ١

#### امتزاج واقع التاريخ والتراث العربي والفكري بحركة

#### تاريخه وتنظيره تراثياً

لقد تكونت وتطورت حركة التاريخ والتنظير التراثي العربية الوسيطة بفعل اسهام كبير قدمه مجموعة من المفكرين والمؤرخين في إطار المجتمع العربي الوسيط ، ذلك الذي احتوى وضعاً طريفاً معقداً ، قائماً على وجود منظومة متعددة الاطراف من الشعوب .

وكانت تلك الحركة آنذاك نشطة وواسعة . واولئك المفكرون والمؤرخون ، الذين اسهموا في بنائها ، تميزوا من بعضهم بعضاً على صعيد تحدرهم الاجتماعي الطبقي والقومي . ولكنهم ، من طرف آخر ، انصهروا نسبياً في تضاعيف الأطر الحضارية العامة لذلك المجتمع (١) . أما ما تقصده بهذا الأخير فهو البناء الاجتماعي الذي شرع في التكون والتبلور في سياق عملية تراجع العلاقات البطيركية ( الأبوية ) ، من حيث الأساس ، منذ القرنين الخامس والسادس في الأجزاء الشمالية والوسطى من شبه الجزيرة العربية . كما تلاشى في صيغته العامة ، في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر ، حيث سقطت غرناطة عام ١٤٩٢ . فتكرست ، بذلك ، الهيمنة الشاملة

---

(١) زكي الارسوزي ، الذي سننظر اليه في أحد المواضع اللاحقة من هذا الكتاب باعتباره ممثلاً لـ « السلفوية » في صيغتها القومية ، ينطلق في فهمه للمجتمع العربي الوسيط من موقع النقاء بالدم والثقافة ( انظر : زكي الارسوزي - المؤلفات الكاملة ، المجلد الأول ، دمشق ١٩٧٢ ، ص ٨١ ) . وهو اذ يفعل ذلك ، يجد نفسه مدعوا الى اعتبار ابن المقفع ، والفارابي ، وابن سينا ، والغزالي من « المستعربين » ، الذين كان لهم « تأثير سيء على الفكر العربي وعلى أسلوب بيانه » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٩ ) .



لعلاقات إقطاعية ( منزلية ) باطار سياسي هرمي منطلق ، ايدولوجيا ، من مصادرة الحق الالهي ، بعد ان كان القرن الحادي عشر قد فتح الطريق واسعة ممهدة أمام نشوء هذه الهيمنة (١) .

ولا شك ان تقصي ما كتبه أولئك المفكرون والمؤرخون في نطاق التاريخ والتنظير التراثي ، يشير ضمناً الى أننا ، كذلك ، مدعوون الى الكتابة عن تاريخ التاريخ والتنظير ذاك . وهذه المسألة تستبين أمامنا ، في معالمها المعقدة والزاهرة بالمحاذير والمواقف غير المتوقعة ، حالما نأخذ في اعتبارنا أن قطاعاً كبيراً من واقع التاريخ والتراث العربي الفكري الوسيط والحديث قد امتزج ، الى حدٍ طاعٍ ومثير ، بحركة تأريخه وتنظيره تراثياً على ايدي أولئك وغيرهم من مؤرخي ومفكري المرحلة التالية الحديثة .

وهذا يجعل من اللازم المبدئي ان يعمل الباحث على الكشف عن الواقع التاريخي الموضوعي ، أي عما يسمى بـ « المادة التاريخية » ، مميزاً إياه بدقة من تفسيره وتقويمه اللذين يقدمهما المفكرون والمؤرخون . وذلك على الرغم من الصعوبات والاشكالات والمفارقات التي يمكن ان تنشأ في أثناء ذلك .

ذلك الأمر يتضح بمزيد من العمق ، حينما نستعيد في أذهاننا حقيقة أن بداية متماسكة لكتابة التاريخ العربي اقترنت بتوطيد اركان الدولة العباسية ، التي اتاحت لمؤرخيها الكثير من الامكانيات لكتابة التاريخ السابق . وقد فعلت ذلك ومكنت له على نحو يؤكد ويكرس - من بين أمور متعددة - مشروعية وجودها الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والايدولوجي ، أي بصورة تراثية تجعل من الماضي مطية لها ( لحاضرها ) . وقد تم ذلك بعد ان كان تاريخ الإسلام الأول قد أنجز تدوينه ، من حيث الأساس ، في أعقاب استلام اليمين ، إبان مرحلة عثمان ، زمام السلطة .

---

(١) انظر حول ذلك مثلاً :

Weltgeschichte bis Zur Herausbildung des Feudalismus-Berlin  
1977,5. 623.

كذلك : اي . ب . بتروشييفسكي : تكوين الدولة العربية الاسلامية ، مجلة « الثقافة الجديدة » ، عدد ١١٧٦ ، ص ٨ .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحقب التاريخية اللاحقة كان عليها أن تحصد  
الحصيلة : ركام من كتب ووثائق ومخطوطات « تاريخية » ، يقدم معظمها صورة  
تاريخية لوقف أولئك المؤرخين العباسيين من الحقب التي أرخوا لها ولرغباتهم  
واحتماجاتهم الموضوعية والذاتية منها ، قبل أن تكون كتباً ووثائق ومخطوطات  
منطلقة من واقع الحال الوثائقي الذي خلفه السابقون الأسلاف .

وهي ، اذن بهذا المعنى ، أيضاً كتب ووثائق ومخطوطات « تراثية » .  
وهذا التعبير الأخير يستبدل عادة من قبل الكثير من الباحثين في مناهج  
البحث التاريخي بتعبير آخر ، هو « التزييف أو التشويه التاريخي » . بيد أنه  
وان كان يمثل تزييفاً ، فانه ، في نطاق الطرح المقدم هنا لقضية « التراث » ، يجسد  
العلاقة الشائكة بين « الحدث التاريخي وتمظهره » أو « امتداده التراثي » .

ذلك الوضع يمنحنا شرعية القول بأننا نستطيع ، عبر النتائج التي يصل  
اليها مفكرون ومؤرخون في نطاق بحثهم لحقبة من حقب التاريخ الفكري العربي  
( والعالمي ) وتقويمها تراثياً ، تخمين واستشفاف واستقصاء الملامح والآفاق  
البعيدة وغير المباشرة ، بل والمباشرة أحياناً ، للحقبة التاريخية التي عاش  
فيها أولئك . فكانهم أرخوا ، بذلك ، لمرحلتهم هذه . ولكنهم ، في حقيقة الأمر ،  
نظروا الى الحقبة الطامحين الى التاريخ لها على ضوء احتياجات مرحلتهم هم .  
ومع تأكيدنا على أهمية ذلك الأمر ، نبقي مدعويين الى الاقرار بوجود الحوافز  
العلمية الاكاديمية لدى من تصدوا له ، تلك التي تبرز أحياناً بصفاتها مستقلة  
عن تينك الاحتياجات ، دون أن تخرج ، بطبيعة الحال ، عن كون هذه  
الاستقلالية نسبية .

ولا شك أن ذلك الموقف هو موقف تراثي بجذوره الاقتصادية الاجتماعية  
والسياسية والايديولوجية . ودون التوقف كثيراً عند هذه المسألة ( فلها  
موضع آخر من هذا الكتاب ) ، نرغب في الإشارة الى أن أخذها بعين الاعتبار  
العميق ، سيشكل أحد مفاتيحولوج الى فهم الفكر العربي في صيغته التاريخية  
والتراثية ، على النحو الذي سنعرضه في هذه « المقدمة » لـ « مشروع الرؤية  
الجديدة » .

إن الباحث المؤرخ الذي يكتب من وقائع حدثت في حقبة منصرمة ، يفعل ذلك في ضوء امكانات عصره هو . ويبقى مع ذلك ، أي من حيث هو مؤرخ ، مطالباً بتقديمها من خلال عصرها هي . ولكن هذا التقديم يظل ، في التحليل الأخير ، مشروطاً بمستوى اداة البحث العلمي التي بين يديه ، أولاً ، وبتوجهه الإيديولوجي ، ثانياً . وهذا ما يجعل الوصول الى النتيجة التالية أمراً ضرورياً ومشروعاً ، وهي أن ذينك العنصرين يمثلان ، على نحو متوسط ، الحصيلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث .

إن هذه الإمكانية ، إمكانية تدخل عصر المؤرخ بعصر « المادة التاريخية » المؤرخ لها ، تزداد اتساعاً وقوة لدى قيام الباحث بتقويم تراثي لتلك الأخيرة . بل إن مهمة الباحث التراثي تصبح هنا ، في الأساس ، قائمة على ضرورة تقديم « المادة التاريخية » كما يقتضي عصره هو ، بالضبط .

والفكر العربي ، الذي قدم إلينا طوال قرون عديدة في أوجه ومظاهر متعددة منه وفي مجلدات ضخمة بصفتها أبحاثاً في تاريخه يصعب حصرها ، أفقد ، على هذا الطريق حركته ومضمونه التاريخي الحقيقي . وذلك حيث قاد هذا الوضع الى إبراز وتعميق النتيجة الوهمية التالية في أوساط كثيرة من المؤرخين والباحثين في قضايا مناهج البحث في العلوم الإنسانية ، إن كان في الاقطار العربية أو في مجموعة كبيرة من البلدان الأوربية ( الرأسمالية ) . تلك هي أن الإقرار بوجود « علم » للتاريخ حائز على ما تحوز عليه العلوم الانسانية الأخرى من مقومات ، أمر لا ينهض على أساس علمي ، بل ينطلق من مصالح ومواقف سياسية وايدولوجية خاصة بالآخذين بهذا الإقرار .

ان تلك النتيجة المتصلة بالمؤرخ وبعلم التاريخ ، يمكن التوصل إليها ، فعلاً ، حين لا نميز تمييزاً دقيقاً بين مستويين من المسألة ، مستوى التاريخ ومستوى التقويم التراثي . وذلك على صعيد تنظيم ومنهجية البحث التاريخي والتراثي ، وصعيد التصدي التطبيقي لظاهرة فكرية في سياقها التاريخي والتراثي .



## جدلية الواقع والفكر العربي التاريخي والتنظيري الترائي

بغض النظر عن المرحلة « الجاهلية » (١) ، التي يسود الاعتقاد حتى الآن بأنه لم ينشأ فيها فكر تاريخي وتنظيري ترائي (٢) - مع الإشارة الى وجود تقويم ترائي بهذه الصورة أو بتلك - نجد أن المراحل اللاحقة الممتدة من نشوء الاسلام حتى القرن الرابع عشر ، هي نفسها أيضاً لم تكن قادرة على انجاز خطوة نوعية عميقة على صعيد الفكر التاريخي خصوصاً ، الا على نحو جزئي تمهيدي .  
نثبت هذا القول ، بالرغم من أنه قد تكون ، طوال تلك المراحل ، جيل واسع من الباحثين المؤرخين .

وقد يبدو أن في ذلك القول إشارة الى الإقرار بوجود مفارقة أو تناقض بين الواقع العربي العيني ، الذي سجل نهوضاً حضارياً مرموقاً في الفترة الواقعة

(١) في الجزء الثاني من هذا « المشروع » نعود لدراسة ما يمثله هذا المصطلح على الصعيدين الاجتماعي الاقتصادي والفكري ، وذلك في سياق توجيه نقد له بوصفه « مصطلحاً » .

(٢) انظر حول ذلك مثلاً : تاريخ العرب قبل الاسلام - جواد علي ، اجزاء الأول ( القسم السياسي ) ، بغداد ١٩٥١ ، الفصل الأول ( الجاهلية ومصادر التاريخ الجاهلي ) . نشأة التدوين التاريخي عند العرب - حسين نصار ، القاهرة ص ٥ - ٧ . تاريخ العرب والشعوب الاسلامية - كلود كاهن ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٢٤ ، حيث يتحدث المؤلف عن عدم التأريخ عند العرب ، دون أن يشير الى وجوده في المرحلة السابقة على المرحلة العربية الاسلامية . وأخيراً : الصورة التاريخية لدى المؤرخين العرب في العصر الوسيط لـ G. Richter ، تيبفن ١٩٣٣ . وقد ترجم هذا البحث الى العربية بعنوان : الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القدامى ، ( راجع : مجلة الفكر العربي ، بيروت عدد ٣ - ١٩٧٨ ، ص ١٨٣ ) ، وكان تعبير « العرب القدامى » مماثل أو مقابل لتعبير « العرب في العصر الوسيط » !

ما بين القرن الثامن والقرن العاشر، من جهة ، وبين الصورة التاريخية والتنظيرية الترائية لهذا الواقع ، المتخلفة عنه نسبياً ، من جهة أخرى .

والحق ، إن هذا « التناقض » ليس أكثر من مشهد ظاهري . إذ أن تجاوزه يغدو وارداً حالما تمثل أمام الباحث في هذه المسائل طبيعة العلاقة بين الواقع والفكر عموماً ، إضافة الى خصائص الفكر التاريخي والتنظيري الترائي . فهذه العلاقة ليست بسيطة مباشرة أو اشتقاقية ( ميكانيكية ) ، وبالتالي فهي لا تتم على نمط الصورة المرآتية . انها ، على العكس من ذلك ، معقدة ، حلزونية ومتوسطة . وتقتضي من الباحث ، لكي يحيط بأبعادها وآفاقها ، تيقظاً جدلياً عميقاً . وكذا الأمر فيما يتصل بخصائص الفكر التاريخي والتنظيري الترائي ، الذي يتسم ، ضمن ما يتسم به ، بمنطق داخلي خاص مستقل استقلالاً نسبياً عن المنطق الداخلي للواقع المادي .

على هذا النحو من النظر الى الأمور ، لم يعد وارداً ومشروعاً أن نرى في المعطى التالي لغزاً بعيد المنال ، وهو أن بعض الشخصيات الفكرية الرئيسية ، التي أسهمت في طبع المرحلة العربية الوسيطة بميسمها الفكري الخصب ، قد عاشت في الفترات الأخيرة من هذه المرحلة ، تلك الفترات التي كانت ، بحق ، ايذاناً بانهايار وانحسار البنيان العربي الحضاري الوسيط .

فلقد جسدت تلك الشخصيات ، في نشاطها الفكري الفلسفي والعلمي الاجتماعي ( السوسيولوجي ) والطبيعي ، في نسق جدلي ، معالم جوهرية من التجربة الحضارية العالمية السابقة ، ومن تلك التي ازدهرت في نطاق المجتمع العربي آنذاك . وهذا يقود الى القول بأنهم جسّدوا الحويلة الأكثر تماسكاً والأكثر عمقاً وعمومية في التعبير عن تلك التجربة .

ان ظهور تلك الشخصيات (١) في مرحلة متأخرة زمانياً عن مرحلة الازدهار

---

(١) في طبيعة هؤلاء يبرز ، على سبيل المثال لا الحصر ، جابر بن حيان ( القرن العاشر ) والبيروني وابن سينا ( من القرن الحادي عشر ) ، وابن رشد ( من القرن الثاني عشر ) ، وابن عربي ( من القرن الثالث عشر ) ، وابن خلدون ( من القرن الرابع عشر ) .

الحضاري العظمى في القرنين التاسع والعاشر ، لا يعني بحال أنها وجدت ومارست أدوارها بدافع قواها النظرية الذاتية ، مستقلة عن سياقها الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والايديولوجي . إنه يعني - في أحسن الأحوال - أن تمثل مرحلة الإزدهار تلك تمثلاً فكرياً ، ينطوي على منحى شمولي ، كان قد اتضح أو تبلور عبر مجموعة كبيرة من عمليات ذات أعمار مديدة من التفاعل والإنضاج والإخصاب المعقد على طريق التقدم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والفلسفي والعلمي الطبيعي والفني .

إن طرحنا للمسألة من ذلك المنظور ، أي وفق مقتضيات وخصوصيات العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع ، يخولنا ، بحق ، أن نرفض الصيغ اللاتاريخية واللاتراثية التي اكتسبتها هذه المسألة ، مسألة الواقع والفكر . كما أنه يجعل من **وحدة المجتمع العربي الوسيط** مقولة تاريخية وتراثية ذات معادل واقعي . مع الإشارة ، بالطبع ، إلى أن هذه المرحلة انطوت على تمايز بلغ حد الصراع .

إن التركيز على تلك الشخصيات ( النماذج ) ، أو على إحداها ، وهي ابن خلدون الذي يهمننا الحديث عنه هنا ، لا يعني في واقع الحال أن نفرض النظر عن الإنجازات التي حققها المؤرخون والباحثون التراثيون في القرون الأولى من حياة المجتمع العربي عموماً ، والعربي الاسلامي خصوصاً .

بيد أن تلك الانجازات ، في مجملها ، لم ترتفع إلى مستوى الوعي التاريخي والتراثي العلمي الدقيق . فلقد ظلت تتحرك ، من حيث الأساس وفي الخط العام ، ضمن إطار تعتمد فيه السرد القصصي لحمة خارجية لها ، وفي إطار من التلوينات الخيالية الطريفة . **أما انطلاقها** ، في ذلك وفي الصورة **الاجمالية** ، فكان من الشخصيات البطولية أو المثل الدينية والاخلاقية ، أو من هذه جميعاً ، مضافاً إلى هذا حشد كبير من الكرامات والخوارق التي تحيل الظاهرة التاريخية ، في سياقها التراثي ، إلى أسطورة ، قلماً يستطيع الباحث فضّ اقنعتها واعادتها إلى مصدرها الانساني الاجتماعي .



ومن هنا ، فإن النقد الذي وجهه ابن خلدون لمعظم المؤرخين الذين تعاقبوا من قبله ، كان وما يزال فائق الأهمية . فلقد رأى أنه إذا اعتمد في الاخبار « على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الإجتماع الإنساني ولاقيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » (١) . وهو يثني على سابقيه ، وإن كان في كتبهم ( كالمسعودي والواقدي ) « من المطعن والمفمز ما هو معروف عن الاثبات (٢) » .

وسوف نفرد لاحقاً موضعاً آخر للحديث عن الاسهام الذي قدمه ابن خلدون في إقامة أساس علمي نظري لفهم المجتمع والتاريخ ، وبالتالي لصوغ علم إجتماع وعلم تاريخ .

ومن بداهة القول أن ذلك النقد الموجه الى أسلاف ابن خلدون من المؤرخين لا يعني غض النظر عما حققوه من مواقف وآراء تشكل خطوة ايجابية على طريق الوعي التاريخي العلمي . يكفي في هذا الصدد أن نشير الى أن نظرية « الجرح والتعديل » ، التي تبلورت وتطورت انطلاقاً من « علم السيرة النبوية » وعلى انتقاضه ، بما في ذلك ركنه الأساسي « الإسناد » ، قد مارست دوراً خطيراً في تحديد وبلورة ما سيمى لاحقاً بـ « النقد الداخلي » و « النقد الخارجي » للوثيقة التاريخية خصوصاً وللمادة التاريخية بوجه عام .

وليس من شك ، إذن ، في أنه ، في معرض التصدي لهذه المسائل ، من الضروري أن نستقصي المعالم الرئيسية للارهاصات التاريخية والتراثية النظرية ، التي أعلنت عن نفسها على أيدي مؤرخين وباحثين قبل ابن خلدون . وهذا يعني بالنسبة إلينا أننا ، بذلك ، نكون قد تقصينا الرؤى والمواقف المنهجية التي انطلق منها هؤلاء في فهمهم للتاريخ والتراث العربي . فنكشف ، عن هذا

---

(١) مقدمة ابن خلدون - المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ( مصر ) ، بدون تاريخ إصدار ، ص ٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤ .

الطريق ، الجسور العريضة أو الضيقة التي تربط بين تلك الرؤى والمواقف من طرف ، وبين مثيلاتها لدى المؤرخين والمنظرين الترائيين في العصر الحديث والمرحلة الراهنة من طرف آخر .

وسوف يتاح لنا التعرف على أن مثل تلك الجسور ممدودة ، مثلاً ، بين السلفوية القروسطية ، والسلفوية الحديثة ، والمعاصرة . وهي ممدودة كذلك بين بعض الرؤى والمواقف الجدلية من التراث في المرحلة العربية الوسيطة والأخرى الحديثة من جانب، وبين الجدلية التاريخية والتراثية من جانب آخر ، تلك التي ستشكل المنطلق والدليل المنهجي لـ « مشروع الرؤية الجديدة » في أجزائه التالية ، كما تشكل موضوع البحث الأساسي لهذا الكتاب الذي بين أيدينا .



## بدايات التاريخ والتنظير الترائي بين السلفية والجدلية المستنيرة

٢ - يمكن القول أن المجتمع العربي الوسيط (١) إسم ، على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، بكثير من التعقيد ، بحيث أنه يمتنع على الدخول ، بصورة شمولية ، في « مخطط المراحل التاريخية الخمس » الشهير ، تلك التي تبدأ بالمشاعية لتنتهي بالاشتراكية ، مروراً بالعبودية والاقطاعية والراسمالية .

هاهنا نشهد اشكالا من الإنتاج الاقتصادي الاجتماعي تقوم على أنها (١) غير حائزة ، كل منها على انفراد ، على قدرة الحسم والهيمنة على مستوى المجتمع كله ، وأنها (٢) وفيما نرى ، تشكل ، مجتمعة ، ما سماه ماركس في حينه « أسلوب الإنتاج الآسيوي » .

والحق ، إن الانطلاق من ذلك المصطلح لفهم واستقصاء الخطوط الأساسية للمجتمع العربي الوسيط ، لا يجعلنا مقيدين بأساره النظري . إنما وجدنا أنه يشكل منظورا منهجيا عاما نستطيع ، عبره ، تحديد الموقع الاجتماعي والتاريخي لذلك المجتمع ، مع إمكانية اللجوء الى مصطلحات أخرى اقتصادية إجتماعية نرى أنها قادرة ، في سياق ذلك ، على أن تسعفنا . وحيث أننا سنعود

---

(١) لا نتعرض هنا ، كما يلاحظ ، للمراحل العربية السابقة على هذا المجتمع الوسيط بسماتها الاجتماعية والاقتصادية . أما السبب في ذلك فهو غياب الاتجاهات التاريخية والتنظيرية الترائية من تلك المراحل ، تلك الاتجاهات التي تمثل موضوع البحث في هذه الفقرة . وسنعود الى ذلك ثانية في مواضع لاحقة .



الى هذا الموضوع ذاته لاحقاً بكثير أو بقليل من التفصيل في الجزء الثاني والجزء الثالث والجزء الرابع من هذا « المشروع » ، - وذلك في إطار التصدي للمجتمع العربي القديم منذ الالف الثالث قبل التاريخ الميلادي ، وللمجتمع العربي الوسيط (١) - فإننا لا نجد الآن ضرورة للتحدث عن تلك المسائل ، الا بقدر ما يقتضيه بحثنا في الاطار الاجتماعي الاقتصادي ، الذي احتوى بدايات التاريخ والتنظير التراثي في المجتمع القروسطي .

إن « أسلوب الانتاج الآسيوي » ، كما حدده ماركس في العملين الأساسيين « مقدمة في نقد الإقتصاد السياسي » و « أشكال الانتاج السابقة على الرأسمالية » ، ينهض على النقاط التالية :

غياب الملكية الخاصة للأرض . فهذه تمثل هنا ملكاً مشاعاً بين مجموعة من الناس يكوّنون ، مجتمعين ، مشاعة . في حدود هذه المشاعة الناهضة على العمل الجماعي التعاوني ، لسيادة للملكية الخاصة ، وإنما ، في الحد الأقصى ، سيادة لحق حيازة تلك الأرض . علماً أن هذا الحق يمكن أن يورث ، ولكن دون أن يتحول الى حق بتملك خاص .

أما النقطة الثانية فتتعلق بدور الدولة حيال تلك المشاعة . وهذا الدور يظهر بوظيفتين ، تصريف وإدارة الأشغال العامة المتمثلة بأمور تحسين وسائل الري وشق الترع والسدود الخ . . أولاً ، والنهب المالي والاستبداد السياسي ثانياً . كما تدخل في اطار ذلك وظيفة النهب الخارجي ( الحرب ) .

وفي سياق تحقيق تينك الوظيفتين ، يندمج الربح الذي تقدمه المشاعة الى الدولة ، بصفتها مالكة ، بالضريبة التي تقدمها إليها ، بصفتها حاكماً . ومن ثم ، فشخص المالك يتحد بشخص الحاكم .

كذلك يجب إضافة الواقع التالي ، وهو أنه الى جانب ذلك الشكل

---

(١) هذا يعني ، ضمناً ، أن المصطلح المشار اليه « أسلوب الانتاج الآسيوي » سيبرز أيضاً على صعيد المجتمع العربي القديم بمثابته منطلقاً منهجياً سوسيولوجياً .

الاجتماعي الاقتصادي، يمكن أن توجد أشكال أخرى ، دون أن تكون قادرة على منح النظام الاجتماعي القائم طابعاً حاسماً .

إن تلك المعطيات سنعمل على تفحصها في ضوء الواقع الميداني للتاريخ العربي ، ولكن دون أن تكون ملزمة لنا على نحو تعسفي . مع الإشارة الى أن **مصطلح** « أسلوب الانتاج الآسيوي » يمكن أن يكون غير دقيق ، على الأقل إنطلاقاً من أن المعطيات التي يتسم بها هذا الأسلوب الانتاجي ، أو معظمها ، وجدت في مناطق أخرى من العالم غير آسيا (١) .

في المجتمع العربي الوسيط - من أواخر القرن السابع وحتى بدايات القرن الحادي عشر - تكونت ملامح مثل ذلك الأسلوب الانتاجي « الآسيوي » ، بما احتواه من مناح اقتصادية واجتماعية تشير الى اقطاعية والى رأسمالية تجارية مبكرة ، إضافة الى « نمط ( من ) التملك العبودي .. لم يتطور الى أسلوب سائد في الإنتاج (٢) » .

فإذا تناولنا مظاهر أسلوب الانتاج الآسيوي في ذلك المجتمع ، تبين لنا أنه قد وجدت مجموعات فلاحية ريفية حائزة على حد أساسي من الاستقلال الاقتصادي ، وذلك بحدود نشاطها الداخلي ، الذي يتيح لها أن تنتج في إطار من الملكية العامة للأرض ، مع الاحتفاظ معظم الأحيان بأدوات الانتاج الصغيرة في أيدي أفراد المجموعة الواحدة . وقد برز هذا الوضع مشوباً بعلاقات قبلية أبوية ( بطيركية ) ، ظلت تعايش المجتمع العربي الوسيط حتى انتهاء مرحلة ازدهاره في أوائل القرن الحادي عشر .

وقد استغلت تلك المجموعات الفلاحية الريفية ، التي وجدت أكثر

---

(١) انظر في ذلك : Weltgeschichte bis Zur Heraus, d. Feudalismus

نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٥ . انظر كذلك : يون بانو - التكوين الاجتماعي الآسيوي في أفق الفلسفة الشرقية القديمة ( مجلة - الفكر الجديد ، ايلول وتشرين الأول ، ١٩٧٠ ، بيروت ) . هنا يقترح المؤلف مصطلح أسلوب الانتاج « القبلي » بدلا من ذلك المصطلح ، ولكن مع البقاء في إطار المضمون الذي أخذ به ماركس .

(٢) اي. ب. بتروشيفسكي : تكوين الدولة العربية الاسلامية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٨ .

ما وجدت في حدود الامبراطورية الواسعة ، من قبل الدولة المركزية المثلثة بالخلافة وبالامارات المنتشرة في مجموع أرجاء تلك الامبراطورية ، وكذلك بموظفيها وعمالها وممثليها الذين اقطعوا اراضي كبيرة او صغيرة . وهذا ما جعل تلك الدولة تظهر متجسدة بصفتين ، صفة الحاكم وصفة المالك ، الحاكم الذي ينتزع من تلك المجموعات ضرائب محددة ، والمالك الذي يطالبها بحصته من الربيع الإجمالي .

ولكن تلك الدولة المركزية بفصائلها العليا كانت ، في سبيل المحافظة على امتيازاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، تلجأ الى إقطاع رجالها وأعوانها من العسكريين والمدنيين مناطق واسعة او ضيقة يتصرفون بها ، بدورهم أيضاً كحكام وكماكين . فهم يحصلون على قسم من ريعها من الفلاحين والمزارعين الذين سلموا إياها ، تاركين لهؤلاء ما تبقى من المنتجات . أما ذلك الربيع نفسه فقد حمل كذلك طابع الضريبة ، التي يقدمها أولئك الفلاحون والمزارعون لأعوان الدولة المشار إليهم .

عدا ذلك ، كانت هنالك في حالات أخرى ضريبة تدفع مستقلة عن الربيع . وكان قسم مما يقدم من ريع وضريبة لأولئك المقطعين من عسكريين ومدنيين ، يذهب الى خزينة الدولة المركزية العليا ، التي يمثل الخليفة فيها المشرف الأول عليها . ويبقى القسم الآخر منه في جيوب أولئك .

وتجدر الإشارة هنا الى أن الفلاحين والمزارعين ، مثلهم في ذلك مثل المقطعين ، لا يملكون الأرض التي يعملون عليها ، بل لهم حق الحيازة ضمن الشروط المشار اليها فوق ، ليس إلا . اضافة ، بالطبع ، الى أنهم يملكون أحياناً أدوات انتاجهم الشخصية .

إن حق الملكية يتركز بيد السلطة العليا من الدولة المركزية . ومن هنا لم تنتج للمقطعين ، في الحالات الرئيسية العامة ، إمكانية التملك ، وفي حالات أخرى عديدة ، أيضاً إمكانية التوريث . هذا طبعاً مع التأكيد على أنه قد وجد فلاحون ومزارعون كانوا يملكون قطعاً من الأرض ويتصرفون بها ، وعلى أنه



قد وجد من العسكريين والمدنيين من ملك الكثير من الضياع والعقارات ،  
خصوصاً في مراحل السلطة الأموية ( ٦٦١ - ٧٥٠ ) .

إن ذلك الوضع المركب والمتداخل بأطرافه المكونة له ، بلور نمطاً من  
العلاقات ذات التوجه الاقطاعي المتميز عن النمط الاقطاعي الكلاسيكي ( في أوروبا  
الوسيطة ) ، نمطاً لا يمكن فهمه بعيداً عن الدور الذي مارسته الدولة المركزية  
في امبراطورية مترامية الأطراف ، أي بعيداً عن « أسلوب الإنتاج الآسيوي »  
العتيد .

في سياق وإطار تلك العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المعقدة ، نشأت  
وتبلورت وتنامت المدن الرئيسية بصفاتها مراكز اقتصادية وثقافية احتوت في  
جنباتها آفاق تقدم رأسمالي تجاري وهذا الأخير اتسم ، بدوره ، بتنامي  
الرأسمال التجاري والرأسمال النقدي ( الربوي ) ، وبتوظيف قسم منهما في  
خدمة الإنتاج البضاعي .

وقد برز « الرأسمال الصناعي » هنا بوتائر ملحوظة . فهو « يمر ،  
بشكل عام ، بثلاث حلقات ، هي التداول ، ثم الإنتاج ، وأخيراً مرة أخرى  
التداول . كما يمكن النظر إلى هذا الرأسمال من زاوية وظيفته الاقتصادية .

ففي الحلقة الأولى من نموه ، أي التداول ، يكتسب طابع الرأسمال  
النقدي ، وفي الحلقة الثانية طابع الرأسمال الانتاجي ، وفي الأخيرة طابع  
الرأسمال السلعي » (١) .

أما الرأسمال التجاري ، فإنه « يتفصل نسبياً عن الرأسمال الصناعي .  
والذي يدقق في الأمر ، يجد أن هذا الرأسمال التجاري ما هو إلا الحلقة  
الثالثة من حركة الرأسمال الصناعي » (٢) .

إن تلك الدورة المتعلقة بنمو وتطور الرأسمال الصناعي ، قد وجدت

---

(١) انظر كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » - الوطن العربي  
نموذجاً ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥١ .

في المجتمع العربي الوسيط في مرحلة ازدهاره ، محققة وجوداً ملحوظاً على صعيد التراكم والادخار النقدي وتوظيفهما في خدمة التبادل السوقي .

ولكن الرأسمال التجاري والرأسمال النقدي كان قسم كبير منهما يتحول الى نقد مجمّد أو الى مشتريات ومقتنيات عقارية ، فاقداً بذلك وظيفته الانتاجية . هذا بالإضافة الى أن التقدم التقني العلمي لم يستطع أن يقود الى إحداث تحول صناعي شامل ، نظراً لتباين امكانيات التطور التقني العلمي في المقاطعات المختلفة من الامبراطورية الواسعة ، ولكثافة السكان الكبيرة التي لا تحرض على الاكتشاف والاختراع التقني العلمي في خدمة الإنتاج الاقتصادي .

أما على الصعيد السياسي ، فإن حاملي لواء تلك العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة لم يتح لهم ، يوماً ما ، أن يمتلكوا السلطة السياسية بصفتهم طبقة مستقلة لذاتها . فقد كانوا يلهثون وراء مطالب وحاجات السلطة المركزية وأعوانها الكثر من الأمراء والعسكريين والموظفين الكبار المقطعين وأعوانهم المنتشرين في المدن الرئيسية .

لقد ظلوا يتحركون ، من حيث الأساس ، في ظل العلاقة المعقدة المركبة بين السلطة المركزية العليا وأولئك المقطعين والأعوان أولاً ، وبينها وبين المجموعات القروية التي اتينا على ذكرها فيما سبق ثانياً ، وأخيراً بينها وبين الإستطلاات الرقيفية التي اتسع وجودها طردياً مع اتساع حركة الفتوح لبلدان اجنبية ثالثاً - فهذه البلدان قدمت جيشاً من الرقيق الأبيض والأسود والأصفر والأسمر (١) .

ولقد نشب صراع معقد في أشكاله وفي آفائه وفي موازين قواه ، حسم شيئاً فشيئاً وعلى نحو مثير ، لصالح الاقطاعية . ومن المحقق أن ذلك قد تم تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية ، كان في طبيعتها أن نشوء

---

(١) قارن ذلك بـ : Welt. b. Zur Heraus. d. Feudalismns

نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٢٢ - ٦٢٧ . ومكسيم رودنسون - الاسلام والرأسمالية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٢٥ - ٤٤ . و H. Ley - دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ، برلين ١٩٥٧ ، ص ٢١ - ٥٧ .

وتبلور العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة لم يخرج عن حضي وظل ذلك المركب من العلاقات بمناحيها المتعددة ، والمنحى الإقطاعي من ضمنها . كما أن عملية النشوء والتبلور تلك لم تتعد ، في وظيفتها الإقتصادية ، إطار العدو اللاهث وراء تلبية احتياجات وتطلعات القوى الاجتماعية المتحركة في حدود ذلك المركب من العلاقات ، والإقطاعية منها خصوصاً . وهذا ما جعلها عاجزة على الخروج يوماً ما عن كونها أحد أوجه مجتمع متعدد الأشكال الاجتماعية الانتاجية .

بالإضافة الى ذلك ، نواجه عملية تسخير الحركات القومية في إطار الشعوب غير العربية ، المنضوية تحت راية الدولة العربية الإسلامية . وقد نمت هذه العملية متخذة ، في أساس الأمر ، منحيين ، واحداً مشروعا تبلور تحت ضغط الإقطاع الأموي الشوافيني ، وآخر شوافينياً قاده إقطاعيو تلك الشعوب ضد الإقطاع العربي ، السيد الأول ، جاعلين من هذه الأخيرة دريعة وواجهة صدام .

وقد ظهر هذا المنحى الثاني ، كما لو أنه موجه ضد الشعب العربي كله . أو بتعبير أدق ، أريد له أن يظهر كذلك . ولكنه كان بالأصل صراعاً بين اشراف ( إقطاعي ) العرب الذين الحوا ، بدافع الحماية لمصالحهم وامتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية ، على أن « العرب خير أمة أخرجت للناس » ، وبين نظرائهم من الشعوب غير العربية ، وخصوصاً الفرس منهم ، أولئك الذين عبأوا طبقاتهم الكادحة المضللة ايديولوجياً ضد الشعب العربي عامة (١) .

والجدير بالانتباه أن ذلك الصراع أخذ يتضح ويعنف ، على نحو مسلح

---

(١) في « ضحى الاسلام ، الجزء الأول ، الطبعة الماثرة ، ص ٤٩ - ٧٨ ، ٢٢ ، يلامس احمد امين ملامسة بسيطة ، غير دقيقة ، الإطار الطبقي لـ « الشعبوية » وهو يفعل ذلك خصوصاً حينما يقدم رداً على ابن قتيبة ، الذي يرى أن هذه الظاهرة انتشرت أكثر ما يكون في أوساط « السفلة والحقوة ولبناء أكرة القرى » . أما رد احمد امين على ذلك ، فهو أن الشعبوية لم تظهر في صفوف أولئك فئسب ، وإنما كذلك لدى الأشراف ، الذين كانت « حركتهم سرية خفية لا يجرون أن يظهروا بها » . ( ص ٦٢ ) .



أحياناً ، وفكري ايدولوجي أحياناً أخرى . وكان وراء ذلك عوامل متعددة ، منها تعاظم النزوع الى حيازة الملكيات الضخمة من قبل السادة العرب الأمويين ، المدنيين والعسكريين ، وكذلك من قبل إقطاعي الشعوب الأخرى .

إن واقع ذلك الصراع أسهم ، الى حد كبير ، في زعزعة مركزية الدولة . وفتح الأبواب العريضة أمام حركات الانفصال والانسلاخ عنها . بيد أن ذلك كان يجد أمامه ، بعض الأحيان ، عوائق جدية ، في طبيعتها طبيعة العلاقة التي كنا تحدثنا عنها فيما قبل بين تلك الدولة وبين المقطعين وأعوانهم .

وبطبيعة الحال ، كان حرياً بمثل ذلك الواقع أن يتحول الى أرض خصبة كل الخصب لاستقطاب هجمات الاقطاع الخارجي ، المتعطش للدماء تحت كل قناع ، ممثلاً بالبويهيين ، فالأتراك ، فالصليبيين . وهذا ما أدى لاحقاً الى انهيار البنيان الاجتماعي العربي ، بما فيه أو في طبيعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة .

أخيراً من الضروري أن نتعرض لوجه من أوجه العلاقة بين الدولة المركزية وبين الاقطاع ، له طابع عام جوهري . ذلك الوجه يلمس في عنصرين ، هما **الضرورة والقسر** . فالدولة تلك اشترط وجودها ، اقتصادياً ، بجملة من العوامل ، التي تبرز « الأرض » بصفاتها واحداً رئيسياً منها . أما هذه الأرض فإن قسماً كبيراً منها قد أقطعت الدولة المركزية العليا لكبار العسكريين والمدنيين من أعوانها وأعوان أعوانها .

والجدير بالانتباه أن هؤلاء الاقطاعيين ( المقطعين ) لم يكونوا في موقع القادر على التصرف الكامل بتلك الأرض وتملكها . فلقد كان حق التصرف الكامل بالأرض وحق تملكها أولاً وأخيراً من نصيب الخليفة والفئة السلطوية ، التي يقف هو على رأسها ، في إطار الطبقة الكبيرة ذات الشخصية الهجينة ، الاقطاعية والرأسمالية التجارية . فتلك الفئة بقمتهما الخليفة هي المخولة بمنح أو بانتزاع أرض ما من هذا الاقطاعي أو ذاك .

هاهنا ، في تلك الخصيصة ، نواجه إحدى الحلقات الأساسية ، التي تميز

الإقطاع العربي من الإقطاع الأوربي في العصر الوسيط . وهو تميز ذو شأن . فعلى أساس بنية ذلك الإقطاع العربي ، انطلقت الهجمات العاصفة المدمرة على المظاهر المتعددة للعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة : إن ارتباط السلطة المركزية باقطاع الأرض ارتباطاً ضرورياً كان ، في حقيقة الأمر ، تعبيراً عن علاقة تضافية بينهما . فقد كمن وراء هذه الأخيرة تواطؤ ضمني بين كلا الطرفين ، انفرط عقده آخر الأمر لصالح الإقطاع الحرون .

فالدولة المركزية ، التي انبثقت في إطارها وظلها وعلى أضوائها المظاهر المتعددة لعلاقات رأسمالية تجارية مبكرة ، كانت في نفس الوقت بحاجة مبدئية إلى الإقطاع ، ممثلاً بنخبة مدينية أرستقراطية وبمجموعة متنامية تباعاً من القواد العسكريين ، الذين التحقوا بميادين الإدارة العسكرية والسياسية والاقتصادية بعد انجاز مهماتهم في الفتوح العسكرية واستقرارهم ، إلى هذا الحد أو ذاك ، في البلدان المفتوحة .

وعلى ذلك ، فقد كان مجموع الاقطاعات الخاضعة للفئة العليا ، بما في ذلك المناطق التي تقع مباشرة في حوزتها ، هو الإطار الفعلي الذي احتوى السلطة المركزية بدعائمه الاقتصادية من تجارة واسعة وصناعات متنوعة ذات وتائر ومستويات عالية ، ضمن حدود تلك المرحلة .

إن احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كان منوطاً بسيادتها على الإقطاع المنضوي تحت إطارها ، وعلى التجمعات الريفية المشاعية والمختلطة الخاضعة مباشرة لسلطة هذا الأخير ، والتي كانت تشكل عناصر تشويش ، وأحياناً عناصر خطر على تلك السلطة . ذلك لأنها كانت ، في أحوال عديدة ، خاضعة لتحريض وتحريك المقطعين أنفسهم ضد النخبة في مركز الخلافة .

ولكن السيادة التيقراطية للسلطة المركزية تلك قادت ، في حينه ، إلى إضعاف نفسها أولاً ، وإلى حتفها أخيراً . فالإقطاع ، المسيطر عليه في هذه الحال ، لم يتسع له أن ينمو بخطا واثقة مستقلة ، وذلك بسبب من حيازة النخبة

التيوقراطية المالكة لحق انتزاع الأرض من يدي صاحبها المؤقت ( الشكلي ) متى شاءت . وقد كان هذا يحدث خصوصاً حينما كانت تلك النخبة تشعر بأن مصالحها الاقتصادية والسياسية مهددة من قبل عمالها في الامصار البعيدة ذوي النوازع الانفصالية .

ومن هنا ، فإن العفيف الأخضر على حق ، حيث يرى بأنه « لم توجد في تاريخنا الملكية الخاصة التي كانت بمنجى من المصادرة والضرائب . . . والمرة الأولى التي دخلت فيها الملكية الخاصة بمفهومها الروماني بالعالم العربي كانت مع الحملة الفرنسية (١) » .

وقد أدى ذلك الى عرقلة عملية نشوء وتبلور وتطور وحدة اقتصادية متماسكة وذات طابع إستمراري على مستوى المجتمع بكامله . فإن ضعف السلطة المركزية تجاه الاقطاع ، النزاع الى الانفصال ، وتجاه عناصر التشويش والخطر المشار إليها فوق والبعيدة عن مراقبة السلطة لها على نحو مباشر ، عبر عن ضعف نفوذها في إطار ذلك المجتمع ، وعن تعاظم نزوعه ذاك نحو الانفصال السياسي والاقتصادي .

هاهنا يكمن معقد الإشكالية : في كلتا الحالتين ، تعاظم ، وتضاؤل سيادة السلطة المركزية على الاقطاعيين المجردين ، في الخط العام ، من حق التملك والتصرف المطلق بالأرض ، كان الأمر يقود ، على نحو لامساومة فيه ، الى إضعاف وتحجيم تلك السلطة والإقطاع معاً . ولكن ذلك لم يكن لصالح واحد منهما ، وإنما لصالح علاقات إقطاعية تكونت لاحقاً - في احضان ذلك الوضع المزدوج المركب وبصفتها إمتداداً إنحدارياً لذلك الاقطاع - متسمة بشكل منزلي بدائي ، وبالتبعثر والمحلية وسيادة الاجنبي .

كما ان ذلك الوضع أسهم في تأجيج الحركات الفلاحية المشوبة بأفانق عبودية ( رقيقة ) ، والتي وجدت نفسها أمام أبواب مسدودة ، مضطهدة ومسحوقة من قبل قطبي الرحي ، السلطة المركزية وامتداداتها الإقطاعية .

---

(١) العفيف الأخضر - الاقطاع ( ضمن كتاب نشر فيه البيان الشيوعي ) ، بيروت



كما وجدت امامها مزيداً من الفرص للانتفاضة ولتعريف الآخرين بوجودها .  
ولكن ذلك كان يتم فقط الى حين ، حيث يكتشف الآخرون ، الخصوم المتآخون  
أو الأصدقاء اللدودون ، خطرهما وضرورة القضاء عليها .

إن إضعاف وتحجيم الإقطاع ، بسبب لهاث الاقطاعيين وراء الخليفة  
( السلطة المركزية ) ضماناً لسكوته عنهم تجاه سياستهم الضرائبية التي يخضع  
لها الفلاحون والصناعيون والحرفيون الصغار في مناطق نفوذهم ، كان يعني ،  
في نفس الحين ، إضعاف وتحجيم هذه السلطة في حدود مسائل الغلات  
والدخول الزراعية والمالية التي كان عليهم أن يقدموها لها في فترات محددة .  
من طرف آخر وبشكل متبادل ، كان تعاظم قوة أولئك الاقطاعيين يشترط  
مجاباتهم لتلك السلطة ، على نحو استنفد منهم إمكانات ضخمة في حقول  
السقاية والزراعة والتجارة .

في كلا الحالين ، كانت الأمور تسير ضد الطرفين معاً .  
وفي سياق ذلك ، كانت مظاهر العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة  
تتأثر ، على نحو مدمر ، بهذا الوضع . ذلك لأن وجود هذه الأخيرة ارتبط ،  
تاريخياً ، بوجود ذينك الطرفين ، السلطة المركزية والقطاع : الطرف الأول  
بضعفه وعجزه عن تقديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر  
ومتميز لها ، والطرف الثاني بموقفه السلبي – الهجومي من هذه السلطة ،  
وبالتالي من تلك العلاقات .

إضافة الى ذلك ، تبرز الإنتفاضات الفلاحية الشعبية هنا وهناك ، تلك  
التي وجدت نفسها مضطهدة من السلطة المركزية وامتدادها الاقطاعي ، دون أن  
تتاح لها إمكانات الإندغام بالقوى الرأسمالية التجارية والتحول معها الى موقع  
جديد بقيادة هذه القوى .

ذلك هو الواقع الذي جعل من العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ليس  
أكثر من إرهاصات ، تعلق نموها وتطورها أو ضمورها واضمحلالها بنمو وتطور  
أو ضمور واضمحلال الإقطاع نفسه ، الذي عايشها وصارعها في إطار  
السلطة المركزية .

ب - هكذا تبدو الآفاق الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية للمجتمع العربي الوسيط : معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومترعة بالتوقعات الخصبة أحياناً والضحلة أحياناً أخرى . إنها آفاق « زئبقية » ، سمتها الخاصة تكمن في مدرّ وجزر متلازمين ، دون أن يكونا دائماً متكافئين ، ولكن لينتهي ، حيث استنفدت آفاقهما سوية ، الى وليد إقطاعي ذي شخصية ووظيفة إجتماعية متميزتين ، الى درجة واضحة . وقد غدا ذلك الوليد ، في مراحل لاحقة وحتى القرن التاسع عشر ، عجوزاً هرمأ يقوم في وجوده على طبقتين كبيرتين ، السادة الملاك مطلقي التصرف والتملك ، والاقنان والمزارعين المربعين أو المخامسين فاقدى الملكية .

في إطار ذلك الواقع ، لم يكن للحركة التاريخية والتنظرية التراثية العربية الوسطوية أن تكتسب مساراً مغايراً له ، من حيث الأساس ، أو أن تتجاوز حاضنتها الاجتماعية والسياسية والايديولوجية العامة . فكانت ، هي كذلك ، معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومترعة بالتوقعات الخصبة والضحلة . لقد ظلت متارحة متعثرة بين مجموعة من المواقف والرؤى حتى القرن الرابع عشر ، حيث استطاع أخيراً ابن خلدون في هذا العصر أن يمنحها وضوحاً نظرياً عميقاً وحاسماً ، في حدود البناء الاجتماعي العربي الذي اتينا عليه بإيجاز ، فيما سبق .

وقبل ولوج عالم النظرية الخلدونية في التاريخ ، يتوجب علينا أن نلاحق الحركة التاريخية والتنظرية التراثية في المراحل السابقة ، أو على الأقل أن نعين معالمها النموذجية .



ليس في وسعنا التأكيد ، كما اشرنا فيما سبق ، على أنه وجد في « العصر الجاهلي » ( ونقصد بذلك زمنياً المراحل التاريخية العربية ، السابقة على نشوء الاسلام في القرن السابع ) اتجاه للتاريخ ، بالمعنى المحدد للكلمة ، وأقل من ذلك بكثير ، اتجاه للتنظير التراثي . بل « حتى البلدان المتحضرة التي كنا نظن أنها تحرص على تسجيل حياتها ورقياً ، مثل اليمن والحيرة وغسان لم يصل إلينا منها كتب تاريخية أيضاً (١) » .

ونضيف هنا أن ذلك الحكم ينطبق كذلك على الشعوب القديمة المعروفة بـ « السامية » ، والتي نعتبرها أسلاف العرب في منطقة الشرق الأدنى القديم ، كالبابليين والآشوريين والمصريين والآراميين . إذ أننا لا نستطيع أن نرى فيما خلفه هؤلاء من نقوش وكتابات أو في قسم منه آراء وكتابات تاريخية بالمعنى الدقيق . وذلك بالرغم من أن الفترة التاريخية المدونة والمنطلقة من اختراع الإنسان نظاماً للكتابة ، تربو على خمسة آلاف سنة (٢) .

فمدونات\* من أمثال ملحمة الخليقة ، وملحمة جلجامش والطوفان ، و « وثائق الاهرام » ، و « كتاب الموتى » ، لا يمكن النظر إليها على أنها كتابات تنظرية على صعيد التاريخ ، وأقل من ذلك على صعيد التراث . ولكنها تبقى وثائق هامة حتى الحد الأقصى لمعرفة الكثير عن تاريخ ما بين النهرين (العراق) ومصر .

وإذا كان الأمر كذلك - وهذا يقال بحدود المعطيات الراهنة للدراسات التاريخية - فانه لا يسعنا إلا أن نوجه ، على هذا الصعيد وبتحفظ ، أنظارنا إلى المرحلة اللاحقة من التاريخ العربي ، مرحلة التكوين والتطور ثم الانحطاط .

في هذه المرحلة الجديدة ظهر وبرز الاهتمام بالسيرة النبوية . ف « النبي » يتحول ، هنا ، إلى بطل المؤلفات الإسلامية التي ظهرت ضمن الاتجاهات المتعددة

---

(١) حسين نصار : نشأة التدوين التاريخي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥ .

(٢) انظر في ذلك : فيليب حتي - خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، المجلد الاول ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٤٥ .



المتصارعة ، أو المتهادنة تحت راية الإسلام . في ذلك الاهتمام وفي تجسيده عملياً ، ربما استطعنا تسجيل بداية التدوين التاريخي ، دون أن يكون ذلك مقترناً أو مرافقاً ببداية للتنهيج التراثي .

نقول هنا « التدوين » ، ولا نقول « البحث » . لأن المسألة ، آنذاك ، لم تكن بعد قد اكتسبت طابعاً محدداً بكذا وكذا من قواعد البحث العلمي التاريخي ( والتراثي ) المتماusk ، وإن كان أصحاب هذا الاتجاه قد اتكأوا ، في عملهم ، على الأسانيد وعلى التدقيق في صحتها . ونضيف الى ذلك انهم اهتموا اهتماماً خاصاً بالمغازي النبوية ، وربما أيضاً بأخبار الخلفاء الراشدين ، وأخبار من أتى بعدهم من « الصحابة » و « التابعين » .

من الذين تحركوا في إطار ذلك الاتجاه ، برز عروة بن الزبير ( وقد مات في العقد الثاني من القرن الثامن الميلادي وعام ٩٣ أو ٩٤ هـ ) . وبعده جاء محمد بن اسحق ، فأحدث تحولاً ملحوظاً في حركة التاريخ العربية . ذلك لأن اهتمام هذا المؤرخ ( مات في أواخر الربع الثالث من القرن الثامن الميلادي ، عام ١٥١ أو ١٥٠ هـ ) امتد الى المرحلة « الجاهلية » ومرحلة الخلفاء الراشدين والامويين ، إضافة الى السيرة والمغازي النبوية .

ونميل الى الرأي بأن محمداً بن اسحق كان مؤرخاً موسوعياً في حدود عصره . فقد عمل على تمثل أحداث عصره والعصر الذي سبقه . واستطاع ، في أثناء ذلك ، أن يتجاوز الإطار القصصي الشفهي ، المتحدر من المرحلة القريبة السابقة على الاسلام ، ذلك الذي انطلق من المفاخرة بـ « الأيام » و « الأنساب » ، أيام القبائل وأنسابهم .

ولقد عبّر ذينك المؤرخان عن مواقفهما التاريخية شعراً ونثراً ، وعلى نحو مبالغ فيه وتكتنفه الاساطير والتخيلات غير المتماسكة وغير المدرجة في نسق موحد . كما لو تلت تلك الاساطير والتخيلات صورة عفوية لا تكلف فيها ولا تعمل ، مثلها في ذلك مثل العلاقات الاجتماعية القبلية في إطار صحراوي ، تلك العلاقات التي ظلت حتى ذلك الحين تشغل حيزاً من البناء الاجتماعي العربي الجديد .

ان أهمية محمد بن اسحق تكمن في انه طرح الأحداث السابقة والمعاصرة له ، بمعنى ما ، طرحاً تاريخياً منطلقاً من اعتبارها وحدة من الأحداث تنتقل من البسيط الى المركب ، ومن العادي الى المهم .

فهو في كتابه « كتاب المغازي » ، الذي عرفنا بعض أقسامه في رواية ابن هشام في « سيرته » عن زياد بن عبد الله البكائي ، وفي رواية الطبري عن سلمة بن الفضل ، يعرض سيرة الرسول انطلاقاً من ان التاريخ ( البشري ) العالمي هو تاريخ للرسالات الالهية .

والجدير بالذكر ان التاريخ ، لدى محمد بن اسحق ، يجد حلقة الاخيرة والكاملة في الرسالة المحمدية . فهو ، بذلك ، تاريخ ديني أولاً . وهو ثانياً يتضمن ، على سبيل الكهون ، ولكن تحت تأثير إلهي ، غاية قصوى تتمثل بالاسلام . هذه الغائية تحدد المعلم الجوهري لذلك التاريخ . وهي إذ تكون كذلك ، فإنها تبتدىء مع هذا الأخير وتمتزج به في صعوده ، لتجلى أخيراً في صورة الإسلام .

ان هذه الرؤية التاريخية ، التي تمثل ، في حقيقة الأمر ، تكثيفاً لتصور القرآن نفسه حول « الزمن » وحول « الإعجاز » ، كما تجسد حصيلة متوسطة مكثفة لتطور مادي وثقافي معين ، انطلقت من هذا الأخير في مجمل جوانبه الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والعلمية والقيمية ، التي شرعت في التصاعد في القرن الثامن . وكانت بالتالي تمهيداً لتقدم شامل وعميق في القرنين التاسع والعاشر في المشرق العربي أولاً ، وفي القرون التالية في المغرب العربي ثانياً .

والواقع ، إن تلك الرؤية التاريخية ستجد استمراراً لها تجسد ، خصوصاً وضمن توجه معين ، في شخصية تاريخية مرموقة ، هي الطبري ( من القرن العاشر ) . ومع الإشارة الى ان هذا الأخير قد أعلن في أعماله عن نمو متعاظم للوعي التاريخي ، لكنه لم يقد ذلك الى الخروج عن التصور القرآني الذي أومأنا إليه فوق .

ومن هنا ، فالقول يصبح وارداً بأن المرحلة الإسحاقية ، المتمثلة بهذه

الرؤية ، والمراحل اللاحقة الأخرى حتى مجيء ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، تتسم ، بغض النظر عن وجود نقاط تمايز كبيرة أو صغيرة بينها ، بسمة مشتركة لها دلالتها العميقة ، وهي أنها انطلقت في نشاطها التاريخي من موقف ديني لاهوتي ، يتضمن ، بدوره ، توجهاً تراثياً سلفوياً .

ان التشابك الذي يواجهنا هنا بين الموقف التاريخي واللحظة التاريخية الموضوعية من طرف ، والموقف التراثي السلفوي واللحظة التراثية الموضوعية من طرف آخر ، أمر بحاجة الى التدقيق والتقصي . فالقول بأن التاريخ العالمي هو تاريخ الرسائل الالهية ، يصطدم بعدة عقبات تدخله في حظيرة الفكر اللاتاريخي اللاتراثي :

١ - ان التاريخ ، حسب ذلك ، لا يخرج عن كونه هو نفسه حصيلة خلق الهي . والاله ( الديني ) الخالق هو ، بطبيعة الحال ، مطلق ، أي غير مشروط وغير خاضع لتعيين تاريخي .

٢ - ان لحمة ذلك التاريخ ذات طبيعة روحية دينية لا تتصل بالعلاقات الإنسانية المادية والروحية ، إلا بمقدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها ، من حيث هي مصدر الوجود والحقيقة .

٣ - القول بـ « تاريخ » للعالم يصبح فاقد الدلالة ، او يكتسب في احسن الاحوال معنى مجازياً ، حين يصل الى « غايته » القصوى تلك ، التي يضعها له ، بالأصل وفي الأساس ، الإله الفاعل القادر الخالق ، والتي يبلغ ويعلن عنها على لسان النبي وبشخص الرسالة المحمدية .

هكذا تكون قد وجدنا أنفسنا خارج الدائرة التاريخية التراثية العينية بذاتها ، لنواجه بـ « وهم » التاريخ والتراث . وإذا كانت المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل ، في ذاتها ، شيئاً « قوياً » إلا بقدر ما يتطابق مع هذه الرسالة في أصولها الأولى ، فإن المرحلة التاريخية الاسحاقية وكل مرحلة تاريخية لاحقة تشتق صحة طروحاتها من مدى انطلاقها التاريخي النظري من تلك الرسالة ، التي تجسد مرحلة المراحل .



فالحديث التراثي ، الذي هو ، في واحد من جوانبه كما سنرى لاحقاً ، الحدث التاريخي مستمراً ، يجمّد ويحصر في المرحلة المشار إليها . بحيث أن منصر الإستمرار التراثي هذا لا يقدو أكثر من امتداد كمي يفتقد مقومات التموضع النوعي العيني بذاته . وعلى ذلك ، فالتراث يصبح هو والتاريخ ، بل وحلقة من حلقات هذا الأخير ، شيئاً واحداً . وهذه الحلقة التي تعتبر ، في سياق ذلك الفهم ، الغائب الذي لا يفقد ذرة واحدة من أهميته وحضوره في الشاهد ، تقترب من الأسطورة وتمتزج بها ، بمقدار ما تحقق ابتعاداً عن التاريخ والتراث العينيّين بذاتهما ، وتعالياً عليهما .

وإذا حدث أن كان الواقع الراهن « شيئاً » و « غير قويم » ، فإن ذلك يعني أنه ابتعد عن المرحلة – الأصل . وبناءً عليه ، فمن أجل تقويمه ، يصبح من اللازم الضروري أن نطوّعه لهذه المرحلة – الأصل ، ولو اقتضى الأمر منا أن نلوي عنقه .

وقد يبدو أن هنالك مفارقة في أن يرى محمد بن اسحق العالم حصيلة لعملية تاريخية ذات منحى تراثي من طرف ، وفي أن يرد هذه الأخيرة الى طبيعة روحية دينية ، ذات توجه غائي قبلي من طرف آخر . وهي مفارقة حقاً ، لا يمكن تجاوزها وهمياً . بل نحن مدعوون الى تثبيتها ووضعها في موقعها الحقيقي من فكر محمد بن اسحق ومن سياق حركة التاريخ العربية .

ان تلك المفارقة يمكن فهمها ، حين نعود بها الى خلفيتها المتمثلة بعملية التكوين والتبلور والانصهار الاجتماعي الطبقي والقومي والثقافي في اوائل الدولة العربية الوسيطة ، كما في مراحلها الأخرى اللاحقة .

واذا شئنا التخصيص ، وجدنا أن العلاقة المعقدة والمترعة بالتوقعات الخصبة أحياناً والضحلة أحياناً أخرى بين الاقطاع ( الانفصالي ) والسلطة المركزية المجسدة ، على نحو غير مباشر وبكتف من كتفيها ، لمطامح وآفاق نمو واسمالي تجاري مبكر انبعثت إمكاناته مع نشوء الاسلام وانطلاق الفتوحات العسكرية لمجموعة من بلدان الشرق والغرب ، أقول ، ان هذه العلاقة سوف

نجدها تكون الاطار الموضوعي العام لذلك الفكر التاريخي اللاهوتي الفائي ، وكذلك ، كما سنرى لاحقاً ، للفكر التاريخي والاجتماعي ( السوسيولوجي ) من النمط الذي قدمه وتوجه ابن خلدون .

ومما له أهمية ودلالة خاصة ان الصراع الذي دارت رحاه ، بأشكال معقدة متداخلة بين السلطة المركزية والاقطاع ، احتوى عملية النمو في النشاط الفكري التاريخي واسهم ، على نحو متوسط غير مباشر ، في بلورة وتعميق مقوماتها . كما احتوى اتجاهات الصراع المستتر احياناً والمفصح عنه احياناً اخرى بين الموقف التاريخي المثالي ( اللاهوتي الفائي ) من جهة ، وبين الموقف التاريخي والسوسيولوجي المادي ( المفهوم انطلاقاً من الاقرار بوجود تناقض اساسي في افكار ابن خلدون خصوصاً ، اي انطلاقاً من حدود ذلك الموقف التي لم يستطع ان يتجاوزها ) من جهة اخرى . وهذا يتضمن ان ذلك الصراع دار بين الموقف الاول المتحدر من ان التاريخ ظاهرة دينية خارقة ، والموقف الثاني الذي يرى ان التاريخ واقع بشري له تعييناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، القابلة للدراسة ، بوصفها كذلك .

على ذلك اذن ، تستبين امامنا ابعاد الحركة التاريخية العربية الوسطوية ، في معالمها الرئيسية العامة .

اما آفاقها فقد جرى تحديدها ، كذلك ، من خلال آفاق ذلك الصراع الاجتماعي السياسي والاقتصادي والقومي والايديولوجي بين السلطة المركزية بصفتها المحددة فوق والاقطاع ، وكذلك بين هاتين مجتمعتين أو منفردتين من طرف والتجمعات الطبقيّة الأخرى ذات التوجهات الفلاحية والرقيقية من طرف آخر .

وبالرغم من ان الغلبة الساحقة كانت في النهاية للعلاقات الاقطاعية ، فقد تمكنت الارهاصات الرأسمالية التجارية وما اقترن بآفاقها التاريخية من تحركات شعبية ( مثل انتفاضتي الزنج والقرامطة ) من أن تحتل موقعا

ملحوظاً ، بل مرموقاً في حياة المجتمع . اذ لو دققنا في مظاهر ( وآفاق ) هذه الإرهاصات ، فأننا سوف نرى أن تعبيرها ، على هذا الصعيد ، تجسد ، بصورة طريفة معقدة ، في ذلك الموقف التاريخي والسوسيولوجي ذي الملامح المناوئة للاقطاع بايديولوجيته ، ايدولوجية النخبة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، تلك التي تجسدت بصيغة شاملة ، هي صيغة الحق الخلقي الالهي .

وما ينبغي الإشارة اليه هنا هو أن الايديولوجية التي احتضنت ذلك الموقف التاريخي والسوسيولوجي ، انطوت على عناصر متعددة بخصائصها ، ولكن متشابهة من حيث ما يجمع بينها . من أهم تلك العناصر تبرز الهرطقة الدينية والعقلانية والصوفية ، والمادية العقلانية ، والمادية الالحادية . أما ما جمع بينها جميعاً فقد كمن في موقفها المناوئ لـ « السلفوية » الدينية بأساسها السياسي ، الحق الخلقي الالهي ، أولاً ، وفي توجهها التاريخي والتراثي من منطلق الطموح لخلق مجتمع بديل ، ثانياً .

أما على صعيد التكوين الاجتماعي الطبقي ، فيمكن القول بقناعة كافية ان تلك العناصر الايديولوجية كانت تمثل ، على نحو متوسط ، الطبقات والفئات الدينية والريفية ذات التوجهات التقدمية الناهضة في إطار الدولة المركزية الجديدة والوحدة إدارياً ، بأقل تقدير ( فلاحين ملاك صغار ، وفلاحين من القرى المشاعية التي ظل حق حيازة الأرض والماء بأيدي أفرادها جميعاً على نحو ما أوردناه سابقاً ، وأخيراً أرباب عمل كبار وتجار ممن امتلكوا زمام الرأسمال النقدي والرأسمال الانتاجي والرأسمال السلعي ، أي زمام « الرأسمال الصناعي » ، ضمن الحدود التي اتينا عليها في موضع سابق ) .

وليس من شك في أن تعاظم تقسيم العمل في القرنين التاسع والعاشر ، قد أسهم اسهاماً قوياً في بلورة العناصر الايديولوجية المشار اليها فوق . فلقد انفصلت الحرفة آنذاك عن الزراعة ، مقضية ، يداً بيد مع تطور الانتاج

السلمي التجاري والرأسمال النقدي واتساع العلم الطبيعي بصورة نسبية ،  
الى نشوء المدن بصفاتها مراكز اقتصادية وسياسية وثقافية زاهرة .

ذلك كله يسمح لنا بالقول ، ان التناقض الاجتماعي الاساسي الذي  
هيمن في مراحل الازدهار الاقتصادي والسياسي والاداري والثقافي لم يكن  
مجسداً بطرفين رئيسيين . بل كان ذا أطراف ثلاثة ، ارتدت أحيانا الى اثنين :  
القطاعيين المتعاطم أمرهم ، والحرفيين وأرباب العمل والتجار الكبار الذين  
كانوا أكثر الأحيان يتحولون الى شخصية واحدة ( مثلاً التاجر المالك لتجارة  
ولمجموعة من المؤسسات الحرفية الصناعية ) ، وأخيراً الفلاحين الفقراء الأحرار  
والفلاحين المتوسطي الحال . في هذه اللوحة نفتقد وجوداً كثيفاً فاعلاً للعبيد .  
وهذا ما يدعو الى القول بأن دور هؤلاء تحدد في إطار القوى الأساسية  
المتصارعة الى هذا الحد أو ذاك .

وحيث كان الأمر كذلك ، فان الواقع الايديولوجي الذي احتضن من قبل  
تلك الأطراف ، لم يكن بوسعها إلا أن يلبي احتياجاتها ويسهم ، في نفس الوقت ،  
في بلورتها واتساع دوائر نفوذها .

هذا ينطوي على مسألة هامة حتى الحدود القصوى بالنسبة الى فهم  
خصائص « الوعي الاجتماعي » ، الذي برز آنذاك بأشكاله ومظاهره المتعددة ( من  
السلفية الدينية بموقفها السياسي التيوقراطي حتى أقصى الاتجاهات المادية  
الاحادية الابتداعية « الابتداعية » بمنطلقها السياسي الديمقراطي الإنسي ) .  
تلك المسألة هي أن التناقض الاجتماعي الاساسي ، الذي اتينا على ذكره ، ظهر  
بصيغة تناقض ايديولوجي معقد ، من حيث البنية الداخلية والآفاق المستقبلية  
وبأشكال حادة في كثير من الأحوال .

ولا يخفى أن ظهور ذلك التناقض على هذا النحو يعبر ، بكثير من الطرافة  
والخصوصية ، عن غياب تلك الأشكال الحادة العميقة من تقسيم العمل الى  
فعالية ذهنية نظرية وأخرى جسدية عضلية، تلك التي نواجهها بصورة شاملة في



المجتمع العبودي ، كاليوناني القديم (١) .

ففي المجتمع العربي الوسيط ، الذي اتسم بتركيبه الاجتماعي الطبقي المائي عليه سابقاً ، لم يكن واحد من أطراف هذا التركيب وحده جائزاً على إمكانية ادلجة وضعه الاجتماعي الموضوعي ، بل كل أطرافه امتلكت هذه الإمكانية ، بما في ذلك قسم من فصائل العبيد . ومن هنا كان الحديث عن تجادل *dialektizierung* العمل والنظر أكثر مما هو عن تقاطبهما ، بعيداً عن النزعة التأملية التي تضخم النظر على حساب العمل (٢) . وهذا انطوى في ثناياه وفي نتائجه على إرهاصات جدلية ملحوظة توزعت بين عناصر أيديولوجية المعارضة الناهضة ، وفي طبيعتها الهرطقة الدينية العقلانية والصوفية ، والمادية العقلانية ، والمادية الإلحادية .

إن هذا نفسه يلقي ضوءاً على الدلالة التاريخية والنظرية لذلك العدد الكبير من الانتفاضات الشعبية ( فلاحية وعبيدية وحرفية مدينية ) ، تلك التي استطاعت أن تطرح شخصيتها الأيديولوجية المستقلة نسبياً عن الشخصية الأيديولوجية للاقطاع خصوصاً .

تأسيساً على ذلك كله نستطيع القول ، إلى حد الثقة ، بأن الموقف التاريخي والسوسيولوجي ( وكذلك التنظيري التراثي ) ، الذي مثله من المؤرخين

---

(١) كان أرسطو قد أسهم بصورة مبدئية في تنظيم تقسيم العمل هذا . فلقد كتب : ( إن رجال الخبرة يعرفون فقط الـ « بأن » أما الـ « لماذا » فلا . أما الفنانون فيعرفون الـ « لماذا » والسبب ... على العكس من ذلك يشبه العمال اليدويون أشياء معينة غير حية ... إننا نقدر من خلال ذلك الفنانين القياديين عالياً من حيث كونهم أكثر حكمة ليس لأنهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وإنما لأنهم يمتلكون « المفهوم » ويعرفون الأسباب ) . ( أرسطو : ما بعد الطبيعة - إصدار ف . باسنغ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ١٨ ، ١٩ ) .

(٢) كان مالك بن أنس يؤكد ، من موقع فهمه للنظر ( الكلام ) والعمل ، أنه لا يحب « الكلام إلا فيما تحته عمل » . ( انظر ابن عبد البر - جامع بيان العلم وفضله ، ص ١٥٥ ) . كما كان الزمخشري يعلن ، في « أطواق الذهب » : « العلم للعامل كالطر للباني والعمل للعالم كالرشا للساقى ومن لا مطر له لم يستو بناؤه ومن لا رشا له لم يرتو ظماؤه . فمن أراد أن يكون الكامل فليكن العالم العامل » .

والسوسولوجيين والمنظرين الترائيين من لم يسر ، من حيث الأساس والتوجه العام ، في ظلال العلاقات الاقطاعية المتصاعدة ، انطلق من تلك الايديولوجية المعارضة بعناصرها وتلونها المتعددة . هذا يشير الى ان الاتجاه الابداعي ( الابتداعي ) ، الذي سيختطه المناوئون لـ « السلفوية » الدينية والذي سنفصل في الحديث عنه وعن هذه الاخيرة في مكان لاحق ، هو نفسه ايضا وجد في تلك الايديولوجية قاعه العميق وشخصيته المتميزة .

سوف يستبين لنا في الفقرة التالية ان ابن خلدون ، ومن بعده تقي الدين المقرئزي ، وربما كذلك احمد بن الدلجي ( ٧٧٠ - ٨٣٨ هـ ) والقاضي ابن الازرق ( ٨٣٢ - ٨٩٦ هـ ) ، وكذلك البيروني من قبلهم ، يرفضون ، عبر الصعوبات والإشكالات التي انتصبت امامهم عائقا دون تكوين وضوح نظري علمي حازم ، التصورات التاريخية اللاهوتية الفائية ( الإعجازية ) ، التي قدمها جمع من المؤرخين والباحثين تفسيرا للتاريخ القديم ولمراحلهم . ومما سنعالجه في موضع لاحق ان تلك التصورات تندرج تحت اطار « السلفوية » الدينية ، بخلفيتها السياسية المحددة بنظرية الحق الالهي ، والنازعة ، في اساسها وبقليل او بكثير من الوضوح والوعي ، الى تعمية الحدث الاجتماعي في صيغته التاريخية والتراثية ، وإفقاده شخصيته البشرية العينية بذاتها .



ج - لقد برزت في القرن العاشر على صعيد التاريخ شخصيتان مرموقتان ، هما **البلاذري والطبري** . الاول منهما - وكان « من خاصة الخليفين المتوكل والمعتمد (١) » - يرى ، في السياق العام لتفكيره وفي جزء أساسي من أعماله وخصوصاً في « **انساب الاشراف** » ، ان التاريخ العربي الإسلامي يمثل من التاريخ العالمي موقع الصدارة ، ويمارس فيه بالتالي دور الريادة على أيدي اشراف العرب الذين قادوا الاسلام الى المراحل القصوى من تقدمه في اصقاع العالم المختلفة والمتعددة . نقول ذلك ونحن نعلم ان البلاذري في معظم ما كتب لامس كثيراً ، وأحياناً بعمق ، البنية الاجتماعية الطبقيّة للفترات التي أرخ لها . وهو في ذلك مثله مثل معظم المؤرخين العرب الاسلاميين . ولكن ما تؤكد عليه هنا هو نهجه التاريخي الذي سلك على أساسه مسلكه التاريخي . هذا النهج انطلق من « **انساب الاشراف** » ، أي من موقف نخبوي .

ولا بد من القول ، في هذا السياق ، أننا كثيراً ما نواجه ذلك التناقض بين المنهج وتطبيقه لدى أولئك المؤرخين . وإذا كنا نأخذ بذلك الرأي ، فإننا نؤكد ، في نفس الوقت ، على الأهمية الريادية الكبيرة التي أنجزها هؤلاء ، خصوصاً في حقل المعالجة الميدانية لفترات تاريخهم ، تلك المعالجة التي كانت « تنفلت » من ضوابطهم المنهجية المشار إليها .

أما الطبري ، ويمثل علماً من اعلام المؤرخين العرب ، فقد رأى في « **تاريخه** » الشهير في التاريخ العالمي تجسيدا لإرادة الله ، الذي « خلق خلقه من غير ضرورة كانت به الى خلقهم (٢) » . ذلك « **لأنه خالق الدهور والأزمان (٣)** » .

---

(١) عبد المنعم ماجد - التاريخ السياسي للدولة العربية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٤ .

(٢) تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك ، الجزء الاول ، مصر ١٩٦٧ ، ص ٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ومن هنا تتحدد مهمة وآفاق النشاط التاريخي للطبري ، حيث يعلن بوضوح :  
« أنا ذاكر في كتابي هذا من ملوك كل زمان ، من لدن ابتداء ربنا جل جلاله خلق خلقه الى حال فنائهم ، من انتهى الينا خبره ممن ابتداء الله تعالى بآلائه ونعمه فشكر نعمه ، من رسول له مرسل ، أو ملك مسلط ، أو خليفة مستخلف ..  
ومن كفر منهم نعمه فسلبه ما ابتداه به من نعمه (١) » . وبعد ذلك يحدد الطبري منتهى وغاية عمله : « ثم أنا متبع آخر ذلك كله — ان شاء الله وايد منه بعون وقوة — ذكر صحابة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأسمائهم وكناهم ومبالغ انسابهم ومبالغ أعمارهم ... ثم متبعهم ذكر من كان بعدهم من التابعين .. ثم ملحق بهم ذكر من كان بعدهم من الخلف لهم كذلك (٢) » .

هكذا يصبح « التاريخ » في تصور الطبري تجسيدا للارادة الالهية الفاعلة كيفما اتفق ووافقها ، وذلك بمنحى تحقيق الرسالات النبوية ، التي تنتهي بالرسالة المحمدية ، ليحل محلها تاريخ الصحابة والتابعين (٣) الخ ... ومن هنا نفهم الدلالة المبدئية التي ينطوي عليها عنوان كتاب الطبري الرئيسي ، اي « تاريخ الرسل والملوك (٤) » . وهو اذ يسلك تلك الطريقة ، لا يجد نفسه قادرا على الوقوف في وجه مجموعة من القصص الخرافية السخيفة التي يوردها في عمله . ذلك لأنه يجد مهمته في نقل ما أورده على لسان او كتب الآخرين دونما تدقيق نقدي : « فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشفه سامعه ، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ، ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا ، وانما أتى من قبل

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(٤) لا يغير من ذلك شيئا أن يكون عنوان هذا الكتاب قد ورد على نحو آخر ، كما جاء في ( تاريخ بغداد ، جزء ٢ ص ١٦٣ ، وكشف الظنون ، ص ٢٩٧ ) . إذ هاهنا يسمى ب « تاريخ الأمم والملوك » . نقول ، هذا لا يغير من المسألة شيئا ، لان سياق الفهم الطبري للتاريخ يظل منطلقا من موقع الأركان الثلاثة ، الله والرسل والملوك .



بعض ناقله الينا ، وانا انما ادينا ذلك على نحو ما ادي الينا (١) .

ان ذلك كله يسمح لنا ، دون ريب ، ان نطلق على الطبري ما أطلقه ابن خلدون من نقد لمعظم من سبقه من المؤرخين ، ومنهم الطبري نفسه (٢) .

الى جانب البلاذري والطبري ، نواجه في القرن العاشر الشخصية الشهيرة **المسعودي** في كتابيه الرئيسيين « مروج الذهب » و « التنبيه والاشراف » . في هذين المصنفين يطرح المسعودي التاريخ العربي الاسلامي على أساس من تسلسل الخلفاء والقواد السياسيين والعسكريين بعد ولادة ووفاة النبي محمد . وهو بذلك لا يخرج ، في نشاطه التاريخي ، عن الرؤية الفائية (٣) ، وإن كانت عنده جوانب أخرى من مسائل التاريخ ، تمثل كثيراً أو قليلاً ، مواقف مستنيرة متقدمة ، أي خارجة من دائرة ذلك التفكير اللاهوتي الفائي (٤) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨ .

(٢) انظر الشاهد الذي اوردناه سابقاً من « مقدمة » ابن خلدون . انظر كذلك ص ١٤ من نفس المصدر ، حيث يوجه ابن خلدون نقداً للطبري والثعالبي والزمخشري : « وأبعد من ذلك وأغرق في الوهم ما يتناقله المفسرون في سورة الفجر » ، مثل « الطبري والثعالبي والزمخشري وغيرهم من المفسرين » .

(٣) في هذا الإطار يكتب ، مثلاً ، ناصيف نصار ما يلي بحق : « ففي عرضه ( أي المسعودي للتاريخ العالمي ، يبدو تأثير النظرة الدينية قوياً في معالجته لمسألة بدايات الخليقة والتاريخ وفي معالجته للمرحلة الاسلامية . » ( مفهوم الأمة في نظرة المسعودي الى التاريخ - مجلة : دراسات عربية ، بيروت ١٩٧٨ ، عدد ٣ ، ص ٤٦ ) .

(٤) يكتب المستشرق كراتشوفسكي ، مشيراً الى تلك المواقف : « ومن المستحيل إنكار ما يمتاز به المسعودي من تنوع النشاط العلمي وما يتصف به من موضوعية في الحكم على ما يتعلق بالشعوب والأديان . فهو يسأل باهتمام ممثلي العقائد ويفحص بانتباه فائق كتبهم ويتعرف جيداً على آدابهم . وكان موقفه محايداً ازاء النصارى واليهود والصابئة . وفي أثناء تحريك القرامطة على بغداد اطلع المسعودي على تعاليمهم وكتبهم ، بل وحادث دعاةهم الذين رفضوا تعاليم أهل السنة وأخذوا على عاتقهم تنفيذها دون معرفة جيدة بها . وان تعدد نواحي اهتمامه لمدهش حقاً » . ( تاريخ الادب الجغرافي العربي ، القاهرة ١٩٦٣ ، القسم الاول ص ١٨٢ ) . ويبيد كراتشوفسكي ، في نفس السياق ، دهشته تجاه وجود « فكرة وحدة الشعوب السامية ( لديه ) ، وذلك قبل عهد طويل من ظهورها كنظرية علمية في أوروبا » . ( نفس المرجع والمعطيات السابقة ) .

وإذا ما انتقلنا الى القرن الحادي عشر ، التقينا ابن مسكويه ، أحد المؤرخين الذين أحدثوا صدى كبيراً على صعيد النشاط التاريخي . فلقد انطلق ، في كتابه « تجارب الأمم » ولدى دراسته التاريخ البشري ، من الاخلاق . ان التاريخ العالمي والعربي الإسلامي من ضمنه ، هو ، لدى ابن مسكويه ، تجسّد لقيم اخلاقية . وهذه الأخيرة هي ، بالدرجة الاولى وفي اساسها ، قيم منبثقة من الدين أو من الاديان الالهية كلها .

وهناك آخرون عديدون من المؤرخين والباحثين في التاريخ العربي الاسلامي آنذاك ، لم يضيفوا شيئاً أساسياً الى أولئك الذين اتينا على ذكرهم . فهؤلاء وأولئك ظلوا يتحركون ، حتى بزوغ القرن الرابع عشر ، قرن ابن خلدون ، بعيداً عن تفهم وتمثل التاريخ من موقع **حركته الداخلية** المحددة بجملة من العوامل الرئيسية والفرعية ، تلك التي نجد صيغتها الجامعة في مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان انطلاق أولئك المؤرخين من الرسائل الالهية والاخلاق الدينية وتسلسل الخلفاء والقواد الخ . . ، أي من « البنية الفوقية » للمجتمع ( الوعي الاجتماعي بأشكاله المتعددة ، والمؤسسات الاجتماعية ) ، جعلهم وهم المقدّسون أو المبجلون لتلك الرسائل أو لواحدة منها أو لواحد من أولئك الخلفاء ، ينظرون الى هذه جميعاً نظرة سلفوية ( ماضوية ) : كل ما هو لاحق عليها ، ليس الا امتداداً لها ، وليس من الضروري أن يكون مطابقاً لها كثيراً أو قليلاً .

وإذا ما حدث ذلك ، فإنه يغدو من مقتضيات الأمور أن يقوّم وضع اللاتطابق هذا بخلق أوضاع أخرى منسجمة مع الأصل . وهنا ، مرة أخرى ، يتشابك الموقف السلفوي بالموقف التاريخي المعتم عليه . فتتكون في النهاية حصيلة طريفة معقدة هي ، في واقع الحال ، ثمرة لتلك العلاقات المتشابكة والمعقدة بين السلطة المركزية بصفاتها تعبيراً عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة من طرف ، وبين الاقطاع من طرف آخر .

د - إن الموضوع الشهيرة القائلة بأن التاريخ العربي عموماً والعربي الإسلامي خصوصاً هو ، كما قدم إلينا في صورته واتجاهاته العامة من قبل أولئك المؤرخين ، تاريخ للخلفاء والقواد والأمراء والرسالات الالهية الخ . . ، تحدد في مضمونها الأساسي المعالم والآفاق الأساسية العامة للفكر التاريخي وللرؤية التراثية لدى المؤرخين المشار إليهم .

وقد تبرز بعض التحفظات على هذا الحكم الأخير . ولكنه يبقى في أساسه صحيحاً . حتى حينما يستبين لنا أن واحداً أو أكثر من واحد من أولئك المؤرخين يتعرضون ، في نشاطهم التاريخي ، للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية للطبقات الشعبية أو الطبقات السائدة أو الفئات الأخرى في المجتمع الذي يؤرخون له ، ويهتمون بها . ( وهذا الوضع نواجهه بشكل خاص ، وعلى نحو واضح وقوي ، لدى أبي جعفر بن جرير الطبري في « تاريخه » الموسوعي ) .

فالتصدي للتاريخ على أيدي أولئك المؤرخين ، وإن تعرض لتلك القضايا الأساسية من حياة صانعي التاريخ الفعليين ، فإنه يظل يمثل ، في الخط الأساسي العام ، موقفاً فرعياً خاضعاً للمنطلق الأصلي . ونعني به منطلق التاريخ للخلفاء والقواد والأنبياء وما يتصل بهم من فرق دينية أو سياسية وغيرها الخ . . ، ومن وراء هؤلاء جميعاً القدرة الالهية الخارقة وغير الخاضعة لأية علاقة سببية شرطية ولاي تعيين زماني تاريخي .

ثم ، مزيد من التدقيق في الأمور ومن استقصائها يكشفان لنا أن تعرض المؤرخين المشار إليهم لتلك القضايا الأساسية لم يكن يشكل ، بالنسبة إليهم ، منطلقاً منهجياً تاريخياً ، بقدر ما كان يؤلف جانباً غير حاسم في أهميته من جوانب المجتمع ، أخضع هو نفسه لرؤيتهم التاريخية النخبوية الإيمانية .

ولكن تلك الأخيرة ، على ما هي عليه ، لا تستثير فينا الدهشة والاستغراب أو الامتناع . ذلك لأن حصيلة النشاط التاريخي ، التي انجزها المؤرخون المنطلقون من هذه الرؤية ، تدخل ، من حيث بنيتها التاريخية وتوجهها الايديولوجي النظري والسياسي ، في دائرة البنية الفوقية للمجتمع العربي الوسيط . اما هذه البنية فقد تحددت ، في ابعادها الاساسية العامة ، من خلال التصور الاساسي للعالم لدى الطبقات السائدة آنذاك ، او بصيغة اكثر دقة ، في ضوء الصراع الايديولوجي النظري والسياسي الذي دارت رحاه بين قوى التقدم الرأسمالي التجاري المبكر ، بما في ذلك من قوى اجتماعية فلاحية ورقيقية اخرى ، من جهة ، وقوى الاقطاع من جهة اخرى .

والآن ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما سقناه مسبقاً عن طبيعة العلاقة بين القوى الاجتماعية المجسدة للعلاقات الرأسمالية التجارية والقوى الاخرى الممثلة للاقطاع ، وجدنا انفسنا ملزمين بالنظر الى حصيلة النشاط التاريخي تلك على انها ، في سياقها العام الإجمالي ، جزء من الايديولوجية الاقطاعية الهيجينة . اما وسنمنا لهذه الأخيرة بسمة « الهجانة » ، فانه ينطلق مما كنا حددناه بعملية التداخل الايديولوجي الاقطاعي الرأسمالي التجاري ذات الصيغ المتعددة ، الاقطاعية ، والرأسمالية التجارية المبكرة ، والمشاعية ، والرقيقية بدرجة ما .

من طرف آخر وانطلاقاً من عملية التداخل تلك ، يبدو كذلك صحيحاً ان الرؤية التاريخية ووجهها التنظيري الترائي ، المطروحة في كتب وتآليف المؤرخين والباحثين الممثلين للارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة ( بشكل خاص الفارابي وابن خلدون والمقرئزي كما سنرى لاحقاً ) ، كانت ، هي ايضاً ، قد عانت من عملية التداخل تلك ، بحيث انها ظلت قاصرة عن ان تكتسب شخصية متميزة مستقلة ، ومتبلورة ، وحازمة .

وقد انطلقت هذه الرؤية التاريخية ، بوجهها التنظيري الترائي ، من موقع مبين لموقع الرؤية الاولى ( الاقطاعية ) ، مخالفة إياها في تركيزها ، بصورة



خاصة على البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، وذلك بصورة تفصّل عن العلاقة بينها وبين المنحى الرئيسى العام للحركة الرأسمالية التجارية المبكرة .

فالانطلاق ، لدى استقصاء ودراسة الحدث التاريخى أو الاجتماعى ، من شخصية فريدة ممتازة ( الخليفة أو الملك أو الأمير أو النبى وما يتصل به من فرق دينية أو سياسية الخ . . ) ، خدم اجتماعياً وايدولوجياً ، فى نطاق المجتمع العربى الوسطى ، العلاقات الاقطاعية الصاعدة أولاً والمتعاضمة لاحقاً فى زعمها بحقها بالخلافة أو فى الأمانة ( نظرية الحق الالهى المقدس ) (١) .

أما « الشخصيات الأخرى » ، أى جماهير الطبقات المسودة والكادحة ( سواد الشعب ) ، فإنها لم تطرح هنا ، بالخط العام وفى أساس المسألة ، إلا باعتبارها من رعايا تلك الشخصية التى تسوسها وتقودها وتكون ، بالتالى ، مبدعة الحدث الاجتماعى وامتداده التاريخى . هذا مع الاقرار بأن تلك الجماهير مثلت « الأداة التنفيذية » ، الضحلة الوعى لذاتها ، فى صنع التاريخ .

ولقد حدث أن « الشخصية الفريدة الممتازة » ، ومن حولها ومن خلفها فصائل الاقطاع الصاعد والمستشري لاحقاً عملت ، وشاركتها فى ذلك على الصعيد النظرى أولئك المؤرخون والباحثون ، على تسويغ وجودها باسم

---

(١) هذا « الحق » يظهر ، مثلاً ، على لسان الخليفة الثالث عثمان بن عفان ( تسلم الخلافة عام ٦٥٦ ) . فحين طوب من الثائرين بأن يتخلى عن الخلافة ، اجاب إجابة الواثق : « لا أنزع قميصاً قمصنيه الله عز وجل وأكرمني به » . ( تاريخ الطبرى - تاريخ الرسل والملوك ، الجزء الرابع ، مصر ١٩٧٠ ص ٣٧٦ . انظر أيضاً : الكامل فى التاريخ لابن الأثير مصر ١٣٤٩ هـ ، ٣ ، ص ٨٥ ) . إن الطبرى ، الذى يورد ذلك القول المسند الى عثمان ، هو نفسه الذى يجد مهمته قائمة فى التأريخ للرسل والملوك والخلفاء والصحابة والتابعين وتابعي التابعين .

والحقيقة ، إن فكرة « الحق » هذه ظهرت مع تبلور الحركة الاسلامية ، وذلك فى إطار تغطية حاجتين ، النبوة كتصور دينى ، والاتجاه الأرستوقراطى الصاعد . ومن هنا كان طبيعياً أن نواجه هذه الفكرة لدى محمد ، لتتحول لاحقاً الى ركن دينى وسياسى . فقد قال محمد ، من أبى هريرة : « من أطاعنى فقد أطاع الله ، ومن يعصينى فقد عصى الله تعالى » . ( احزاب الحديث النبوى للعكبرى ، دمشق ١٩٧٧ ، ص ١٣٦ ) .

الجسور والروابط التي توحد وتوآخي بينها وبين « الأصل » الذي لا يستنفد ،  
والذي يتمثل بالعهد النبوي من التاريخ الإسلامي .

وقد عبر الإمام الفقيه مالك بن أنس ( ٩٣ - ١٧٩ هـ ) عن هذا الموقف  
بوضوح ودقة ، حيث قال : « لا يصلح امر هذه الامة إلا بما صلح به اولها » .  
إن هذا « الاول » سوف يبقى دائماً وابدأ كذلك ، اي اول ، الى درجة ان  
الحديث عن « تجاوزه » أو تأويله ، يتحول الى نوع من البدعة ، التي يتوجب  
على الأوفياء لذلك « الاول » أن يرفضوها ويدينوها إما بالسلاح - ويمثل هذا  
الموقف الحد الأقصى لعملية الرفض والإدانة تلك - وإما بالنيات ، مجسدين  
بذلك الحد الأدنى السلبي من هذه العملية .

هكذا يتضح أن الرؤية التاريخية تلك ، بوجهها النظري التراثي ، لبّت ،  
في حقيقة الامر وعلى نحو خاص ، حاجة من حاجات التراتب الإقطاعي التيوقراطي  
الهرمي . وكانت بذلك تعبيراً تاريخياً وتراثياً ( ايديولوجياً ) عنه .

انطلاقاً من تلك المعطيات ، وتأسيساً على التحليل العلمي التاريخي  
والتراثي ، لا يسعنا إلا ان نشك في صحة الراي المتسرع الذي يقدمه محمد مبارك  
على صعيد تحديد القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع والتاريخ (١) . ورفضنا  
هذا ينهض على الموضوع التالية ، وهي ان مبارك لا يأخذ بعين الاعتبار ،  
لا من بعيد ولا من قريب ، المسائل المتصلة بالتركيب الاجتماعي الطبقي  
والاقتصادي والسياسي للمجتمع البشري ، أو انه بالأحرى لا يدري ان كانت  
امثال هذه المسائل مندرجة في نطاق البحث العلمي الاجتماعي والتاريخي  
ونود هنا أن نخص بالاهتمام العلاقة بين الشخصية والطبقة الاجتماعية ، بين  
الطبقة والامة ، بين الطبقة والفئة الاجتماعية ) .

---

(١) « أما مايقال من أن التاريخ المدون هو تاريخ الملوك والرؤساء فلا ينطبق على تاريخنا  
ولو انطبق على كثير من تواريخ الأمم ... وإذا كان قد حصل هذا ففي العصور المتأخرة » . ( من  
كتاب « كيف تكتب تاريخنا القومي » ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٨٠ ) .

ان مفهوم « الشخصية الفذة » ، الذي يشكل ، من حيث الاساس ، حجر الزاوية في بناء التاريخ الاقطاعي ، يستبدل بمفهوم آخر من قبل مؤرخي المنحى الراسمالي التجاري المبكر في العصر العربي الوسيط ، الا وهو « الجماعة » او « الكل » في إطار شطائر الراسمالية التجارية ، وعلى وجه الخصوص في المراحل الاولى من تكونها وتبلورها . إذ ان السيادة هنا ليست في حوزة واحد من افرادها ، وإنما المجموع يسهم ، على نحو أو آخر ، في تجسيدها . ونقصد بذلك ان « الكلي » في إطار تلك الطبقة يمتلك مفاتيح التجارة والاقتصاد والعلم عموماً (١) .

والحقيقة ، انه بالرغم من الحذر الذي ينبغي على الباحث ان يبديه تجاه ما سميناه بـ « الإرهاصات الراسمالية التجارية المبكرة » ، فإنه يجد نفسه ، تحت ضغط المعطيات التاريخية وسياقها العام ، مدعواً الى ان يأخذ بالحسبان واقع العلاقة الجدلية بين السلطة المركزية والاقطاع . وقد سبق ان تحدثنا عنها بصفاتها علاقة بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح والآفاق الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية أولاً ، وفي اشتراطها وجود ذينك الطرفين في علاقة تضافية ثانياً . أي على اساس ان الواحد منهما لا يكتسب وجوده ، من حيث هو كذلك ، إلا من خلال وجود الآخر ، ايضاً من حيث هو كذلك .

والجدير بالذكر ان هذه الرؤية التاريخية لم تتكون فجأة وبدون مقدمات . ومثل هذه المقدمات نستطيع ان نتقصاها ، بمعنى ما ، في الجهود التي انجزها

---

(١) ينبغي ان ننبه هنا الى ان مفهوم « الجماعة » في الفقه الاسلامي لا يتصل بنظيره الذي نطرحه في هذا الحقل . ذلك انه يرى اساسه النظري الايديولوجي في الهرمية السلفية الدينية ، وعلى رأسها الواحد الاحد ، الفرد الصمد . في حين ينهض المفهوم الآخر على النظر الى المجتمع من حيث هو عملية مشروطة بجملة واسعة متعددة من الانشطة والفعاليات . وهذا الكلام يبقى صحيحاً ، حتى حينما يظل ماثلاً في اذهاننا ان هذه الأخيرة ظل ينظر اليها من قبل الكثير من ممثلي الرؤية التاريخية الاقطاعية على انها تستند ، نظرياً ، أي على نحو غير تطبيقي عملي وبصورة أو بأخرى ، الى تلك الهرمية .

جمع من المفكرين والمؤرخين ، منهم بعض أولئك الذين أتينا على ذكرهم .

وقد يبدو أن في هذا القول تناقضاً منطقياً مع ما طرحناه سابقاً .  
ولكن هذا « التناقض » يغدو قابلاً للتجاوز ، حالما نستعيد واقع العلاقة التضائية المعقدة بين السلطة المركزية والقطاع ، تلك التي خلقت في ثناياها إشكالات وصعوبات أمام كلتا الرؤيتين التاريخيتين ، اللاهوتية الفائية ( الاقطاعية التيوقراطية ) ، والتاريخية الاجتماعية ( السوسيولوجية ) التي تمثلها الرأسمالية التجارية المبكرة ، على حد سواء . وهذا ما يسمح لنا بالقول بأن الواحدة منهما لم تستطع أن تحقق شخصية مستقلة عن الأخرى ومتميزة وحازمة ، على نحو عميق ، في توجهها التاريخي والايديولوجي .

فهاتان الرؤيتان حملتا في داخلهما حصيلة ذلك التداخل ، تلك الحصيلة التي انعكست ، كذلك ، في الصعوبات التي أسهمت في إعاقة وكبح عملية تبلور التناقض والصراع بينهما . ومما لا شك فيه أنه كان لهيمنة العقيدة الدينية آنذاك دورها الملحوظ في إرغام الرؤية الثانية على أن تجد لنفسها مسوغاً ، بل أكاد أقول ، منطلقاً في تلك العقيدة نفسها . هذا بالرغم من طبيعة النتائج المختلفة بل المتناقضة والمتصارعة مع ذلك المنطلق والمسوغ العقيدي الديني أولاً ، وبالرغم من الاختلاف البين والعميق في الأداة الايديولوجية ، التي قادت الى تلك النتائج ثانياً .

وقد يبدو ضرورياً أن نشير الى أن ذلك المسوغ وهذا المنطلق الديني العقيدي أخذوا وتمثلاً واجتهد في فهمهما ، على أيدي أصحاب الرؤية التاريخية الأولى ، على نحو مناقض للنحو الذي أخذت به الرؤية الثانية . ومع الاقرار بالكيان المستقل نسبياً لهذا الوضع المعقد بصورة مذهلة ، فإننا نستطيع استقصاء خلفيته في نمط العلاقات الاجتماعية الطبقيّة وفي البنية السياسية والايديولوجية للمجتمع العربي الوسطوي ، تلك التي كنا قد أتينا فيما سبق على ملامحها الأساسية الإجمالية .



هـ - ان الفيلسوف أبا نصر الفارابي ( من القرن العاشر ) يجسد مرحلة خصبة من مراحل تكوين وبلورة الرؤية التاريخية والسوسيولوجية النازعة ، بأشكال جنينية وفي ظل المظاهر الرأسمالية التجارية المبكرة ، الى اكتشاف ، او على الأقل استبصار قوانين التطور الاجتماعية . فلقد استطاع ، بصورة يشوبها الغموض والايجاز ، الاقترب حثيثاً من الحركة الاجتماعية في مفاصلها الأكثر حسماً ، تلك التي تتمثل في العوامل الاجتماعية والاقتصادية . فهو ، في هذا السياق ، يمثل - خصوصاً في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » - أحد الروافد الرئيسية الفاعلة التي أسهمت في صياغة الفكر الخلدوني في ملامحه الأولية (١) .

بيد ان الفارابي لا يبقى على انسجام مع نفسه ، حين يحاول « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، أفلاطون وأرسطو . فهذه المحاولة لا يمكن وضعها في علاقة انسجام مع طموحه الحثيث ذاك الى اكتشاف او استبصار تلك العوامل

---

(١) الفارابي يميز بين نوعين من الفعالية الانسانية ، واحدة طبيعية فطرية ، واخرى اجتماعية إرادية : « إن أجزاء المدينة مفلطرون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدهم بل بالملكات الإرادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها » . ( آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٨٠ ) .

في هذا النص يشير الفارابي ، بصورة أولية ، الى أن الحياة الانسانية وتعدد أنماطها مرهونة بعوامل اجتماعية واقتصادية . وهذه الأخيرة تمثل حصيلة نمو وتطور اجتماعي تاريخي تكتسب عبره أشكالاً متصاعدة من التقدم . وهذا يعني ، بمقتضى منطوق الفارابي ، أن « الصناعات وما شاكلها » ، أي انتاج الحياة المادية ، تمثل القاع العميق للحياة البشرية التي تحصل بـ « الملكات الإرادية » ، أي بالفعل الاجتماعي القاصد .

هذا الكشف الكبير الجنيني للفارابي سنواجه تعميقاً هائلاً له على يد ابن خلدون فيما يسميه « أسلوب المعاش الانساني » .

الاجتماعية والاقتصادية . إذ هاهنا تلح عليه الرغبة في رصد واكتشاف الواقع التاريخي العيني . أما في محاولته ( مغامرته ) تلك ، فإنه ينطلق من حقيقة فلسفية « مطلقة » مزعومة ، يريد لها أن تتجلى في آراء المفكرين ( الفلاسفة ) العظام بأشكال مختلفة ، ووفق طريقة كل واحد منهم ، ولكن دونما تغيير في « جوهرها » .

إن هذا الموقف الميتافيزيقي ( اللاجذلي ) جعل الفارابي ينكر القول بوجود اختلاف أساسي بين أفلاطون وأرسطو . أما الحصيلة البينة التي تفرض نفسها هنا ، فهي إقرار الفارابي بوجود حقيقة أولى لا يمكن تجاوزها . وحتى إذا بدا أن هنالك إمكانية لتجاوزها ، فإن هذا التجاوز لا يسعه إلا أن يكون شكلياً . وذلك يعني أن « الوحدة » هي الحق ، بينما « التمايز » و « الاختلاف » ليسا إلا وهماء .

على هذا الصعيد ، ومرة أخرى ، نشهد تشابكاً في الموقفين ، التاريخي والتراثي ، وتداخل بينهما . إذ حين يتحدث الفارابي عن الواقع الاجتماعي العيني نجده ، بصورة إجمالية وضمنية ، ملتزماً بموقف تاريخي مطلق من الوجود النوعي للحدث التاريخي ، أي من تباين وتعدد وتحول المجتمعات تبعاً لتباين وتعدد وتحول العلاقات الاجتماعية الانتاجية وسياقها السياسي ، « الإرادي التدبري » . ولكنه حالما يترك هذا الصعيد من المسألة ، يعود ليلح على وجود تلك الحقيقة الأصلية المطلقة ، التي عليه أن يعود إليها كلما اقتضت الحاجة النظرية أو التطبيقية . ولكنه إذ يفعل ذلك ، لا يدرك أن الحقيقة هي كذلك ، بقدر ما تتجسد عينياً ونوعياً .

على ذلك الطريق لم يتح للفارابي أن يصل الى موقف دقيق يستوعب ، في آن واحد ، قضيتي القديم ( الماضي ) والجديد ( الراهن ) ، والعلاقة القائمة ، على نحو أو آخر ، بينهما . لقد ردت الثاني الى الأول رداً كاملاً ، علماً أن موقف الفارابي من القديم ( زمانياً ) — وهو الحقيقة الفلسفية المطلقة — تحدد وصيغ ، بمعنى ما ، من عصره الراهن .

وفي واقع الامر ، إن ذلك التشابك والتداخل بين الموقفين الفارابين ، التاريخي والتراثي ، نستطيع أن نلامس بذوره « اللامرئية » أحياناً ، إذا عدنا الى سياق العلاقة بين السلطة المركزية والإقطاع ، التي بحثنا فيها سابقاً . إذ نجد في ضوء ذلك أنه يمثل تعبيراً طريفاً عن عصر الفارابي المعقد وذو الجوانب المتعددة المتداخلة ، والمتربة بالاحتمالات والتوقعات .

وربما كان من الناقل أن نقول بأن تذكيرنا بتلك العلاقة لا يعني أننا نشق منها ، على نحو ميكانيكي مبتذل ، ذينك التداخل والتشابك . المسألة تدور هنا حول ترابط جدلي متوسط ، يأخذ بعين الاعتبار الأولوية الوجودية ( الأنطولوجية ) للعلاقة بين طرفي الصراع المومي إليهما فوق أولاً ، والاستقلالية المعرفية النسبية لموقف الفارابي ، التاريخي والتراثي ، تجاه هذا الصراع ثانياً .

في هذا المنعطف من المسألة نود أن نقرر بأن الفارابي من المسهمين العظام في تكوين الرؤية التاريخية المستنيرة ، التي بلورها لاحقاً ابن خلدون ومثلت في حينه مؤشراً تراثياً عميق الدلالة لنظرية « المادية التاريخية » الماركسية لاحقاً . كما يتعين علينا ، ثانياً ، الإشارة الى أنه ( الفارابي ) حرص على التفكير في مسألة العلاقة بين الماضي والحاضر ، وبين النحن والغير ، تلك العلاقة التي تبلورت في مرحلة تالية على يدي ابن رشد . وإذا كنا قد اقررنا ذينك الأمرين ، فإن الفارابي نفسه لم يعد يمثل حصيلة عصره فحسب ، وإنما يبرز بوصفه امتداداً جديلاً تراثياً لمجموعة من الأفكار التي نشأت وتبلورت في سياق الصراع الاجتماعي المتنامي بين الإقطاع وعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، ومن حيث هي تعبير فاعل عن ثقافة عقلانية مستنيرة ناهضة .

ونستطيع أن نستعرض الكثير من تلك الأفكار ، بدءاً من المراحل الأولى لنشوء الفكر العربي الاسلامي ، بل وقبله . وسوف نفعل ذلك في إطار هذه الفقرة .

والآن ، حين نصل الى ابن رشد ( من القرن الثاني عشر ) ، فأننا نجد أنفسنا أمام مفكر تمكن من صوغ علاقة « النحن » بـ « الغير » على نحو

عميق ومحرض ، في حينه ، حتى الحدود القصوى على استكمال ابعادها من موقع جدلي تاريخي تراثي فقد أعلن بوضوح موجته الى عالم كانت تسوده اكثر فاكثر قوى التعصب السلفوي الوثوقي : « فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة (١) » .

لقد أثار ابن رشد ، في موقفه ذاك ، مسألة عقدية ، ما زالت أصدائها ومظاهرها المستجدة تفرض نفسها على الفكر المعاصر في الوطن العربي ، كما في معظم اصقاع العالم . وفي الحين الذي نسمح فيه لانفسنا الإعلان بأن ابن رشد لخص في رأيه ، المشار اليه ، المعالم الجوهرية للتجربة البشرية العلمية على صعيد العلاقة بين « نحن » - الثقافة القومية - من طرف ، و « الغير » - الثقافة الاجنبية العالمية - من طرف آخر ، فاننا نشير الى ان هذا قد حدث ضمن مواجهة ومجابهة مباشرة لأصحاب النزعات الثلاث ، السلفوية الدينية الوثوقية ( الماضوية ) ، والعصوية العدمية ( المتفرنجة ) ، والتلفيقية اللامبدئية ، الحائرة .

فنحن ، حسب ابن رشد ، مخوّلون بأن نأخذ من « الغير » كل ما يستطيع تلبية احتياجاتنا تلبية حقيقية ، غير مصطنعة ، وغير زائفة ، بغض النظر عن مصادر ذلك . وحيث نفعل هذا ، تكون قد أبعداً انفسنا عن الوقوع في أي شكل من الاحراجات ومركبات النقص الحضارية ، وعن أن نضع انفسنا في موضع الاتهام من قبل أولئك السلفويين ، وكذلك دون أن نقحم في متاهات الغربة والاغتراب والحذر والارتياح تجاه تيار الحياة المعاصرة الدافقة .

اما السبب الكامن وراء هذه الثقة بالذات المتبصرة المستنيرة ، فهو ،

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، مصر ١٢١٩ هـ ، ص ٤ .



وفق السياق الرشدي ، اننا ننطلق من الحقيقة والصدق العربي ، متخطين في ذلك التحيز العقيدي الوثوقي لطرف من الاطراف .

ومما له أهمية بالغة هنا ذلك الموقف المنهجي الرشدي من المسألة الثقافية التراثية ، الذي يتصل اشد الاتصال بموقفه النظري والمنهجي العام . هذا الأمر ينطوي ، في أساسه ، على مادية ابن رشد الفلسفية أولاً ، تلك التي تبرز بصيغة وحدة وجود (١) . كما ينطوي على علمانيته ثانياً ، تلك التي تتضح على نحو دقيق وصريح في طرحه للعلاقة بين الحكمة والشرعية . وينطوي ثالثاً وأخيراً ، على تقدميته الاجتماعية السياسية ، تلك التي تبرز في تأييده لمبدأ الملكية العامة للثروة الاجتماعية (٢) . واذا كنا أوردنا الفكرة الأخيرة ، فانه لاتغيب عن ذهننا إمكانية نشوء الوهم بأن ابن رشد يميز بين العامة والخاصة تمييزاً يقود الى تلبيسه لبوس الارستقراطية الفكرية .

يكفي هنا ، لكي نضيء أبعاد القول الذي أوردناه عنه فوق ، أن نتبعه بقول آخر له يتسم بحسم فكري دقيق وجريء : « يا قوم اني لست أقول أن حكمتكم هذه الالهية أمر باطل ولكن أقول اني حكيم بحكمة انسانية (٣) » .

فهو هنا ، كما في المواقف السابقة ، يبرز مدافعاً عميق الفهم عن العلمانية والعلمية . فبعد أن يسحب خطاً فاصلاً بين الفلسفة والدين ، بين العلم والايمان معلناً ، على نحو ضمني ، المجتمع اللاديني ، أي المجتمع القائم بما هو كذلك على علاقات دنيوية عامة ، انه بعد أن يفعل ذلك ، يتفرغ لتعميق الشطر الذي تبناه ( أي الفلسفة والعلم ) ، ليصل الى ذروة التفكير الإنسي

---

(١) انظر كتابنا : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، الفصل الخاص بابن رشد ، دار دمشق ، دمشق ١٩٧٠ .

(٢) انظر شرح ابن رشد لـ « جمهورية افلاطون » الفصل الثاني ، الجزء الاول من الكتاب الخامس ، طبعة روزنتال ، ص ١٧١ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الحس والمحسوس ، ضمن كتاب النفس ص ٢٢٤ ، القاهرة ١٩٥٤ .

في عصره . وهذا الامر يكتسب مزيداً من الإفصاح والتماسك ، حيثما نأخذ بالحسبان نظريته حول « العقل الفعال » ، التي تظهره ديموقراطياً واحداً للدعاة العظام للمساواة في حيازة العقل – إضافة للمساواة في حيازة الخيرات الاجتماعية المادية .

لقد أحاط ابن رشد ، في مواقفه تلك ، احاطة بالغة الأهمية بمبدأ الإبداع ( الابتداع ) الانساني ، وذلك عبر ممارسته هو نفسه هذا المبدأ ، رغم الحراب التي وجهت الى صدره من حماة ودعاة وأدوات السلفية المتزمتين المحافظين (١) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لا يسعنا إلا أن نرى في ابن رشد ، بمواقفه الموحدة تلك ، وخصوصاً في رؤيته للعلاقة بين التراث القومي الخاص والعالمي العام ، وجهاً أساسياً عميقاً من تراثنا العربي التقدمي والناضج . كما نعتبر أنفسنا الوارثين الشرعيين له ، في الموقف ذاته ، بصفته إرهاباً على طريق تنهيج جدلي تاريخي تراثي للقضية المطروحة .

بيد أننا ، كما سيتضح لاحقاً على نحو أكثر تفصيلاً ، سوف نكتشف من مواقع النظرية التراثية المقترحة هنا ، أن ابن رشد وأمثاله في التاريخ العربي الفكري ، لم يكن في مستطاعهم استجلاء كل الأبعاد الرئيسية للقضية التراثية ، وإن تمكنوا ، وهو في طبيعتهم ، من تحقيق تقدم مرموق في هذا السبيل . فالانطلاق من عنصري « الحقيقة » و « الصدق المعرفي » سوف نجده قاصراً عن تغطية المسألة المطروحة ، حالما نأخذ بعين الاعتبار أنه هو نفسه بحاجة الى أن نرده الى المنطلق الأكثر جوهرية وشمولاً وعمومية في هذا الإطار ، ذلك الذي سنطلق عليه لاحقاً مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » . فهذا يمثل ،

---

(١) يحدثنا محي الدين بن العربي ، الذي عاصر ابن رشد ، أنه شاهد جنازة ابن رشد الذي مات في مراكش عام ١١٩٨ ، وحضر نقل الجثة الى مسقط رأسه قرطبة على إحدى الدواب . وكان التابوت قد وضع في جانب ووضعت الجثة في الجانب الآخر ، وذلك من أجل الحفاظ على التوازن ! ( انظر حول ذلك : فرح انطون – ابن رشد وفلسفته ، الاسكندرية ١٩٠٣ ، ص ٢٢ ) .

على صعيد القضية التراثية ، معادلاً للمصطلح السوسيولوجي والاقتصادي والايديولوجي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

وقد قلنا أن ذلك المصطلح الأول أكثر جوهرية وشمولاً وعمومية من المصطلح الرشدي ، لأنه يندرج فيه ليس فقط مثل ذلك التوجه التراثي الثقافي في فهم العلاقة بين « النحن » و « الغير » ، وإنما كذلك توجه من نوع آخر يحدده وضع القوة أو القوى الاجتماعية من مواقع التقدم الاجتماعي أو المحافظة والرجعية الاجتماعية . ضمن هذا السياق وعلى أساس من ذلك ، نجد أن الانطلاق من مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » يتضمن كلا الإحتمالين ، الالتزام بـ « الحقيقة والصدق المعرفي » ، وكذلك اللجوء إلى التسويغ والتزييف الايديولوجي . وذلك حسب المواقع الاجتماعية والتوجهات الايديولوجية الكامنة وراء ذاك النشاط .

والجدير بالاهتمام أن ابن رشد حين يطالبنا بأن ننهل من منجزات « الغير » الفكرية وسواها ، فإنه لا يكون قد عبأنا بتوجه يبعدنا عن مركبات النقص والاحراجات الاجتماعية والنظرية ، التي يمكن أن تنشأ في أوضاع غير متوازنة وغير متماسكة ، فحسب . إنه يكون كذلك - وهذا هو الأساسي في القضية - قد أغنى حقيقته الخاصة المنطلقة والمنحدرة ، من حيث الأساس ، من قضايا ومشكلات واحتياجات واقع « الراهن - الخاص » في ترابطه واتصاله ، إلى هذه الدرجة أو تلك ، بواقع « الاغيار - العام » .

تأسيساً على ذلك ، نصل إلى فكرة لها أهمية عظمى في فهم موقف ابن رشد التراثي ، أولاً ، وفي استكشاف الظاهرة الرشدية نفسها في التاريخ الفكري العربي والعالمي ثانياً . تلك الفكرة تكمن في أن ابن رشد يمثل عصره ، العصر الرشدي ، وفي أنه هو نفسه الذي استطاع ، عبر موقفه التنهيجي التراثي ذاك ، أن ينظر لهذا العصر على نحو يكاد يلامس ملامسة عميقة التوجه الجدلي التاريخي التراثي .

لم يردّ ابن رشد في تنهيجه التراثي على معاصريه فحسب من المكابرين

المنكرين عليه تأثره بالفكر اليوناني عموماً ، والارسطي خصوصاً ، أو الملتبس عليهم هذا التأثير ( مثل ابن سبعين - مات عام ١٢٧٠ م (١) ، وإنما كذلك على اللاحقين من دعاة الفكر ، المركزوي الأوربي ( مثل ارنست رينان (٢) ، أو الفكر الديني الوثوقي في الوطن العربي راهناً ( مثل علي سامي النشار (٣) . إن غياب الرؤية الجدلية التاريخية التراثية عن أذهان أولئك ، جعلهم يعتقدون أن ابن رشد لم يكن أكثر من شارح وناقل للفلسفة الإغريقية إلى أوروبا بلغة عربية ، وأن « الحضارة العربية الوسيطة » ، بأركانها وآفاقها المتناقضة الخصبة ، بما في ذلك أوجهها الفكرية العقلية والمادية الهرطقية ، ليست إلا زعماء زائفاً . إذ الموجود ، في هذه الحال وبمقتضى ذلك التصور ، ليست هذه الأخيرة ، وإنما حضارة يونانية نقلها العرب الوسطيون إلى أوروبا بلغتهم العربية . بذلك ، أي بنتاج ابن رشد الفلسفي وبنتهيجه للعلاقة بين « نحن » و « الغير » ، على ما في ذلك من قصور أشرنا إليه ، وضع هذا المفكر الكبير ، ضمناً ، حداً للوهم الذي اتسع أكثر فأكثر حول الأفكار « المستوردة » أو « الدخيلة » .

وفي الحين الذي نرى فيه ، أخيراً ، أن توجه ابن رشد ، في فهمه للعلاقة بين « نحن » و « الغير » ، لم يتحدد ، في أساسه ومن حيث هو لا يدري ، لا من « الغير » ولا من « الماضي » ولا من « الصدق المعرفي والحقيقة » عموماً ، وإنما من « راهنه » هو ، وحيث أنه ، بالتالي ، قد نفذ إلى الماضي وإلى الغير على ضوء ما يمليه راهنه ، ضمن عملية تمثل جدلية حقيقية ، غير مصطنعة أو تعسفية مبتذلة ، فإنه يبقى ضرورياً أن تؤكد على أن الموقف الرشدي ذاك ذو دلالة هامة بالنسبة إلى البحث التراثي العلمي المعاصر في الوطن العربي .

---

(١) انظر ما أورده ماسينيون عن ابن سبعين ضد ابن رشد في « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » .

(٢) في كتابه « ابن رشد » ، القاهرة ١٩٥٧ ، مثلاً ص ٢٢ .

(٣) في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، ص ٢٤ .



أما تلك الأهمية فتندرج في نطاق امكانية استلهاام ذلك الموقف الرشدي وتبني اوجه منه وفق احتياجات ومسوغات ومقتضيات البحث العلمي التراثي والتاريخي في المرحلة العربية والعالمية الراهنة . ذلك أن هذا البحث العلمي التراثي يجد احدى مهماته العامة والرئيسية في اكتشاف « الجسور » بين التراث الفكري العربي ، في مجموع عناصره التقديمية المستنيرة أو المحرصة على التقدم ، من طرف ، وبين النظرية الماركسية في أركانها الثلاثة ( الاقتصاد السياسي والاشتراكية العلمية والفلسفة المادية الجدلية التاريخية ) والفكر الليبرالي المادي ، والعقلاني، والجدلي ، الذي تكون في اطار الثورات البورجوازية في اوربا ، من طرف آخر . كما يجد مهمته الخاصة في استقصاء نقاط التواصل المعرفي والايديولوجي بينه ، أي بين النظرية التراثية المقترحة هنا ( الجدلية التاريخية التراثية ) من جهة ، ونظائر ذلك الموقف الرشدي من العلاقة بين « النحن » و « الغير » - وهو موقف له مساسه المباشر بمسائل التنظير والتقويم التراثيين - من جهة أخرى .

بيد أن تينك المهمتين تنحلان وترتدان الى مهمة واحدة ، حالما نأخذ بالحسبان أن النظرية التراثية المقترحة تنظر الى هذه المسألة من موقعين ، كلاهما ينحدر من الواقع الراهن . الأول منهما هو موقع مستوى وشرائط وقواعد البحث العلمي الدقيق ، أما الثاني فهو موقع الاحتياجات والافاق الايديولوجية المستقبلية الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » . بصيغة أخرى، إنها ( أي تلك المهمة الواحدة ) تنطلق من موقع نظري معرفي وآخر ايديولوجي ( نفعي فئوي أو طبقي أو قومي ) ، يجدان ، في حصيلة الأمر وفي أساسه ، وحدتهما العميقة في شخص هذه النظرية المقترحة ( وسنعود الى هذه المسألة ثانية في القسم الأخير من هذا الكتاب ) .

و - هاهنا نقف أمام جانب آخر من المسألة ، متصل بالجذور التاريخية للموقف الرشدي . فليس من شك في أن هذا الموقف ، الذي تحدثنا عنه واعتبرناه الصورة التراثية النظرية ( التنهيجية ) للارهاصات الرأسمالية التجارية في المجتمع العربي الوسيط ، يمثل ، في نطاقه ، حصيلة متقدمة لتطور يرجع الى مراحل سابقة مديدة . وهذه يمكن العودة بها الى السنوات الأولى من المرحلة العربية الإسلامية ، حيث أخذت مواجهة « الآخرين » تفرض نفسها أكثر فأكثر على مقتحمي العالم الجدد . بل باستطاعتنا تقصي هذه المسألة من جانب آخر لها ، وهو تأثير الإسلام نفسه ، في بنيته الأيديولوجية وبحدود مختلفة ، باليهودية والمسيحية وبالفكر الكلاسيكي الهندي واليوناني والفارسي .

ومن الأهمية بمكان أن نشير الى أن « التأثير » لا يعني هنا تبني أو استلهاً هذا أو ذاك من عناصر تلك الأديان والأنساق الفكرية وصهرها في الشخصية الذاتية فحسب ، وإنما يتضمن ، كذلك ، أخذ مواقف المناوأة والخصومة ، أو التحفظ ، أو التقويم منها . وبطبيعة الحال ، حين تكتسب المسألة طابع فرض وقسر ، فإنها تتوقف عن كونها « تأثيراً » ، لتدخل في عداد « غزو ثقافي » . هذا مع الإشارة الى أن هذا الأخير نفسه لا يستطيع أن يحقق أبعاده إلا على أساس من أخذ « المرحلة القومية المهيمنة » بعين الاعتبار ، تلك التي تخضع لذلك الغزو ، أي على أساس من قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » .

هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى فإن الإسلام يقر إقراراً قاصداً واضحاً بأنه هو نفسه يمثل استمراراً لما سبقه من أديان . بالرغم من أن هذا الإقرار لا يشكل إلا وجهاً ظاهرياً للمسألة ومخالفاً لموقفه الأساسي . ففي القرآن

نقرا : « إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » (١) . كما تواجهنا الآية التالية عن المسيح : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم » (٢) . ومحمد يقول : « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » . والاسلام ، في هذا الموقف ، يشكل الوارث للأديان السابقة ، التي تعلن ، بدورها كذلك ، انها تتمم ما جاء قبلها من أديان . إذ على لسان المسيح نقرا : « لا تظنوا اني جئت لأنقض الناموس أو الانبياء ما جئت لأنقض بل لأكمل » (٣) .

ولا شك اننا هنا امام ضرورة التاكيد على مسألة ذات أهمية خاصة ، أهملت بالأصل وعلى نحو يدعو للدهشة من قبل معظم الباحثين العرب في بحوثهم العلمية ، تلك هي غياب وحدة تاريخهم وتراثهم القومي القائمة على اساس التعدد والتناقض والصراع . فهؤلاء يتحدثون عن تاريخ وتراث المنطقة العربية ، دون أن يدرجوا في هذا الاطار ، عمليا ، التاريخ والتراث المصري القديم والاكادي والبابلي والعموري والكنعاني والفينيقي والعبراني والآرامي والعربي الجنوبي والنبطي والتدمري والمسيحي .

ذلك الحكم صحيح ، من حيث الاساس ، حتى في حال إقرار أولئك الباحثين بوجود تلك الوحدة . إذ أن مثل هذا الاقرار لا يخرج عن دائرة موقف نظري يفتقد الملامح الواضحة المتناسكة ، أو حماسة عاطفية قومية أو سياسية أو دينية أو إنسية . ولا شك أن أحد الأسباب الذاتية الرئيسية الكامنة وراء هذا الوضع يقوم على غياب الدراسات التاريخية والتراثية المتصلة بهذا الحقل ، التي تسمح بالوصول الى تعميمات علمية ، تعمل هي بدورها على إثارة وتنشيط وإبراز فكرة الوحدة التاريخية والتراثية والقومية تلك . ويبدو أن هذا السبب يتحول الى نتيجة في سياق الانطلاق من أن التراث والتاريخ الاسلامي - وهو جزء من تلك الوحدة - استطاع أن يصهر ، في حينه ، كل أو معظم أطراف تلك الوحدة في بوتقته الخاصة المتميزة نسبيا .

---

(١) سورة الاعلى ، آية ١٨ - ١٩ .

(٢) القرآن ، سورة النساء ، آية ١٧١ .

(٣) إنجيل متى ٥ : ١٧ - ١٩ .

ولا بدّ من القول هنا بأن بعض من تصدى لمكونات تلك الوحدة يقع في تناقض بين تأكيده على كونها متأثرة ومؤثرة في إطار هذه الأخيرة من طرف ، وبين انطلاقه من الاعتقاد بأنها نسيج ذاتها من طرف آخر . هذا الموقف يتصل بالاديان المعنية هنا ، اليهودية والمسيحية والإسلام .

فالقرآن ، مثلاً ، يعلن بوضوح : « ان الدين عند الله الاسلام » (١) . فهنا تأكيد ضمنى على ان الاسلام يشكل نسيج ذاته ووحده ، وعلى ان تواصل « تراثياً » بينه وبين ما سبقه من اديان غير قائم . هذا إذا استخدمنا هنا تعبير « تراثياً » ، ذلك لأن الدين ، من حيث هو كذلك ، لا يتأخى مع الفهم التراثي ( والتاريخي ) للمسألة . والتصور الذي ينطلق منه في هذا الحال هو « النشور » في نطاق الأصل ، و البدء المطلق . وسنعود الى هذا الجانب الآخر من المسألة في إطار الحديث عن « السلفية » .

ولكن يبقى ذا أهمية ان نشير الى ان وجود امكانية فهم تراثي تاريخي للمسألة في حقل الإسلام ، يشكل اساس الاعتراف بوجود بعض الجسور التي تربط بينه وبين ما سبقه من اديان . وهذا الوضع فتح ، بدوره وبالعلاقة مع عناصر التحريض على النظر والتأويل والاجتهاد العقلي ، أبواباً ليست ضيقة أمام تلك الارهاصات الأولى ، التي هيأت أرضاً خصبة للموقف الرشدي من العلاقة بين « نحن » و « الغير » .

فانطلاقاً من القول المحمدي : « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، تتناثر تلك الأقوال الماثورة والتوجيهات النظرية والعملية التي طرحها سياسيون وفقهاء وشعراء ومفكرون ، متصدّين فيها لهذه المسألة .

فعلي بن ابي طالب يدعو الى ان « الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق » . وحين ينشد الشاعر ابو تمام ( في الثلث الأخير من القرن الثاني للهجرة ) :

وطول مقام المرء في الحيّ مخلّقٌ      لديباجيته فاغترب تتجدد

---

(١) القرآن - سورة آل عمران ، آية ١٩ .



فإنه يكون قد وضع أمامه مهمة « التجديد الذاتي » عبر الالتقاء بالغير من الشعوب والأمم . وحقيقته الخاصة لم تعد تمثل بعبء مطلقاً ، بل إنها كذلك ، أي حقيقة ، لأنها تبحث عن علائقها مع حقائق الآخرين .

أما مالك بن أنس فقد كان من التواضع العلمي ما دفعه إلى القول بوضوح : « من قال لا أدري فقد أفتى » . علماً أن هذا القول يتصل بوشيجة ما مع رأي مالك حول العلاقة بين الحاضر والماضي ، والذي أوردناه من قبل . والوشيجة تقوم هنا على أن تعبير « لا أدري » يمكن رده إلى مصادرة « المرید الوحيد » ، الذي هو الله ، والذي كل شيء بيده ، بما في ذلك « العلم » .

والتعبير العميق الناضج عن فهم العلاقة بين « الآخرين » و « نحن » يجسده ، بحق ، المعتزلة ، الذين لم يتوانوا عن أن يعلنوا ، في موقف مناوئ لـ « أهل السنة » الأخذين بسلفية سمعية ، عن أن « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ... ( بينما ) قال أهل السنة : الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل » (١) .

وبهذا فإن الوحدة الجدلية بين الواقع والفكر انتصرت على وهم لجسم الواقع المتجدد في أسار فكر منصرم . ومن هنا ، كان للمعتزلة دور ريادي في إرساء وبلورة الاتجاه العقلي الجدلي . مع الإشارة إلى أن هذا الدور إرتطم بحدوده ، حدود النوسان بين وثوقية عقيدية وابتداعية مستنيرة تمثلت بمجموعة من المفكرين ، أمثال أبي عيسى الوراق وابن الراوندي وأبي بكر الرازي .

وليس من شك في أن المعتزلة ، في موقفهم العقلي المستنير الإجمالي ، مهدوا بعمق للموقف الرشدي لاحقاً ، ذلك الذي برز ، حتى حينه ، على أنه أكثر المواقف نضجاً على صعيد القضية التراثية .

ولا بد ، في هذا السياق ، من التعرض للأسهام التي قدمه بصورة خاصة المعتزلي الكبير الجاحظ ( ٧٧٦ - ٨٦٨ ) ، ومهد به بعمق لذلك الموقف الرشدي . ففي « إرشاد الأريب » لياقوت ، يعلمنا هذا الأخير في معرض ترجمته للجاحظ

---

(١) الشهرستاني - الملل والنحل ، الجزء الأول ، مصر ١٩٦١ ، ص ٤٢ .

أنه قال مرة : « إذا سمعت الرجل يقول ما ترك الأول للآخر شيئاً فاعلم أنه ما يريد أن يفلح » (١) . هاهنا نجد أنفسنا أمام عقل جدلي يدعو الى الانفتاح والتجديد ، والى ادانة « السلفوية » ، تلك التي تحكم على الفكر البشري بالعقم والتبعية والدونية .

والجدير بالاهتمام أن الجاحظ ، في قوله ذاك ، يكاد يسمي تلك النزعة باسمها : كيف يسمح المرء لنفسه أن يرى بأنه ما ترك الأول للآخر شيئاً ؟ ان ذلك امر ينطوي على استهجان بمسألة التوازن بين الانسان وعصره . بلى ، ان « الآخر » من الناس قادر على الابداع ، مثله في ذلك مثل « الأول » . بل هو مدعو الى أن يفعل أكثر مما فعله « الأول » ، طبقاً لمعطيات التقدم البشري العام .

والجدير بالاهمية المبدئية أن الجاحظ ، في تصويره ذاك حول العلاقة بين « الماضي والحاضر » ، كان يرد على من جعلوا من « الأوائل » مثلاً علينا لا تتجاوز ، ولا يكاد المرء يقترب منها .

من هؤلاء السلفويين كان **ابن المقفع** ( ١٠٦ - ١٤٢ للهجرة ) . فنحن إذ نتمعن في ما قاله الجاحظ حول المسألة المطروحة ، نصل الى انه كان يفكر في موقف ابن المقفع وأمثاله من « الأسلاف والأخلاف » . فهذا الآخر يكتب محدداً موقفه ذاك : « إنا وجدنا الناس كانوا أعظم أجساماً ، وأوفر مع أجسامهم أحلاماً ، وأفضل بأعمارهم للأشياء اختباراً » (٢) .

ثم يحدد مهمة العالم والمحسن بقوله : « فمنتهى علم عالمنا في هذا الزمان ان يأخذ من علمهم ، وغاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم » (٣) . وفي ضوء ذلك ، يوصلنا ابن المقفع الى النتيجة العامة الحاسمة : « ولم نجدهم غادروا شيئاً يجد واصف بليغ في صفة له مقالاً لم يسبقوه اليه . . فلم يبق

---

(١) ترجمة الحافظ في : إرشاد الأريب لياقوت .

(٢) الدرة اليتيمة لابن المقفع - بيروت مكتبة صادر ، علق عليها وضبطها جرجي شاهين عطية ( بدون تاريخ اصدار ) ، ص ١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢ .

## في جليل الأمر وصغيره لقائل بعدهم مقال « (١) .

وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فانه يصبح من الضروري أن تشتق الفكرة التالية : « وقد بقيت أشياء عن لطائف الأمور فيها مواضع لصفار الفطن ، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم . فمن ذلك بعض ما انا كاتب في كتابي هذا ... (٢) » .

هكذا نواجه في شخص ابن المقفع سلفوياً صارماً ، يرفض كل ما من شأنه أن يكون خارج الموروث بشكل من الاشكال . لم تعد العصور اللاحقة ، بمقتضى ذلك وعلى مجمل الأصعدة والأنشطة الانسانية ، إلا اشتقاقاً من حكم الأوائل ، يحققه « صفار الفطن » .

لقد كان على الجاحظ ان يتناول هذا الموقف من موقع الدفاع عن تراثية الحقيقة البشرية ، وعن كرامة العقل البشري ، التي وجدت ، وتجد طريقها الى التبلور والتعمق في سياق التطور التاريخي والتراثي . ومن هنا ، كان ذلك الحكم الجدلي المتيقظ على نحو ابتداعي : إذا سمعت الرجل يقول ما تركه الأول للآخر شيئاً ، فاعلم انه « ما يريد أن يفلح » ، وانه ما يريد أن يكون اكثر من احد « صفار الفطنة » .

ذلك الوضع مثل حواراً ، بل لنقل صراعاً خصباً عميقاً بين « المبتدعين - المبدعين » و « السلفويين » ، بين اتجاهين ثقافيين كبيرين في المرحلة العربية القروسطية .

وهناك امر على غاية الاهمية يجسده الجاحظ في شخصه ، ذلك هو توحيده ، على نحو أيضاً ابتداعي ، بين التنظير لمبدأ الإبداع ( الابتداع ) والنشاط الابداعي الثقافي نفسه . وبذلك ، كان الجاحظ منسجماً مع مطالبته المثقفين والناس عموماً بأن يكونوا مبدعين لقيمهم الثقافية ( والاجتماعية

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢ . ونشر الى أن خط التشديد هنا من وضعنا .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والسياسية والاقتصادية .. ) . وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجاحظ وقف في معارضة منفتحة وواعية لظلامي الفكر والثقافة في سلوكهم النظري والعملية الماضي . ومن هنا ، بالضبط ، تتضح لنا الأبعاد التراثية الثقافية لقولة أبي الفضل ابن العميد الوزير الشهيرة : « ان كتب الجاحظ تعلم العقل أولاً والادب ثانياً » .

وقد أتى الجاحظ على قضية العلاقة بين « الأوائل الأسلاف » و « الأواخر » (الأخلاف) ، ثانية وبمزيد من التخصيص ، في إطار معالجته العقلية التجريبية للحيوان . ففي كتابه الشهير « الحيوان » يعلن قائلاً : « وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا ، كسبيل من كان قبلنا فينا ، على أن قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا » (١) .

ويعمق الجاحظ تلك الرؤية التاريخية التراثية ، حيث يتحدث عن التواصل التاريخي التراثي بين أجيال البشرية . يقول : « فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد لاحتياج الأدنى الى معرفة الأقصى ، واحتياج الأقصى الى معرفة الأدنى ، معان متضمنة ، وأسباب متصلة ، وحيال منعقدة ، وجعل حاجتنا الى معرفة أخبار من كان قبلنا كحاجة من يكون بعدنا الى أخبارنا » (٢) . ولكن ذلك التواصل ، بما هو تواصل تاريخي تراثي ، لا يمكنه أن يكون ، بمقتضى الفكر الجاحظي ، ذا بعد واحد . انه نوعي ، أي تاريخي تراثي جدلي . ذلك لأن « الأقصى » وان ظل يغيء في ظلال « الأدنى » ، فانه يمثل نوعية جديدة . فنحن « وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا » .

تلك الرؤية الابتداعية حقاً ، المترعة بفهم وتبصر ضمنيين أوليين ، تضعنا أمام ارهاصات منهجية عميقة الأهمية على صعيد البحث التراثي . بل لعلنا

---

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان - في مجلدين ، بيروت ١٩٧٨ ، الجزء الأول ضمن المجلد الأول ، ص ٦١ .

(٢) الجاحظ : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦ .



نقول ان هذه الارهاصات تمثل ، في جدليتها ، ايماءة شجاعة للقانون الجدلي « نفي النفي » . والجاحظ ، هنا ، لا يتوقف عند حد من المعرفة دون حدودها الأخرى . فالحديث المحمدي ، نفسه ، لم يسلم من نقده . فقد أخضعه لمحاكمة برهانية نقدية ، أخذ منه ما توافق معها (١) . اما هذا الموقف فيواجهنا مكثفاً في كتابه العتيد المشار اليه « الحيوان » ، ذلك الذي يشكل ، بالمعنى الأعم ، وثيقة ثمينة ناصعة للفكر العلمي النقدي الشجاع ، ويكتف ، من ثم ، رؤية ابداعية جدلية للتراث العربي الإسلامي والعالمي ولقضايا المنهجية النظرية . وفي ضوء ذلك وعلى أساسه ، وصل الجاحظ ، كما يعرفنا عبد الكريم اليافي في بحث ممتاز له حول الموضوع ، الى نتائج هامة على أصعدة علمية نظرية طريفة ، منها مثلاً علم النفس الحيواني (٢) .

ولقد وجد الاتجاه المعتزلي عموماً ، والجاحظ ضمنه خصوصاً ، امتداداً خصباً له ، تمثل بشخص أبي العلاء المعري ( ولد عام ٣٦٣ هـ ) . فهذا الشاعر الفيلسوف الحائر القلق أسهم ، بقدر كبير من الخصب والعمق ، في تأصيل ذلك الاتجاه ، وفي إدانة لوثات وهلوسات سلفويي عصره والعصر الذي سبقه إدانة تنضح بالثقة والتحدي العقلي . وهو ، في ذلك ، لم يشر الى أولئك السلفويين إلا بصيغة التحدي لمن جعلوا منهم المثال الفريد الخارق والمتأبى على التجاوز ، وأقصد بهم الأسلاف ، حاملي لواء « الحقيقة المطلقة » . لقد أمسك المعري بالمسألة من شقيها ، التاريخي والتراثي ، حيث انشد :

وإني وإن كنت الأخير زمانه      لات بما لم تستطعه الأوائل

لم يعد « اللواحق » ، وفق ذلك ، امتداداً ميكانيكياً وثوقياً لأولئك

---

(١) انظر في ذلك : قدري حافظ طوقان - العلوم عند العرب ، مصر ( دون تاريخ اصدار ) ، ص ١١٥ .

(٢) انظر حول ذلك : عبد الكريم اليافي - الظواهر النفسية الاجتماعية لدى الفكريات في رأي الجاحظ . ضمن أملية جامعية للاستاذ المذكور بعنوان : التفكير الاجتماعي عند العرب - دمشق ١٩٧٨ ، ص ٢ .

« الأوائل » ، وانما غدوا يمثلون حقبة تاريخية لها مشكلاتها النوعية ، على الرغم من اتصالها ، على هذا النحو أو ذاك ، بمشكلات هؤلاء .

ولكن يبقى ضرورياً ان نشير الى ان تلك الدعوة الدينية الاولى المستنيرة - وقد اتينا على ذكرها في صفحات سابقة - للانفتاح على « الغير » ، وبالتالي لإغناء « نحن » المعاصر ، لم تمسّ ، لا من قريب ولا من بعيد ، الدائرة التي تشغل حيزها المبادئ العقيدية للإسلام . ذلك لأن العلم في « الصين » أو في سواها من البلدان ، يستطيع ان يعدل من نظرة المؤمنين الطامحين الى بسط سيطرتهم على ظواهر الكون والى تحسين شؤونهم الدنيوية . ولكنه أعجز من ان يمسّ تلك المبادئ ، ولو مسّاً رقيقاً .

ان ذلك الموقف ، الذي ينبىء عن وجود تناقض منطقي ، حمل دلالة تاريخية وتراثية خصبة بالنسبة الى تطور الإسلام ، او الدولة العربية الإسلامية الوسيطة ، وما بعدها من مراحل عربية . والحق ، إن الموقف المشار إليه سوف يكتسب لاحقاً ، على ايدي الإمام محمد عبده واحد تلامذته المعاصرين ، وهو محمد النويهي ، صيغة أكثر وضوحاً وتبلوراً على الأصعدة الإيديولوجية الدينية والفلسفية والاجتماعية الطبقية .

والجدير بالاهتمام أن ابن رشد تجاوز ، في رؤيته للعلاقة بين « نحن » و « الغير » ، ذلك الموقف بصيغته القديمة ، والحديث ذات التوجه الليبرالي البورجوازي . فهو يرفض ، باسم الحقيقة والصدق المعرفي ، التحفظ السابق والمنطلق من إبعاد المبادئ العقيدية عن ساحة الحوار «الخارجي» ، وجعلها في حوز أمين ، مؤكداً في سياق ذلك على ضرورة هذا الحوار ، حتى لو أدى الى نتائج مغايرة ومناقضة لتلك المبادئ .

هاهنا نكتشف الأفق التاريخي والتراثي الجدلي لدى ابن رشد ، ذلك الذي يحصنه تلقاء أي نمط تلفيقي من الدمج التعسفي بين حركة التاريخ والتراث الحقيقي ( أي النظر الى الحدث الفكري في سياقه التاريخي والتراثي )

من طرف ، وبين عقائد يراد لها أن تكون ذات شخصية مطلقة ، منفلة من شروط الزمان التاريخي والتراثي ، من طرف آخر .

وإذا كان ابن رشد قد أقر بوجوب الأخذ بهذا الموقف من قبل « العامة » من الناس ، فإنما حدث هذا ، في حقيقة الأمر ، ليس من موقع نخبوي أرسطو قراطي ( وسنأتي على ذلك في مكان لاحق من هذا « المشروع » ) .

وفي نظرنا أن وراء الرأي الرشدي في العلاقة بين « النحن » و « الغير » أمرين . الأول منهما يكمن في أن الصراع المعقد والمتداخل بين الاقطاع وعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، في نطاق المجتمع العربي القروسطي ، هو الذي حرض ، من حيث الأساس ، على بلورة ذلك الرأي بوصفه ، على وجه التخصيص ، الوليد الشرعي لتلك العناصر .

أما الأمر الثاني فيقوم على أن الفكر السلفوي اكتسب ، في ذلك المجتمع ، أبعاداً شاملة وطاغية ، وذلك على نحو انطلقت منه ( تحت مظلة العناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ) محرضات لنشوء الفكر الرشدي عموماً في القرن الثاني عشر . ومن المعروف أن هذه المحرضات اتكأت على تراث عميق وعريق من الانجازات والانتصارات الفكرية الهرطقية التي ترجع ، في المجتمع العربي القروسطي ، على الأقل إلى القرن السابع . هذا إذا غرضنا النظر عن التراث الفكري الهرطقي ، الذي تحدر من مراحل سابقة في التاريخ العربي أو العالمي .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو ، فإننا سنجد أنفسنا مدعوين إلى تقويم المواقف التراثية الدينية المستنيرة ( الليبرالية ) في الوطن العربي الحديث والمعاصر ليس على ضوء مقتضيات ومتطلبات وآفاق واقع « الراهن » فحسب ، وإنما كذلك وبشكل ضروري ، عبر « استئناس » تراثي يمثل ذلك الرأي الرشدي . ( وسيتعين علينا لاحقاً أن نبسط القول في ذلك « الاستئناس » في إطار ما سنطلق عليه « الإختيار التاريخي التراثي » باثنتين من صيفه ، وهما « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » .

ضمن ذلك السياق نقول ، إن ابن رشد ، في رأيه ذاك ، ومعه المفكرون

الآخرون السابقون عليه والذين اتينا على ذكر مواقفهم من المسألة المطروحة ، يمثل ، في حقل التاريخ العربي ، التراث الحقيقي للنظرية التراثية التي نعمل في هذا الجزء من « المشروع » على صوغها . كما أن هذه النظرية ، بدورها ، تعتبر نفسها وريثاً شرعياً لتلك الحلقات الخطيرة في دلالتها التراثية والتاريخية العربية خصوصاً ، والعالمية على وجه العموم . ولكن هذا الموقف لن يقودها ( أي النظرية ) إلى الإنزلاق في وهم التصور السلفوي والعصوي حول التاريخ والتراث كواقعين يقوم كل منهما على توجه ذي بعد واحد ، بعد إيجابي ( في رأي السلفوية ) ، وبعد سلبي ( في رأي العصرية ) .

ومن أجل خلق مزيد من الوضوح حول حركة التنظير والتقويم التراثيين في التاريخ العربي أولاً ، وحول تراث النظرية الطامحين إلى استقصاء أبعادها هنا ثانياً ، ذلك التراث الذي يتجسد في تلك الحركة ، يبدو لنا أنه من الأهمية بمكان أن نتعقب الموقف الذي قدمه الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل ( القرن الثاني عشر ) من قضية التراث . ذلك لأنه أثر بصورة جلية في التكوين الفكري لابن رشد ، كما أثر هذا الأخير على ابن طفيل ، وإن كان تأثير التلميذ على الأستاذ .

انطلاقاً من طموح ابن طفيل إلى جعل « العقل » الإنساني الحكم الفصل في مسائل الوجود عموماً ، وصل إلى تحدي الدين في واحد من أخطر الأركان التي ينهض عليها ، وهو ضرورة وجود « النبي » . وفي سبيل تدعيم هذا الموقف ، يجد ابن طفيل نفسه مضطراً إلى أن ينظر إلى الماضي نظرة عدمية . إذ في سياق قصته الفلسفية « حي بن يقظان » ، يؤكد أن الإنسان قادر على تقصي وبلوغ الحقائق القصوى ، إذا استخدم « عقله » على نحو دقيق ، حتى لو كان يعيش في عزلة تامة عن المجتمع البشري .

وحيث يفعل ابن طفيل ذلك ، يبدو لنا كما لو أنه بدأ بلسان « حي » ، بطل قصته ، من « الصفر » ، أي بعيداً عن الحدث الفكري الماضي ، في سياقه التاريخي والتراثي . والإنسان الذي يأخذ بهذا السلوك النظري وبمعادله



العلمي التطبيقي ، يعتقد أنه يحقق لنفسه من التبيؤ الاجتماعي والطبيعي ما يكفل له الإستمرار البيولوجي والعمق العقلي المعرفي . وإنه لذو أهمية مبدئية أن نتبين هنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود : فالنقطة الرئيسية الحاسمة في موقف ابن طفيل ذاك لا تكمن فيما يظهر بأنه عدمية تراثية وإجتماعية ، وإنما في طموحه المشروع والهيام والمترع بالمخاطر والحساسية ، في حينه وحتى الآن ، الى التصدي للهيمنة الإيديولوجية الاقطاعية التيوقراطية مجسدة بسلفوية نصية وثوقية .

وحتى لو كان ابن طفيل يأخذ بتينك الظاهرتين ، اي العدمية التراثية والاجتماعية - وهذا الرأي يفتقد السند التاريخي من حياة ابن طفيل وقصته المشار اليها - فإن النقطة الرئيسية لا تكمن في موقفه ذاك ، بقدر ما تقوم ، ضمن السياق التاريخي والتراثي للقصة ، على عملية التصدي تلك .

وهكذا يتضح لنا أن ابن طفيل في موقفه من الماضي الايديولوجي في الحين الذي حرض فيه الفكر العقلي ( الهرطقي ) على الانطلاق وعباه ضد السلفوية المتعصبة المتزمتة ، بوجهها السياسي الارهابي القمعي ، فإنه اسهم - ولو على نحو جزئي - في إضعاف التوجه التراثي التاريخي الى ذلك الماضي ، الذي مثل احد اشكال المجابهة للهيمنة الايديولوجية الاقطاعية التي اشرنا إليها .

وهذا ، بدوره ، يظهر مدى التعقيد الذي كان مبثوثاً على طريق التقدم الفكري عموماً ، والذي كان على هذا الأخير أن يجابهه ويتجاوز به هذا القدر أو ذاك من النجاح : إن ابن طفيل يضحى بـ « اجتماعية » الإنسان لصالح التوكيد على أن هذا الأخير قادر على تحقيق ذاته عبر موقف عقلي صارم ومناهض لـ « السلفوية » ، تلك التي ترى أن الحقائق ( الدينية ) يوحى بها مرة واحدة الى النبي الذي يبلغها ، بدوره ، للناس . وهؤلاء لا مناص لهم من العودة إليها مجدداً والالتزام بها إطلاقاً . وفي هذا الإطار من فهم المسألة ، يمكن القول بأن ابن طفيل ضحى بـ « اجتماعية » الإنسان وما يلحقها من

« توريث السلف للخلف » ، لخلق مسوغات التحدث عن إنسان يبدأ معرفياً واجتماعياً من الصفر ، أي بمعزل عن دور « الوسيط - النبي » في تقديم الزاد المعرفي (١) .

---

(١) لاضاءة هذا التعقيد في موقف ابن طفيل ، يجدر بنا ان نعبود إليه نفسه ، باحثين عنده عن « العقدة » : إن ابتغاء الحق « شيء يحتمل ان يوضع في الكتب وتتمرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حدٍ لا يظفر باليسر منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا ، فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت الخوض فيه ، وحذرت عنه » . ( ابن طفيل الاندلسي : حي بن يقظان ، دمشق ١٩٦٢ ، ص ١١ ) .

ز - والآن ، في انتقالنا الى صعيد آخر للمسألة ، صعيد الفكر الاجتماعي ( السوسيولوجي ) ، نتبين أن واحدة من أخطر الخطوات التي تمت في تاريخ هذا الفكر ، قد أرسى قواعدها ابن خلدون ( من القرن الرابع عشر ) ، وتابعه على هذا الطريق وفي حدود التلمذة المبدعة ، المؤرخ المقرئزي ( في النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر ) .

لقد طرح ذينك العالمان ، الأول في « مقدمته » والثاني في « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ، قضية التاريخ والتاريخ من زاوية ضيقة التخصص ومحكمة ، زاوية إجتماعية إقتصادية تسلط الاضواء وتركزها على الخلفية العميقة للحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي .

ولئن قلنا أن زاوية الرؤية تلك تمثل وريثاً شرعياً للتركة الفارابية والرشدية ، وما قبلهما من أفكار وتوجهات حفزت قضية التقدم الاجتماعي والعلمي ، فإننا نضيف أنها تتضمن سمة أخرى ، هي كونها ( أي زاوية الرؤية ) تحقق تجاوزاً جذلياً لتلك التركة والأفكار والتوجهات التي نحى بعضها نحواً مادياً ، وبعض آخر منها نحواً جذلياً . ومن هنا ، فإنها تجسد أعماق واخصب حلقة من حلقات التقدم على صعيد البحث التاريخي والسوسيولوجي حتى ذلك الحين . وقد اتاحت ، بصفتها هذه ، نشوء إمكانات فعلية لصياغة قضية التراث على أساس علمي حقاً .

لقد وضع ابن خلدون والمقرئزي ، وبطبيعة الحال الأول منهما خصوصاً ، حجر أساس ضخم ، ولكن مشوب بحشد من ظلال الغموض والعفوية وعدم التماسك في تحقيق الوحدة بين الموقف التنظيري والموقف التطبيقي من جهة وبين الموقف الفلسفي الأنطولوجي والموقف السوسيولوجي من جهة أخرى ،

وذلك على طريق فهم الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي . وفي أثناء ذلك ، انطلق من تحليل معاشي ( إقتصادي ) واجتماعي له ، أي من حركته التحتية التي تمثل علامة جوهرياً له ، دون أن تكون وحدها القدرة على تفسيره (١) .

وإذا كان ابن رشد ( وآخرون ، من ضمنهم الجاحظ ) ، قد قدم ، في حينه ، رؤية تنحو بقوة نحواً جدلياً تراثياً عن العلاقة بين « النحن » و « الغير » ، أي بين الثقافة المحلية ( القومية ) والثقافة العالمية الأجنبية ( الأممية ) ، وبين الماضي الثقافي والراهن الثقافي ، كشكل من أشكال الرد على الهجمات المتعاضمة بعنف والمتحدرة من مواقع المحافظين السلفويين الدينيين ( والطريف في الأمر أن هؤلاء في هجماتهم تلك ضد ابن رشد ، كانوا قد اتهموه بأنه متأثر خصوصاً بآرسطو ، وبأنه من ثم « دخيل » (١) على التاريخ العربي الإسلامي ) ، نقول ، إذا كان الأمر كذلك في عصر ابن رشد ، فإن البحث العلمي في مرحلة لاحقة أخذ يتجه أكثر فأكثر باتجاه الكشف عن القوى والعوامل الفاعلة في المجتمع البشري .

---

(١) في « المقدمة » يسجل ابن خلدون النقاط التالية الحاسمة : « إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله الابتدائي بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي » . ( ص ١٢٠ ، نفس المعطيات سابقاً ) . ومن هنا ، « استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم واستجلبت عوائل المترفين في نفقاتهم » . ( ص ١١ ، نفس المعطيات سابقاً ) .

(٢) إن هذا التعبير « دخيل » سوف يحتل لاحقاً ، خصوصاً منذ القرن التاسع عشر مكاناً مرموقاً في ترسانة الأيديولوجيين السلفويين الدينيين والقومويين على حد سواء . الأولون منهم يرفضون كل جديد ، سواء تحدر من الوطن العربي نفسه أو كان وافداً من الخارج ، باسم « الأصالة » الإسلامية . وتلاحظ أن هنالك تعبيراً آخر له دلالة مماثلة ، وهو « مستورد » أو « أفكار مستوردة » . وقد استخدم هذا التعبير الأخير على لسان بعض المجموعات السياسية القومية التي تصدت في الوطن العربي ، وخصوصاً في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، للأفكار الاشتراكية العلمية ، والماركسية عموماً .



تلك المهمة الأخيرة قام بإنجازها ، في الحدود العامة والجنينية ، ابن خلدون ، ومنحها صيغة تطبيقية ميدانية المقريري . وبذلك يكون هذان العالمان قد أسهما في طرح الرؤية العلمية للحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي ( والتراثي بصورة غير مباشرة ) ، تلك الرؤية التي استظلت بظلال العناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، ووجدت الحماية النسبية في أحضانها . ولا سبيل الى تجاوز الاضافة التالية ، وهي ان تلك الحماية لم تحدث ، على صعيد الفكر الخلدوني والمقريري ، تأثيراً عميقاً في البناء الفكري للمجتمع العربي الوسيط . اما سبب ذلك فينهض على ان هذه الصيغة الفكرية ، مثلها في ذلك مثل ما قدمه ابن رشد ، قد أتت متأخرة وفي نطاق الانحسار الشامل لتلك العناصر .

الحقيقة ، إن ابن خلدون يتخذ ، في سياق معالجته التاريخية والسوسيولوجية للحدث الاجتماعي ، موقفاً من « الماضي » يحمل في طياته ميلاً جديلاً تراثياً ، وإن كان ينطوي على خلط بين واقعي التاريخ والتراث وبين التاريخ والتقويم التراثي . فهو يكتب : « إن التاريخ جم الفوائد . . إذ هو يوقفنا على احوال ماضينا . . حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في احوال الدين والدنيا فهو محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق » (١) .

في ذلك الموقف الخلدوني لا يقتصر على النظر الى الحدث الاجتماعي المنصرم في سياقه التاريخي ، بل ينظر اليه كذلك مستمراً في الحاضر ، اي في صيغته التراثية . فهو جم الفوائد ، ذلك لانه يقدم وجهة نظر او وجهات نظر « يختار » منها الباحث او السياسي الخ . . واحدة او أكثر ، يتمكن عبرها وبمساعدها من الوصول الى الحق الذي ينشده . وبهذا يكون ابن خلدون قد اتخذ موقفاً محدداً من الماضي ، أي من الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي ، ذلك الموقف الذي هو ، على نحو ما ، متحيز لوجه من وجوه الحدث المعني . ومنطلقه ، في هذه المسألة ، كما هو واضح ، هو « الحق » الذي يمثل صيغة

---

(١) ابن خلدون : المقدمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩ .

أخرى متميزة من منطلق ابن رشد « الحقيقة والصدق المعرفي » .

وقد وُطد ابن خلدون فكرته تلك عن الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي ، حين وصل الى فكرة **التطور التاريخي النوعي** . فسدد ، بذلك ، صفة عميقة للتصور السلفوي الخوارقي ، اللاتاريخي اللاتراثي . هو يقول : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ... وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال » (١) .

هاهنا خليق بنا أن ننوه بأن ابن خلدون قدم ، في موقفه ذاك ، صورة مذهلة عن التطور التاريخي التراثي . فهو بعد أن ضبط عوامل الوجود الاجتماعي في « نحل الناس المعاشية وفي تعاونهم على تحقيقها » ، أي في الحياة الاقتصادية الاجتماعية ، يقود هذه المسألة باتجاه أفقها التطوري ( التاريخي التراثي ) . وبهذا يكون قد اختط ، **فعلاً** ، طريقاً جديدة باتجاه البحث العلمي الاجتماعي ( السوسيولوجي ) والتاريخي .

تأسيساً على ذلك الموقف ذي الأفق الجدلي التاريخي والتراثي ، يرفض ابن خلدون ، بصورة عامة يعوزها الوضوح والحزم الفلسفيان ، السلفوية عامة ، وفي صيغتها الدينية على نحو خاص . وهو إذ يفعل ذلك ، يتيح لنا أن نؤكد ، مرة أخرى ، على وجود ارتباط جدلي بين موقف ابن خلدون من الماضي تاريخاً وتراثاً من جهة ، وبين مظاهر العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة العربية الوسطوية من جهة أخرى . مع العلم بأنه هو نفسه عاش في مرحلة كانت فيه هذه العلاقات منحسرة والعلاقات الأخرى ، الإقطاعية ، مهيمنة .

في سياق موقفه ذاك من الماضي ، وبالعلاقة مع نظريته حول « المعاش الإنساني » و « التبدل - التطور التاريخي » ، يوجه ابن خلدون نقداً مكثفاً

---

(١) ابن خلدون : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ .

وذا دلالة خطيرة لسابقه ومعاصريه من الذين تعرضوا لذكر الدولة ، دون أن يذكروا لا « السبب الذي رفع من رايتها ، وأظهر من آيتها ولا علة الوقوف عند غايتها ... ثم جاء آخرون لا فراط الاختصار وذهبوا الى الإكتفاء بأسماء الملوك والإقتصار ... ، كما فعله ابن رشيقي في ميزان العمل ... وليس يعتبر لهؤلاء مقال ... » (١) .

ولكن ذلك النقد يبلغ غايته القصوى ، حين يصل ابن خلدون الى مقولة « **القوانين** » النازمة للحدث الاجتماعي والآخر التاريخي ، وان كان بصيغتها الأولى العامة . فأولئك المؤرخون من السابقين عليه والمعاصرين له ، يطالبنا ابن خلدون بأن لا نثق بما يلقى إلينا من قبل معظمهم على أنه حقائق : « فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه » (٢) .

هاهنا استكمل ابن خلدون ليس فقط نقده ذاك ، وإنما أيضاً ، وفي سياق ذلك ، نظريته الاجتماعية ( السوسيولوجية ) والتاريخية .

والحقيقة ، ان انطلاقه من نظريته المشار اليهما من قبل جعله يستشرف ، بثقة ، أبعاد وآفاق العمل التاريخي . ورفضه لتأريخ التاريخ على أنه فقط تاريخ الملوك ، انبعث ، كما يتضح من سياق المسألة ، من رؤيته للحدث الاجتماعي ( العمراني ) على أنه مجموعة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وهذه العلاقات تتحول الى موضوع للبحث التاريخي ، حينما تكتسب أفقاً تاريخياً . كما تتحول الى موضوع للبحث التراثي ، حالما تمتلك أفقاً تراثياً .

والجدير بالتفكير العميق ان مجموعة من المؤرخين والباحثين العرب المحدثين والمعاصرين ، الذين يتحركون في دائرة السلفوية الدينية ، لا يلفت نظرهم ذلك الحجاب السميكة الفاصل بعمق بين ابن خلدون والمقريري ، والى

---

(١) نفس المصدر والمعطيات سابقا ، ص ٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٣ - ١٤ .

حدر ما ، الفارابي ، عن سبقهم من المؤرخين والكتاب السوسيولوجيين .  
ف « الجميع » ، في رأيهم ، قدموا « عملاً جليلاً » ، وكلهم يمكن إدراجهم تحت  
إطار واحد متجانس . وإن أقر أولئك بوجود تباين بين ذينك الفريقين ، فإنهم  
لا يلبثون أن يرجعوه الى الدرجة والكم ، وليس الى الخصائص النوعية المميزة .

بيد أننا ، على النقيض من ذلك ، نجد ابن خلدون متميزاً في رؤيته  
التاريخية والمادية العامة الجينية . فتلك الرؤية تمثل علامة ذا دلالة  
خطيرة بالقياس الى الفكر التاريخي ( والتنظير التراثي ) ، الذي تكون  
في الوطن العربي انطلاقاً من القرن التاسع عشر وفي ظل اخفاق ثورة بورجوازية  
ديموقراطية فيه .

والطريف الخصب في الأمر أن ابن خلدون كان يعي بوضوح أهمية ما قدمه  
على صعيدي علم الاجتماع وعلم التاريخ . بل انه أطلق على جهده هذا  
« ابتداءً » ، دون أن يحسب حساباً لما يمكن أن يقوله نظراؤه من المؤرخين  
السلفويين من « ان كل بدعة الى النار » . في ذلك كتب ما يلي : « انشأت  
في التاريخ كتاباً .. سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين  
المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة واسلوباً .. فجاء هذا الكتاب فذاً  
بما ضمنته من العلوم القريبة .. راغب من أهل اليد البيضاء .. في النظر بعين  
الانتقاد لا بعين الرضاء » (١) .

ولكنه في « ابتداعه » ذاك ، كان يدرك ادراكاً عميقاً أن عمله الجديد المبتدع  
لم يكن لينجزه دون أن يطلع على ما فعله السابقون والمعاصرون على هذا  
الصعيد . ان في هذه النقطة موقفاً ذا أهمية مبدئية بالنسبة الى فكرة التواصل  
التراثي التاريخي . ومن ثم ، ف « ابتداعه » ليس ابتداءً ميتافيزيقياً ، وانما  
هو تجاوز جدلي نوعي يكتسب دلالاته عبر قانون نفي النفي الجدلي . فهو  
يكتب ، من موقع العالم المبدع ، ما يلي : « ان فحول المؤرخين في الاسلام

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦ - ٧ .



قد استوعبوا أخبار الأيام ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها ... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها « (١) .

ذلك الموقف يطرح أمامنا قضية العلاقة بين السابق واللاحق ، بين الأسلاف والأخلاف على نحو يدعونا الى القول بأن ابن خلدون ، في ذلك ، لم ينطلق من تواضع علمي ، وإنما من موقف علمي مبدئي ، أي نظري منهجي ، ولكن دون أن ينتفي وجود ذلك التواضع في الإطار المعني هنا . والموقف يكاد يشير بقوة الى شخصية « الجدلية التاريخية التراتبية » .

وإذا كان ابن خلدون ، في ذلك كله ، قد تجاوز سابقيه ومعاصريه ، فإنه حقق هذا أيضاً بالقياس الى مؤرخين ومفكرين من مراحل لاحقة في التاريخ العربي . ونخص بالذكر هنا المرحلة الحديثة ، التي أطلق عليها « عصر النهضة » . وهي في الحقيقة ، كما أشرنا من قبل ، عصر اخفاق الثورة البورجوازية الديموقراطية . فلقد ظهرت في هذه الحقبة مواقف تعتمد السلفية الدينية ، أو السلفية القومية ، أو العصرية أساساً لها ، مشوهة بذلك ليس قضية التراث العربي عموماً فحسب ، وإنما ، كذلك وضمنه ، المواقف الرشدية والخلدونية من قضيتي التراث والتاريخ . بالطبع ، هذه المقارنة بين مرحلتين ينبغي ألا تفقد أسبقيتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية المحددة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن « مقدمة » ابن خلدون نفسها تشكل ، في كل الأحوال ، وثيقة خطيرة تدين ، بشخصها ، النزعتين القاصرتين ، السلفية والعصرية ( العدمية التراتبية ) . وقد انطوت تلك الادانة الضمنية - في وجهها الآخر - على تواصل الماضي بالحاضر توأماً تراثياً منطلقاً من علاقات إنسانية اجتماعية متحدرة ، بالأساس ، من نمط الانتاج الاجتماعي المادي السائد . وبهذا تأكيد منها على وجود حلقات نوعية متميزة ضمن عملية التواصل ذاك .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤ .

بناء على تلك المعطيات ، ربما بدا للبعض انه من الممكن ان نرى في ابن خلدون مفكراً ينتمي الى العصور الحديثة ، التي انطلقت في أوروبا من القرن الثالث عشر (١) . بيد ان إدخاله في هذه العصور من شأنه ان يسيء إليه أكثر مما يرفع من أهميته التاريخية ، كما من شأنه ان يعتم السياق التاريخي والتراثي في الوطن العربي ، وان يحيله الى وهم .

إن الأخذ بذلك الرأي يلقي ظلالاً كثيفة على المستوى الهائل للازدهار الحضاري ، الذي تم في إطار الدولة العربية الوسيطة وتحت راية العناصر الرأسمالية التجارية المبكرة . اما تلك العصور الحديثة فقد كانت في نطاق الوطن العربي عصور الانحطاط الاقطاعي ، التي استمرت حتى القرن التاسع عشر ، حيث طفت هنا العصور الحديثة تطرح بعض معالمها وإرهاصاتھا .

إن حيوية وخصوبة ابن خلدون العلمية هي ، في حقيقة الامر ، حصيلة التقدم الرأسمالي المبكر ، مع ما أحاط به من ملابسات انبعثت من العناصر الإقطاعية والرقيقية والمشاعية ، أي من عناصر « أسلوب الإنتاج الآسيوي » ، التي كان ذلك التقدم أحد أوجهها . وقد ظلت تلك الحيوية والخصوبة تمثل ، مع الفكر الرشدي وبعد انحسار التقدم الرأسمالي ذاك ، حلقة اتصال أساسية بين الثقافة العربية التقدمية المضطهدة في الدويلات الإقطاعية العربية ، وبين بدايات وآفاق الحركة الثقافية التقدمية التي انبعثت من الثورات البورجوازية الأوروبية بدءاً من إرهاباتها الأولى في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر .

أخيراً ، تبقى الإشارة الى أن الحديث عن رؤيتين تاريخيتين تراثيتين يتضمن القول بوجود « مرحلتين رئيسيتين » في نطاق التأليف والبحث التاريخي والتراثي العربي الوسطوي . الأولى منهما تتسم بهيمنة تسورات دينية وثوقية ( إيمانية ) وأخرى مثالية لاهوتية ملتزمة بنخبوية أرستقراطية تيوقراطية ،

---

(١) انظر : مدخل الى تاريخ الفكر العربي ، تأليف جاستون فييت ، عرض وتلخيص حسين مؤنس ، جريدة الاهرام القاهرة ، ٢٠/٥/١٩٦٦ .

وبفقدان التماسك والعطاء المحرض على التقدم الإنساني ، ومن ثم بكونها أحد اشكال الوعي الاجتماعي الاقطاعي .

اما المرحلة الثانية فقد تميزت بتقصيها الحدث الاجتماعي المنصرم ( فكرياً كان او اقتصادياً او سياسياً ) في سياقيه التاريخي والتراثي ، وذلك عبر جهد حثيث لاكتشاف قوانين التطور الاجتماعي وضمن توجه جدلي مادي عقلي . وهذا يخولنا الحكم عليها بأنها تعبير فكري عن واقع الحال الرأسمالي التجاري المبكر .

وقد بدأت المرحلة الأولى بالتشكل مع توطيد الإسلام موافقه في فتراته الأولى حيث نشأت وتبلورت حركة التاريخ للسيرة المحمدية . وكان ذلك فترة ما قبل تبلور وتآزم الصراع بين السلطة المركزية والاقطاع . اما المرحلة الثانية فقد اكتملت إبعادها أثناء احتدام ذلك الصراع ، معبرة بهذا عن أحد طرفيه ، وهو العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة أولاً وعن واقع التداخل بين هذه الأخيرة وبين الاقطاع ثانياً .

وتجب الإشارة هنا الى أن طرح المسألة على ذلك النحو لا يتضمن اعتبار المرحلة الأولى سابقة على الثانية زمنياً . إذ كلتاهما وجدت في وقت واحد تقريباً . إنما الحقيقة تكمن في الإنطلاق من سياقيهما التاريخي والتراثي ، ومن قانونية الصراع بينهما ، الخفي أحياناً والمفصح عنه أحياناً أخرى . وعلى ذلك ، فإن المرحلة الثانية منهما اكتسبت ، دون الأخرى ، سمة وقدرة التعبير عن آفاق المستقبل التقدمي ، بالإضافة الى تعبيرها عن عناصر التقدم للواقع الراهن آنذاك .



هكذا تكون قد قمنا ، حتى الآن ، باستقراء أهم الآراء ووجهات النظر حول التاريخ والتراث ، التي قدمها جمع من المفكرين العرب الاسلاميين في محاذاة للعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة وبالتداخل معها . وقد هدفنا ، من وراء ذلك ، الوصول الى تحديد العلاقات المعقدة والمشوبة بالظلال بين هذه

الآراء ووجهات النظر من طرف ، وبين نظائرها التي انطلقت من مواقع سلفوية  
إيمانية ( وثوقية ) ومثالية لاهوتية .

عدا ذلك ، طمحنا من وراء ما قدمناه الى تكوين الحكم التاريخي  
والتراثي التالي ، وهو أن الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي لم يظهر  
في مواقف سلفوية على مختلف أنماطها فحسب ، وإنما برز ، كذلك وعلى النحو  
الذي رأيناه ، في مواقف جدلية تراثية ، وتاريخية عقلية ، ومادية مناوئة  
للأولى . وهذا يضع حداً للوهم المتحدر من مواقع « السلفوية » و « العصرية »  
بصيغتيها الليبرالية البورجوازية والاشتراكية المزعومة ، وهو أن الفكر العربي ،  
في سياقه المشار اليهما ، متجانس موحد ، مثله في ذلك مثل الآراء ووجهات  
النظر التي نشأت في مراحل المتعددة وجعلت منه موضوع بحث لها .  
هاهنا تكون قد بلفنا حدود البحث في « السلفوية » ، بصفتها موقفاً متميزاً من  
مواقف التنهيج والتقويم التاريخيين التراثيين .

وفيما يلي سنتصدى لهذه النزعة بأوجه ثلاثة لها ، وذلك على نحو  
يتناولها متعاقبة تعاقباً منطقياً وتاريخياً .





## الفصل الثاني

### السلفية

#### ١

#### أبعاد القضية وآفاقها

الكتابة حول هذه النزعة - الظاهرة تمثل ، بصورة عامة ، ومن ثم في نطاق هذا الكتاب ، أمراً على غاية الأهمية والحساسية والإشكالية ، معاً . ذلك لأنها تمسّ واحدة من أكثر المسائل اتصالاً ببنية الوعي الاجتماعي للمجتمع العربي في حقبة التاريخية المعاصرة والحديثة والوسيطة والقديمة ، على السواء .

وتجدر الإشارة ، منذ الآن ، الى أن هذه النزعة ، التي عملت على طرح نفسها برداء نظري ومنهجي لفهم التراث والتاريخ العربي والقضايا النظرية المنهجية التي يثيرها ، وكذلك النتائج المنبثقة عن ذلك ، كانت في مرحلة نشوئها ، وما تزال حتى الآن ، تمثل ظاهرة مشروعة تاريخياً وتراثياً . فهي قد أسهمت ، بقدر رئيسي ، في تلبية الاحتياجات الايديولوجية لقطاعات اجتماعية طبقية معينة في الحقب التاريخية العربية ، المشار إليها من قبل .

ومما يثير الاهتمام والذكر أنها - وهنا معقد الطرافة والخصب - لم تنشأ وتنبور في إطار فكر محافظ ورجعي فحسب ، بل استطاعت أن توجّه نفسها أرضاً نديّة عميقة الجذور كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخياً وتراثياً . فهذا الأخير عمل على التعبير ، على نحو متميز ، عن مطامح التقدم

الاجتماعي والقومي في الوطن العربي خصوصاً في الحقبة الوسيطة من تاريخه الى حد ما ، وبدءاً من القرن التاسع عشر بحدود أوسع وأكثر وضوحاً .

ومما يلفت نظر المدقق أن « السلفوية » انتشرت بصورة كاسحة في صفوف مجموعات كبيرة من كتابنا المؤرخين والأدباء والمثقفين عموماً ، وفي بعض أوساط المستشرقين والباحثين الأجانب في قضايا العالم العربي ، ناهيك عن هيمنتها وسيادتها في بنية الوعي الاجتماعي العربي . ذلك أمر لا سبيل الى تجاهله ولا بد من لفت النظر اليه في معرض البحث العلمي فيه . ولا يقلل من أهميته أن حدثه قد خفت ، وتأثيره في الوعي الاجتماعي السائد قد فقد ، في السنين العشر الأخيرة ، بعضاً من مواقعه الأساسية ، دون أن يكون ذلك كله قد تحقق لصالح الفكر العلمي عموماً (١) .

ولكي يتاح لنا أن نلم بمجموع أو بأهم أطراف المسألة المتصلة بهذه النزعة ، سنعمل على تفصيلها في الأشكال المتعددة وغير المتكافئة ، التي اكتسبتها وبرزت فيها . فنحن إذن مدعوون ، في الخطوة الأولى ، الى ضبط وحصر دائرة البحث الذي نستهدفه ، ومن ثم الى استكشاف المعالم الرئيسية لجيوب هذه الدائرة

تظهر « السلفوية » ، أولاً ، كدعوة دينية للانكفاء نصياً وثوقياً الى الأصول الأولى ، وأحياناً أخرى عديدة الى الفروع الدينية ( الإسلامية ، والمسيحية واليهودية كذلك ) في أشكالها الأولية ، وكدعوة الى رفض وإدانة أية محاولة للاجتهاد فيها ووضعها موضع التأويل العقلي .

وقد برزت هذه الدعوة في اتجاه جبري إيماني ( وميثولوجي ) ، اقطاعي الخلفية بالنسبة الى شكلها الاسلامي والمسيحي المنطلقين من النظرية التيوقراطية في الحكم ، ورأسمالي امبريالي بالنسبة الى شكلها اليهودي

---

(١) تقصد بذلك ان هنالك مظاهر جديدة من الوعي الاجتماعي ظهرت في الوطن العربي ، تنازع الدين شكلاً ، دون أن تصب في مصب تقدي ما ( مثلاً ما يدعى له تحت مصطلح « الثورة الجنسية » ) .

الصهيوني . وهذا الاتجاه يأخذ ، على الصعيد المعقدي ، بالقول بـ « أصل أول » أبدي للعالم ، رافضاً بذلك ، بل متديناً مفهوم « التطور النوعي » .  
وجدير بالذكر أن من دعا الى هذا الأخير ، بكثير أو بقليل من الغموض في الرؤية ومن موقع الدفاع عن الذات ، الاتجاه المقابل والمناقض شكلاً ، اتجاه العصرية الفلسفي العلمي المستنير وذو القاع الاجتماعي والراسمالي التجاري في العصور الوسيطة والبورجوازي الاقطاعي الهجين في لعصر الحديث .

وتظهر « السلفية » ، ثانياً ، كواحد من الردود الايديولوجية ، الطبقية والقومية على حركة « الشعبوية » في صيغتها الرجعية العنصرية المناوئة للعرب ، بصفة عامة ، تلك التي قادتها الارستوقراطية الاقطاعية الفارسية ، وكموقف من مواقف التصدي لتيار الاحتضار الحضاري العربي الإسلامي الوسيط .  
وتظهر ، ثالثاً ، بصفاتها أحد أشكال النمو القومي العربي الحديث المناوئ للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والراسمالي الامبريالي بوجهيه القديم والحديث ، والمعادي للاستطالات الإقليمية التي دعت الى القومية الفرعونية المصرية او السورية او البابلية الخ . .

كما تظهر ، رابعاً ، بصفاتها دعوة الى « الانصهار الكياني » في الفكر الغربي الكلاسيكي .

وإذا كنا حصرنا دائرة البحث في « السلفية » في تلك الظاهرات ، فإننا لا نرى في هذه الأخيرة التعبير التام عن السلفية في المجتمع العربي ماضياً وحاضراً . وإن كنا لا نشك في أنها ، أي تلك الدائرة ، تنطوي على أهم ما يدخل في هذا النطاق ، حتى الآن وعلى حد علمنا .

في حقل هذا التنسيق الدراسي لصيغ ومظاهر « السلفية » ، ذلك الذي ينطوي على دلالة واقعية عينية ، سنعمل على التصدي لها واستقصائها على الصعيدين التاريخي والتراثي ، وعلى نحو يأخذ بعين الاعتبار مواقعها الحقيقية وآفاق استمرارها ، إن وجدت مثل هذه الآفاق .

وبحثنا فيها من موقع تلك الرؤية ، سوف يلقي ضوءاً كثيفاً على قضية التاريخ والتراث العربي ، وعلى العوائق الجدلية التي تحول دون انتزاع الستر



والحجب عن حقيقتها . ولكن عبر ذلك الطريق ، ومع الأخذ بعين الاعتبار الإشكالات الخصبة والضحلة التي يمكن أن تنبثق عنه ، سنجد انفسنا أمام مسائل من نوع آخر ، لا تخرج ، على كل حال ، عن دائرة الفكر اللاتاريخي اللاتراثي . فهي – بصيغة أخرى – مسائل يطرحها أصحابها بديلاً عن «السلفية» ، دون أن يدركوا أن ذلك يمثل وجهاً آخر من أوجه التضحية بالحقيقة التاريخية والتراثية . تلك هي المواقف المعارضة للسلفية المتمثلة بما حددناه بمصطلح «العصروية» في صيغتها العدمية التراثية .

بالإضافة الى ذلك وفي ضوءه ، سوف تتضح أمامنا معالم وآفاق تينك النزعتين بمزيد من العمق ، حين ننزع القناع عن «المركزوية الأوربية» ، تلك التي تربط بينها وبين «العصروية» جسور فسيحة متشعبة . أما هذه الجسور فتؤدي ، من حيث المنحى والتوجه النظريان الفيلسفيان ، الى موقف متشابه بين تينك النزعتين ، المركزوية الأوربية والعصروية . ولكن هذا التشابه لا يمتد الى المنحدرات والبواعث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية الكامنة وراء كل منهما .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن دراستنا لـ «التلفيقوية» ستفتح لنا آفاق وأبواباً جديدة للتوغل ، مرة أخرى ، في عوالم تلك النزعات الثلاث ، بقدر ما ستسهم دراسة هذه الأخيرة في تسليط أضواء جديدة عليها (التلفيقوية) . إذ أن هذه الأخيرة تقع في موضع الوسط من القطبين «المتزاورين» ، المتمثلين بـ «السلفية» و «العصروية» .

كل ذلك يشير بوضوح اولي الى أن الإحاطة بالخط الناظم لتلك النزعات تشترط فينا أن نبحث فيها إنطلاقاً من توجه نظري منهجي موحد ، يأخذها في سياقها العام وفي علائقها المتشابكة . كما يتناولها في الآفاق وردود الفعل التي أثارها ، على هذا النحو أو ذاك ، لدى من لم يرض بالأخذ بواحدة منها ، بل بحث عن موقف آخر له ، تجسد نظرياً بـ «التحييدوية» .

أما أن تكون تلك النزعات ، جميعاً ، مشتركة في نقطة أساسية حاسمة ، فهذا ما يمكن استخلاصه من كونها تتخذ موقفاً لاتاريخياً لاتراثياً من التاريخ

والتراث العربي وقضايا تنهيجه وتقويمه ( وعلينا أن ندلل عليه في الفصول التالية ) . وإذا كانت كذلك ، فإنها تمثل أوجهاً متعددة لموقف واحد ، من حيث الأساس .

هذا على الطرف الأول . أما على الطرف المقابل ، فسوف يتعين علينا لاحقاً ( بشكل مخصص في القسم الثالث من هذا الكتاب ، وكذلك على نحو عام في سياق البحث في النزعات المشار إليها في القسم الثاني ) أن ندلل ونبرهن على صحة وجدارة المنطلق والاطار المنهجي النظري لهذا « المشروع الجديد » ، ذلك الذي أطلقنا عليه حدّ « الجدلية التاريخية التراثية » . وسنفعل ذلك ، دون أن نرى فيه أقصى ما نطمح إليه ، أي دون أن نجد غايتنا من هذا « المشروع » مجسدة في طرح وصوغ تلك « الجدلية » . بل سيكون لنا من ذلك هدف رئيسي آخر ، هو دراسة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، منذ بداياته الأولى وحتى المرحلة العربية المعاصرة

ويبقى أن نشير ، ضمن هذا الاطار ، الى ما فصلنا فيه بعض التفصيل ، ضمن إطار آخر ، من أن الهدفين يتصلان ببعضهما بعضاً . وذلك بمعنى أن الثاني ( التدليل والبرهان على صحة وجدارة الجدلية التاريخية التراثية ) سوف يجد نفسه مدعواً الى إغناء أو تعديل أو توسيع هذا الجانب أو ذاك من جوانبه عبر تقصيه للفكر العربي في سياقه المشار اليهما .

ولا بد من الإشارة الى أن عملية تكوين تلك المنهجية تحوز ، بصفتها بحثاً نظرياً منهجياً عاماً في ظاهرة التراث ، على استقلالية نسبية ضرورية تجاه دراسة مظاهر ذلك الفكر العينية . ولكن ، من طرف آخر - وهذا هو المعنى الثاني لعلاقة الاتصال بين الهدفين المحددين فوق - لا يسعنا معالجة مظاهر ذلك الفكر بعيداً عن توجه نظري منهجي ( هو الذي تقدمه بشخص الجدلية تلك ) ، يتيح لنا استنطاقها واستقصاءها في سياقها التاريخي والتراثي . فمثل هذا المنهج يجد التعبير عن صحته وحيويته وجدارته العلمية ، ضمن ما يجده ، في قانونية نشوء وتبلور وتطور واضمحلال أو تصاعد مظاهر الفكر ذاك .

## السلفية في الخطوط العامة لتكونها التاريخي والتراثي

٢ - أن المسألة العقدية ، التي تتمحور حولها « السلفية » ، تكمن في اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الانطولوجي ( الوجودي ) والمعرفي لكل ما هو تال ، ومن ثم منطلق الكشف عن الحلول « الأصلية » للحاضر والمستقبل . وهي بذلك ، أي تلك اللحظة ، تفصح عن نفسها أيضاً بصفاتها منطلق البحث والتقصي في هذه الحلول . وعلى هذا النحو ، تتحول اللحظة الماضية الى الغاية الدنيا والقصى للحياة الإنسانية ، بل كذلك - في حالة معينة سنذكرها لاحقاً - للوجود « المطلق » .

أن الماضي يبرز ، هنا ، مبتدأ وخبراً ، منطلقاً وغاية لكل فعالية . انه ، يقول آخر ، المخول والقادر ، أصلاً ، على إكساب كل فعل انساني ، مهما كانت أبعاده وآفاقه وبواعثه ، اعتباره ومشروعيته . ومن هنا ، يتضح أن « الماضوية » تمثل عنصراً حاسماً في بنية « السلفية » .

والجدير بالملاحظة أن هذه النزعة تقوم ، في أساسها الموضوعي ، على تضخيم أحد أبعاد الوجود ، الذي هو الماضي ، وعلى تشويش سياق التواصل التاريخي والتراثي بين تلك الأبعاد . وفي هذا الإطار تنطوِّع الحقيقة التالية لاحتياجاتها ، وهي أن الإنسان ، ضمن ما يعرف به ، كائن اجتماعي ذو ذاكرة ( ذو تاريخ وتراث ) ، وقادر من ثم على العودة الى الماضي ، مضيفاً بذلك عناصر جديدة الى تجربته النظرية والعملية .

ذلك كله يشير الى أن « السلفية » ، في أساسها ، ظاهرة ميتافيزيقية ، لا جدلية ، مصابة بـ « عمى الزمن » . فهي لا ترى من أبعاد هذا الأخير سوى

الماضي . وان اشارت الى الحاضر واستشفت المستقبل ، فانها تفعل ذلك من موقع ذلك الماضي ، اولاً واخيراً . وبهذا ، تفصح تلك النزعة عن عجزها على التمييز بين « الكل » و « الجزء » ، بين « الغابة » و « الأشجار » .

ومع التأكيد على وجود ناظم مشترك بين مجموع صيغ وأشكال « السلفية » ( وهو ذو طبيعة منهجية وتنهيجية ، كما اتضح لنا فيما سبق ) ، فان الاقرار يبقى صحيحاً وضرورياً بأنها ، في معالجتها العينية التطبيقية لـ « الماضي » ، تختلف لدى ممثليها العديدين الآخذين بصيغها وأشكالها الأنفة الذكر .

اما اختلافهم ذاك فيبرز أولاً ، في الوظائف المنوطة بها وفي قضية العناصر المكوّنة لخلفيتها وبواعثها . وثانياً ، في مدى تضخيمهم لذلك الماضي وتحويلهم له الى ظاهرة يراد لها ان تختزل ، بالإضافة إليه ، الراهن والمستقبل ، بكل التوقعات والإحتمالات والآفاق التي ينطويان عليها . كما يبرز ذلك الاختلاف ، ثالثاً واخيراً ، في تحديد الحقبة الزمنية ( التاريخية ) التي ينطلق منها أولئك .

ولكي لا تنشأ التباسات في فهم المسألة ، نود التنويه بأن هنالك اختلافاً في الحدّ ( التعريف ) وفي معادله الواقعي الموضوعي بين « السلفية » من طرف ، و « السلف » من طرف آخر . فالأولى ، وهي المعنية في هذا الفصل من الكتاب ، تقوم ، كما أوضحنا بصورة إجمالية معممة ، على انتزاع الحلول والمواقف المطلوبة المتحدرة من الأوضاع الانسانية ( الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الخ . . ) المتجددة ابداً ، من الماضي ، العصر الذهبي للسلف الصالح « الكامل » .

اما « السلف » فهو مصطلح تراثي وتاريخي يندرج تحته أولئك الذين عاشوا في مرحلة منصرمة من مراحل التاريخ القومي لشعب ما ، دون ان يكونوا جميعاً بالضرورة ذوي نزوع سلفوي ، ملزم لمن يعقبهم . بل يمكن ان يكون حشد كبير منهم ( وفق المستويات والحدود التي تتيحها تلك الأوضاع ) ذا افق تراثي مبدع ، لا يرى أن آراءه وعاداته وقواعد عيشه ملزمة للآخرين ، وذلك بنفس



القدر الذي لا تكون فيه آراء هؤلاء ملزمة لهم الزاماً سلفوياً تعسفياً ( ماضوياً ) .  
وفي واقع الحال ، الأمر ليس على ذلك النحو من التحديد والتدقيق  
لدى مجموعة من الكتاب والباحثين والادباء . فهناك حدود مفتوحة بين  
المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمونها . ولكن ، مع ذلك ، يجب الإقرار بأن  
الأمر هذا يجد جذوراً له في كتابات متحدرة من مراحل قديمة في التاريخ  
العربي والعالمي .

ففي محاضرة قدمها عبد السلام العجيلي تحت عنوان « عرب اليوم والعودة  
الى الينابيع أو سلفية العرب المعاصرين » ، نواجه مثل ذلك الأمر : « لست  
أنكر أن التقدير الخاطيء للقيم السلفية ، والعمل الخاطيء بمقتضياتها ، قد  
جرت العرب في عصور غابرة وفي عصرهم هذا الى مهالك كثيرة . وبالمقابل فإن  
الفهم الخاطيء لمعاني السلفية قد دعا بعض المفكرين العرب وكثيراً من الباحثين  
من غير العرب الى إصدار تقديرات لا تركز على أسس صحيحة عن مستقبلهم . .  
واظن معتقداً أن للسلفية جوانب خيرة تدعونا الى التمسك بها ، مرة لنكون  
نحن نحن بين الاقوام ، لنا خصائصنا الحميمة ومميزاتنا التي تمر بها الأزمان  
والأزمات ولا تبدلها ، لاهجنا وإمعات نميل مع الريح أينما هبت . . .

ان سلفية العرب المعاصرين ، كما أراها واعتقدتها ، هي سلفية انتقائية في  
واقعها تجاوزية فيما يجب أن تكون عليه . هي انتقائية بتخيرها الأفضل من  
خصال الأسلاف . . ، متخلية عن التعصب الأعمى لكل ما جاء به أولئك  
الأسلاف » (١) .

ففي هذا القول يخلط العجيلي بين السلفية كنزعة ترى الوجود كله  
من منظور الماضي ، ماضي الأسلاف من جهة ، وبين موقف نقدي من الماضي  
يجعل منه واقعاً يمكن تبصره والاحاطة به وتجاوزه بهذا القدر أو ذاك . وهذا  
الموقف يمكن أن يظهر بصيغة دينية وأخرى فلسفية أو فنية الخ . .

---

(١) مجلة « المعرفة » ، دمشق ، عدد ايلول ١٩٧٨ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

كما أنه ، العجيلي ، يلامس السلفوية في إحدى ركائزها ، وهي القول بمثل تلك الخصائص والمميزات التي تكلم عنها ، والتي « تمر بها الأزمان والأزمات ولا تبدلها » . وهو يفعل ذلك ، دون أن يدري أنه واقع في خلف . فموقفه النقدي من الماضي ينطوي ، ضمناً ، على الإقرار بأن هذا الماضي يخضع للأخذ والرد ، كما نخضع بدورنا نحن الممثلين لعصرنا للأخذ والرد من قبل أخلافنا . ومن ثم ، فلا سبيل لمطابقة هذا الموقف مع الاعتقاد بوجود خصائص ومميزات لا تتبدل ، ملزمون نحن بالتقيد بها ، بعيداً عن أي موقف « نقدي فعلي » (١) .

لهذا كله ، كان علينا أن نحدد ، بالدقة الممكنة ، ما نستخدمه من مصطلحات في هذه « المقدمة » . وليس من شك في أن أحد الأسباب الكامنة وراء ذلك الوضع ، يقوم على غياب العمل العلمي المعجمي الموحد والمشارك في نطاق الوطن العربي .

---

(١) مثل هذا الوضع المتمثل بالغموض والتسيب في استخدام المصطلح ظهر ، أيضاً ، في الندوين اللتين عقدتا في المركز الثقافي العربي في دمشق حول كتابنا هذا في طبعته الأولى ، وذلك في ٢٠ كانون الأول ١٩٧٧ ، وفي ٢٤ كانون الثاني ١٩٧٧ .

ب - والآن ، إذا طمحنا الى استقصاء البواعث العامة لنشوء « النزوع السلفوي » ، فإننا لا بد مدعوون للتعرض لأمور ثلاثة .

الأمر الأول يتصل بمرحلة الانتقال من المجتمع المشاعي الى المجتمع الجديد ، الطبقي . والثاني يتعلق بمراحل الانتقال من حلقة الى أخرى في إطار ذلك المجتمع الطبقي . أما الأمر الثالث فيتحدد بعملية التواصل التراثي بين الحلقات التاريخية ، مجتمعة .

فعلى صعيد الأمر الأول - وقد تحقق الهيكل الأساسي للمجتمع الطبقي لأول مرة في التاريخ البشري ، حسب نتائج الأبحاث التاريخية الحالية ، في بلاد ما بين النهرين في الألف الثالث قبل التاريخ الميلادي (١) - نواجه نشوء مشاعر من الحنين الغامض للقلق الى « الفردوس المفقود » ، الى العالم المنحسر ، الذي قام على مساواة طبيعية بدائية . تلك المشاعر وجدت مرتعاً خصباً في نطاق جمهور الفقيرين الجدد ، الذين واجهوا علاقات من الاستغلال الاجتماعي الاقتصادي والاخلاقي والجنسي ، غير قادرين على فهمها ( وتجاوزها ) في جذورها وفي آفاقها .

من هنا ، كان تصور « الفردوس المفقود » يمثل محور الانكفاء الى الماضي ، شعوراً بأنه يمثل البديل لما استجد في الكون . ولا شك أن العقائد الدينية المنظمة ، التي نشأت لاحقاً امتداداً وتجاوزاً لمجموعة من الاساطير والتصورات والطقوس الطبيعية والاجتماعية المتحدرة من سومر وأشور وبابل واكاد وكنعان

---

(١) انظر في ذلك ، مثلاً : Weltg. bis zur Heraus. d. Feudalismus

نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٢ ، ١٤١ ، ... وفيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى - بيروت ، المجلد الأول ١٩٧٥ ، ٥٥ - ٥٦ .

ومصر ، ان تلك العقائد ( اليهودية والمسيحية والاسلامية على نحو خاص ) قد بلورت ذلك الحنين بطريقتها الدينية الايهامية الخاصة .

فقد انطلقت من انها « اتزلت » لتعود بالانسان الى عهد « فطرته ووداعته » المتمثلتين بطفولته ، بعيداً عن الانغماس في الخطايا والبدع . ان « الخطيئة الاصلية » هي ، ضمن هذا الاطار ، تلك التي تمثلت بمفارقة عالم « المحبة والوداعة والطهر » ، اي عالم العلاقات البدائية . ومع ان تصور « الخطيئة الاصلية » اقترن ، خصوصاً في المسيحية ، بمعنى جنسي إيهامي - اسطوري - ، فقد ظل كثير من هراطقة هذه الاخيرة ينظرون إليه مترعاً بالمضمون الاجتماعي والسياسي ، قديماً كان او راهناً (١) .

وحيث نشأت تلك العقائد الدينية ، فإنها طرحت نفسها مختصاً للانسان من هذا العالم المتسم بـ « اللعنة » و « الخطيئة » و « الجاهلية » . في ذلك الموقف يتضح نزوع سلفوي للعودة الى « الجذور » و « الأصول » ، بغية الخلاص من هذا العالم . وعلى الرغم من إيهامية وتغريبية entfrem dend هذا الموقف ، على الصعيد العقيدي الايماني (١) ، فقد مثل ، في إحيائه

---

(١) أحد الهراطقة المسيحيين المعاصرين ، المطران جريجوار حداد ، يعلن بوضوح : « وليس صحيحاً ان الخطيئة الاصلية ، هي العلاقة الجنسية ، إنها مجرد رمز الى كل الخطايا التي ارتكبتها الانسان في حق أخيه الانسان بالاستغلال والاستعباد » . ( غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي العربي ، مجلة قضايا عربية ، بيروت ص ١٠٥ ) . ولقد ارجع سيفموند فرويد ، كما هو معروف ، « الخطيئة الاصلية » الى حادث القتل الاول الذي قام به الابناء تجاه ابيهم ، الذي كان سيد العشيرة البدائية . وعلى ضوء هذا الحادث « الاول » ، يفسر فرويد نشوء المرحلة الطوطمية ، وبمدها اليهودية والمسيحية . وهو اذ يفعل ذلك ، فانما ينطلق من خطوات تكون العصاب في مفهومه التحليلي النفسي الفرويدي ( صدمة رضائية نفسية ، دفاع ، كمن ، انفجار العصاب ، عودة المكبوت الجزئية ) . ( انظر في ذلك : س . فرويد - موسى والتوحيد ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢٢ - ١٥٥ ) .

(٢) بصيغة دقيقة ومكثفة، يحدد ماركس ذلك الموقف كما يلي : إنه « الوعي الذاتي والشعور الذاتي للانسان ، الذي إما لم يكتسب ذاته بعد ، او الذي فقدتها ثانية .. ( إنه ) فقط الشمس الوهمية التي تظل تتحرك حول الانسان ، طالما انه نفسه لا يتحرك حول ذاته » . ( ماركس - انجلز : العائلة المقدسة وكتابات فلسفية مبكرة ، برلين ١٩٥٢ ، ص ١١ ، ١٢ ) .



الاجتماعية وفي مراحل معينة ، خطراً ما على « الإخوة » المضطهدين . هذا حدث ، مثلاً ، حين أصبحت المسيحية دين الدولة في عهد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع ، وكذلك حين أخذت الحركة الاسلامية في طرح شخصيتها في مراحلها الأولى ، حيث لقيت مقاومة عنيفة من قبل الدين « يكتزون الذهب والفضة » .

ويمكننا ان نفهم القصص الطوباوية « الأوتوبية » ، التي نسجها كتاب شهرون متأخرون في تاريخ الفكر والأدب ، مثل أبي العلاء المعري في « رسالة الغفران » ودانتي في « الفردوس المفقود » ، بصفتها صدى وتعبيراً عن ذلك النزوع السلفوي ، بالمعنى الواسع ، للانكفاء الى الماضي (١) . والجدير بالذكر ،

---

ان هذا النقد للدين الذي اكتسب لدى ماركس أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية، كان له ارهاصات هامة في نطاق الفكر العربي المادي اللاحادي . أما أبو بكر الرازي ( ٨٦٥ - ٩٢٧ ) فكان له في النقد الذي وجهه للدين عموماً وللنبوة خصوصاً ، باع كبير في صوغ تلك الارهاصات . لقد كتب عن « العقل » بأنه من الضروري الا « نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا هو الزمام مزموماً ، ولا هو المتبوع تابعاً .. فانا اذا قطعنا ذلك صفاً لنا غاية صفائه » . ( أبو بكر الرازي - رسائل فلسفية ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٨ - ١٩ ) .

ان ذلك « الصفاء » ، الذي يجسد افول تلك « الشمس الوهمية » لا يخص ، في مهمة تحقيقه ، شخص دون آخر : « لم أخص بها أنا دون غيري ، ولكني طلبتها وتوانوا فيها . وانما حرموا ذلك لاضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم » . ( نفس المصدر السابق ، ص ٢٩٦ ) . ومن هنا ، فاما عقل ( فلسفة ، علم ) واما اعتقاد بالشرائع الدينية . وإلا « كيف يكون ( الواحد منا ) ناظراً في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات ( المتحدرة من تلك الشرائع ) مقيم على الاختلافات مصر على الجهل والتقليد » . نفس المصدر السابق ، ص ٣٠٢ .

ذلك الاتجاه النقدي للدين ، الذي يلح على النزعة الانسية ( قارن ذلك بما جاء على لسان ابن المقفع : من تاريخ الالحاد في الاسلام - عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٦٨ ) ، أسهم ، يبدأ بيد مع الاتجاهات والمواقف الهرطقية الأخرى ، في التصدي لـ « السلفوية » الدينية الوثوقية . وذلك عبر إعادتها للانسان ( العاقل ) علاقته الحقيقية ، المبدعة ، والمتغيرة مع المحيط الطبيعي والاجتماعي .

(١) فرويد يخترق أبعاد هذا المعطى التراثي بعمق ، وإن من موقع « التحليل النفسي » الملفع بالقشور المثالية . فهو يكتب ما يلي : « ان العصور النائية لها على الخيلة سحراً اخاذاً غامضاً . فما إن يدب الاستياء في الناس من الحاضر ، وهذا كثير الوقوع ، حتى يلتفتوا الى الماضي آمليين ان يلتقوا فيه من جديد بحلمهم ، الذي لم يغيب عنهم قط ، بعصر ذهبي ، ولا ريب في انهم يظنون واقعين في أسر سحر طفولتهم التي تصورها لهم ذكرى مفروضة وكأنها عهد من هناء لا يرتقه مرتق » . ( موسى والتوحيد - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٨ ) .

هنا ، ما انجزه افلاطون في « جمهوريته » من تمثيل وامتصاص حنين المتفقرين الى « الفردوس المفقود » ، ودفعه باتجاه « شيوعية ارسطوقراطية » يحصد ثمارها المباشرة الحماية العسكريون للسلادة ، مالكي وسائل الانتاج ، في الداخل وفي الخارج .

**اما الامر الثاني** الذي يبرز في اطار التصدي للبواغث العامة لنشوء **النزوع السلفوي عموماً** ، والذي يتمثل بمراحل الانتقال من حلقة الى اخرى ضمن التاريخ الاجتماعي الطبقي ، فلا شك انه مارس ، وما يزال يمارس ، دوراً ملحوظاً في بلورة ذلك النزوع . ففي سياق احتضار وانحسار القديم ونشوء الجديد ، بهذا القدر او بذاك ، على صعيد القوى الاجتماعية الطبقية ، تجد القوى القديمة المستنفدة نفسها امام ضرورات البحث عن اسلحة تشهرها في وجه نظيرتها الجديدة . كما تحاول القوى الاخرى المناهضة نفس الامر ضمن قدراتها ، التي تكون ، في بدايات الموقف وفي معظم الاحيان ، ضئيلة وغير منظمة . فيبرز هنا وهناك السلاح التراثي والتاريخي فاعلاً ماضياً ، بعيد الغور ، وقادراً على استنفار الماضي والاستغاث به . إذ انه ، هنا ، يحول الى قوة تحريضية ضد الخصوم من طرف ، وباتجاه تعميق الوعي الذاتي ( الطبقي ) وبلورة وترسيخ توازنه وتماسكه من طرف آخر .

ذلك الوضع يتطور ، باتجاه تبلوره في صيغة تصور ايديولوجي يشمل كل او معظم قطاعات الوجود . ويمكننا اخذ مثالين على ذلك من مرحلة الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى المجتمع البورجوازي في فرنسا ، التي توجت بانتصار الثورة البورجوازية في اواخر القرن الثامن عشر ( ١٧٨٩ ) . وكذلك من مرحلة الانتقال المعقدة الشائكة والطويلة المدى من العلاقات الاقطاعية البورجوازية الهجينة وما قبلها الى علاقات اشتراكية علمية في الوطن العربي .

ففي كلتا المرحلتين المومي اليهما ، نتبين امامنا ملامح ذلك التصور الايديولوجي السلفوي واضحة نامية ، عداءة مهاجمة للعالم الجديد الوليد ، على الرغم من الاختلاف في مستوى النضج والتكامل وفي العوامل الفاعلة في كل واحدة منهما .

أخيراً ، يبرز العامل الثالث من القضية المطروحة. ولقد قلنا ، فيما سبق ، أنه يتحدد بعملية التواصل التراثي بين الحلقات التاريخية ، مجتمعة . هاهنا نواجه « الوعي الاجتماعي » بأشكاله ومظاهره المختلفة منفلاً من عقالة الاجتماعي ، ولكن انفلاًتاً نسبياً . وربما كان الدين والفن ، بوصفهما من أشكال ومظاهر ذلك الوعي ، من أكثر الشواهد على واقع هذا « الانفلات النسبي » .

فالدين الاجتماعي ، دون الطبيعي ، ممثلاً بالمسيحية والإسلام خصوصاً ، يخاطب الإنسان مجرداً ، أي بعيداً عن تعييناته الاجتماعية والسياسية والقومية ، واضعاً له مجموعة من القواعد والوصايا النظرية والعملية . وهذه القواعد والوصايا تكسب وظائف مختلفة اختلاف الأوضاع الاجتماعية التطبيقية والأيديولوجية . وبذلك ، يتجه الدين بقواعده ووصاياه تلك إلى أن يحقق سياقاً تراثياً ذا بعدين ، واحد عيني وآخر مجرد . ومن هنا ، كان لتلك الطقوس الدينية ، التي تقوم بها بعض الأقوام البدائية ، أثر في نفوس كثير من المؤمنين المعاصرين ، يشير فيهم الخوف أو الطمأنينة ومشاعر أخرى .

وحيث أن الدين « يقيم العالم على الإله بدلاً أن يقيمه على الإنسان ، الإله ( ومن ثم ) فليس هناك تاريخ ، بل هناك إله » (١) ، وحيث أنه يرفض القول بوجود « تاريخ » ، فإنه ، إذن ، لا يفهم أن يكون لهذا التاريخ ( الحدث التاريخي ) سياق تراثي . ثم ، إذا أضفنا أن الدين يحمل من ينابيع العزاء والسلوان والارتياح ( الوهمية ) ما يجعله ينفذ إلى قلب المؤمن بصورة تبدو أنها غير طبيعية ، وجدنا ( الدين ) يبدو كما لو كان قوة خارقة تهيم فوق الناس ( العيني ) بأعين الهية مطلقة ( المجرد ) .

أن مثل ذلك « التواصل التراثي » ، الذي يجسد الدين ، ذو بعدين ، واحد حقيقي عيني يتمثل بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية التي تنتج الدين والحاجة إليه على نحو يومي ، وآخر وهمي مجرد يتمثل بذلك الهدف المطلق ، هدف تحقيق الإنسان ذاته في عالم لا ينتمي إليه ، في عالم غير

---

(١) فيصل دراج - الماركسية والدين ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٩٥ .

انساني . وهذا ، بدوره ، يشير الى أن الدين ينطوي على ضرورة التوجه الى وراء ( الترجمة ) ، حيث كان الانسان ، في البدء ، بريئاً من « الخطيئة » و « الجاهلية » وامكانية مواجهة المستقبل المجهول ، حيث يتحقق الحلم الاكبر في تحقيق « الخلاص » (١) .

هذا ما يتصل بـ « الدين » . اما اذا تناولنا « الفن » في هذا السياق ، فاننا نجد امامنا عالماً رحيباً من عناصر المحلي والعالمي ، التاريخي والتراثي ، النسبي والمطلق . بيد أن القاسم المشترك بين ذلك جميعاً هو ، كما استنبط ماركس في دراساته الفنية والجمالية ، « المتعة الفنية Kunstgenuss » . فقد كتب ماركس ما يلي : « ليست الصعوبة في أن نفهم أن الفن الإغريقي والملحمة إنما يرتبطان بأشكال معينة من أشكال التطور الاجتماعي . إنما الصعوبة هي في فهم أنهما ما يزالان يقدمان لنا متعة فنية ، وأنهما ، ضمن علاقة معينة ، يبرزان كمعيار وكنموذج لا يضاهي » (٢) . هذا الوضع الدقيق للمسألة يستجلي ماركس بواعثه ، حيث يتساءل : « لماذا لا تمارس الطفولة التاريخية للناس ، تلك التي ازدهرت بأجمل صورة ، سحراً خالداً بصفتها مرحلة لن تعود أبداً ؟ » (٣) .

أن ما يهمنا في ذلك ، هو تلك المتعة الفنية التي تعتبر حتى الآن ، وبمعنى ، معياراً ونموذجاً لا يضاهي . كما يهمنا ذلك السحر الخالد الذي تحقق في مرحلة لن تعود ثانية . ففي هذين الأمرين يتجسد « التواصل التراثي » على اكمل

---

(١) بعد أن نضع النص التالي لفرويد في سياق مادي تاريخي ، أي بعد تحريره من ذاتوية التحليل النفسي ، نستطيع التأكيد على صحته وأهميته : « أن كل عنصر يعاود انبجاسه من الماضي يفرض نفسه بقوة فائقة ، ويمارس على الجموع تأثيراً هائلاً ، ويصبح ( في ظروف خاصة : ط تيزيني ) بلا منازع وعلى نحو لا يقاوم موضوع إيمان ، إيمان لا يستطيع أي اعتراض منطقي شيئاً ضده البتة .. » . ( س . فرويد : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ١٤١ ) .

(٢) ك . ماركس - مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي ( ضمن : ماركس ، انجلز - الأعمال ، برلين ، مجلد ١٣ ، ص ٦٤١ ) .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤٢ .



وجه ، كما تتولد امكانية « النزوع السلفوي » . إن هذا الأخير يبرز ، هنا ، من حيث هو طموح جموح لتحقيق الكمال الانساني عبر اختزان وتمثل ذينك المعيار والنموذج على الدوام ، أي استحضارها في الراهن ومن أجل المستقبل .

والشيء الذي يجمع بين الدين والفن ، في هذا الاطار ، هو خلق معايير ونماذج تنطوي على لحظتي التجريد والتعيين ، النسبي والمطلق ، التاريخي والتراثي . ولكن الفن العظيم يفعل ذلك بصفته إخصاباً للشخصية الإنسانية المتنامية . أما الدين ، بجوهره الإيماني ، فلا يسعى أن يفعل ذلك إلا بحكم كونه خلاصاً للانسان عبر قوة لا ينتمي اليها الانسان ، قوة ليس فيها مشروطة الانسان وعينيته التاريخية والتراثية .

هكذا ، وفي ضوء تلك المعطيات ، يتضح ان « النزوع السلفوي » ، الذي اكتسب في الوطن العربي صيغة « نزعة سلفوية » مكرسة ومهيمنة ، لا يمكن فهمه ، في المرحلة الراهنة ، بمعزل عن « العملية القيسرية » التي يمر بها ذلك الوطن في اطار كفاح طبقاته الكادحة وقواه السياسية التقدمية الناهضة من أجل التحرر والتقدم . وهذا الكفاح هو ، في أحد أوجهه ، كفاح ضد الشروط الموضوعية والذاتية لنشوء واستمرار « السلفوية » عموماً ، وبصفتها منهجاً واختياراً تطبيقياً للعناصر المناهضة ، في حينه وفي المرحلة الراهنة ، للتقدم الاجتماعي والعلمي ، على نحو خاص .

إن أخذ الأمور الثلاثة ، التي تحدثنا عنها ، بعين الاعتبار المبدئي ، يلقي أضواء على أبعاد وآفاق تلك النزعة ، حينما يعمل المرء على رصدنا بحلقاتها وتلوناتنا الخاصة ، وبوصفها ، هنا أيضاً ، نزوعاً مضخماً للانكفاء الى الماضي من موقع النظر اليه على أنه نقطة المبتدى والمنتهى .



ج - كتب سلامه موسى مرة أن شعار فرعون مصر إسماتيك ( حكم من ٦٦٦ الى ٧١٢ ق.م . ) ، الذي هو « عودوا الى القدماء » ، كان « شعار الافلاس » ، لأن مصر كانت في عصره اسمى مما كانت أيام خوفو (١) . ان مثل ذلك الشعار يمكن أن يكون إنذار إفلاس . كما يمكن ، ضمن معطيات أخرى ، أن يكون دعوة الى اختزان وتمثل ما خلفه أولئك القدماء على نحو يغني « الجديد » . بيد أن الأمر ، كما طرحه إسماتيك ، كان يراد منه تجاوز هذا الجديد عبر الإيهام بأن الأسلاف يملكون مفتاح الحق . ولذا ، فالحيازة على هذا المفتاح لا بدء وأن تقود للعودة الى من هو في أيديهم .

إن عنصر الإيهام ذاك يتحول الى جزء اساسي من التصورات الميثولوجية التي تشكلت وتبلورت على مدى فترة طويلة قبل التاريخ الميلادي . وقد اقترن ذلك عند السومريين والبابليين ( والساميين عموماً ) بفكرة الفردوس الالهي ( الذهبي ) . كما اقترن بفكرة الخلود عند أولئك عموماً وعند المصريين على نحو خاص . وهذا ما يتضح في اسطورتي « الطوفان » و « جلجامش » وفي « كتاب الموتى » .

ان « الماضوية » تبرز هنا بصفتها رداً على « الانحراف » ، الذي لحق بالوجود بفعل الزمن . وهذا الأخير يمثل ، ضمن ذلك السياق ، قوة عمياء شرسة تلتهم الكمال والطمانينة . ولقد أبرز ب. مالينوفسكي في كتابه الشهير Myth in the Primitive Psychology هذا الوجه من المسألة . فرأى أن الحياة البشرية ، بمقتضى السيكولوجية الاسطورية ( الميثولوجية ) ، لا يمكن ترميمها ، بل يمكن اعادةتها مجدداً ، وذلك عبر الرجعة الى الأصول .

---

(١) سلامه موسى : ما هي النهضة - القاهرة ( دون تاريخ نشر ) ، ص ٦ .

ان « الرجعة الى الاصول » تنطوي على حدين يكملان بعضهما بعضا ، وهما  
تعامية الاصول ونقصية الفروع ( الامتدادات ) . ولذا كانت « الرجعة الى  
الاصول » المقدمة اللازمة لتدمير « الفروع » واعادة بناء الوجود وفق هاته  
الاصول .

وعلى هذا الاساس يمكن القول ، مع ه . هـ . ا . فرانتفورت ، بأن  
الفكر الميثولوجي ينطلق من « ان كل اعادة تلتئم والحدث الاصلي الاول ، بل  
انها مطابقة له » (١) . وهذا يظهر بأشكال بارزة مشيرة في الشرق الأدنى القديم .  
فبموجبه نجد ، مثلا ، ان فريقاً كبيراً من بناء المجتمع المصري القدماء ( وسندرس  
هذا الاخير في الجزء الثاني من مشروع الرؤية الجديدة بمساعدة المصطلح  
الماركسي « أسلوب الانتاج الآسيوي » ) راوا في « الماضي . النموذجي المطلق » (٢) .  
ورغم التعميم المجحف والمبالغة وعدم الدقة السائدة في الراي التالي ، وهو  
انه ( ليس بوسع أي فرعون ان يأمل اكثر من تحقيق احوال « كتلك التي كانت  
في زمن [ رع ] ، في بدء الخليقة » ) (٣) ، فان فيه تلخيصاً عاماً ورئيسياً  
للتصور الديني المصري القديم (٤) .

ذلك التصور الماضي الميثولوجي نواجه مظاهر منه لاحقاً في شخص  
التوراة والتلمود ( وقد كتبنا في أزمنة تمتد من ٧٥٠ ق.م الى اوائل القرن

---

(١) ما قبل الفلسفة - تأليف هـ . فرانتفورت و هـ . ا . فرانتفورت وجون . ا . ولسن وتوركيلد  
جاكوبسن ، بغداد - القاهرة - بيروت - نيويورك ١٩٦٠ ، ص ٣٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة .

(٤) ذلك الراي يتفغل مجموعة من المواقف والآراء والتوجهات التي ظهرت خصوصاً في تصور  
« المملكة الجديدة » عموماً وفي المرحلة التي سادت فيها الاختاتونية خصوصاً . ومن هنا ، فان  
ما يكتبه فيليب حتي لا يخرج عن تلك الصيغة المعممة باجحاف ومبالغة وبعدم دقة : « ان الخاصة  
المميزة للحياة الفكرية الدينية في مصر هي المحافظة الشديدة على القديم » . ( نفس المعطيات  
المقدمة سابقاً ، ص ٨٧ - ٨٨ ) .

السادس الميلادي ) ( ١ ) ، وإن بصيغ تطابق ، بشكل أو بآخر ، اختلاف العصور وخصائصها .

ففي أحد أسفار التوراة ، وهو سفر التكوين ، يتضح عنصر الإيهام ذاك على نحو استطاع لاحقاً أن يؤثر تأثيراً عميقاً على المسيحية والإسلام .

هاهنا ، في سفر التكوين ، نقرأ من الأصحاح الأول : « في البدء خلق السموات والأرض » (٢) ، « وقال الله ليكن نور فكان نور » (٣) ، « وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً . وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها . لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت » (٤) .

في هذا النص نواجه فكرتين حاسمتين . الأولى منهما تكمن في أمر الخلق للعالم ، تلك التي تنطوي على إنكار أن يكون العالم قديماً وأن يكون ، من ثم ، حائزاً على تاريخ وتراث خاص به . أما الفكرة الثانية فتقوم على أن الإنسان ، بما هو إنسان ، محرم عليه أن يعرف ، أن يمتلك الحرية والقدرة على المعرفة ، وأن يحوز ، من ثم ، على ذاكرة تاريخية وتراثية .

إن النزوع إلى الماضي نزوعاً ماضوياً ، يمثل أماننا من خلال تينك الفكرتين ، بحيث يمكن القول ، أن عناصر أساسية قوية من « السلفية » تكمن فيهما على نحو لا مثار للشك فيه . وهذه العناصر استمرت في الوجود عبر الأشكال الدينية اللاحقة ، وإن بصيغ متميزة نسبياً .

والأمر نفسه نشهده ، في سياق آخر ، متمثلاً بالمسيحية ، اليهودية الجديدة والمحدثة . ففي « إنجيل يوحنا » ، يخاطب يوحنا محاوريه في معرض

---

(١) انظر حول ذلك : جواد علي - تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٢ - ٢٥ .  
كذلك : أحمد سوسة - العرب واليهود في التاريخ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ٢٧٧ - ٢٩٩ - من الجزء الأول .

(٢) التكوين ، بيروت ١٩٥٢ ، الأصحاح الأول ( ١ ) .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ( ٣ ) .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، الأصحاح الثاني ( ١٦ - ١٧ ) .



حديثه عن « يسوع » : « هذا هو الذي قلت عنه يأتي بعدي رجل صار قدامي بأنه كان قبلي » (١) . و « هو ذا حَمَلَ الله الذي يرفع خطية العالم » (٢) .

إن استيعاب يسوع للماضي والحاضر والمستقبل بشخصه ، والاعتقاد بأنه هو الذي يرفع خطية العالم عن العالم ، إن هذين الأمرين يجسدان ، مجتمعين ، نزوعاً سلفوياً شاملاً يحكم الدين المسيحي من أوله الى آخره . فالعودة الى المسيح تمثل شرط الشروط لرفع ( الخطيئة الأصلية ) ، في حين يمثل فيه هو نفسه واقع الحال الدائم في القبل وفي الآن وفي البعد (٣) .

وقد ظهر ذلك النزوع السلفوي لدى مجموعة من الكتاب المسيحيين العرب في العصر الوسيط والعصور اللاحقة . فهناك ، مثلاً ، عبد المسيح بن اسحاق الكندي الذي كتب رسالة ردّ فيها على رسالة وجهها إليه عبد الله بن اسماعيل الهاشمي ، يدعو فيه الى الإسلام ( وكلاهما عاش في أيام الخليفة العباسي المأمون ) .

في تلك الرسالة الطريفة الخصبة بدلالاتها الفكرية ، يستشهد الكندي بالمسيح على لسان لوقا ( ١٢ : ١١ و ١٢ ) ، حيث يقول : « ومتى قدموكم الى المجامع والرؤساء والسلاطين فلا تهتموا كيف او بما تحتجون او بما تقولون لأن الروح القدس يعلمكم في تلك الساعة ما يجب ان تقولوه » . على ذلك يضيف الكندي بصيغة سلفوية مكثفة : « فانا واثق بما وعدني به سيدي المسيح .. وافتتح كلامي بما يلقني به من صلاح القول ويلهمني من وثيق الحجة كعادته

---

(١) انجيل يوحنا ( دون مكان وتاريخ الاصدار ) ، الاصحاح الاول ( ٣٠ ) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ( ٢٩ ) .

(٣) جاء في « انجيل يوحنا » - نفس المعطيات السابقة ، الاصحاح العاشر - : « خرافي تسمع صوتي وانا اعرفها فتتبعني » ( ٢٧ ) . و « انا اعطيها حياة ابدية ولن تهلك الى الابد ولا يخطفها احد من يدي » ( ٢٨ ) . و « ابي الذي اعطاني إياها هو اعظم من الكل ولا يقدر احد ان يخطف من يدي ابي » ( ٢٩ ) . و « انا والآب واحد » ( ٣٠ ) .

عند أوليائه وأرجو منه الظفر « (١) .

والحقيقة ، في هذا الحقل تظهر المسيحية أمامنا دعوة للعودة الى « الفردوس المفقود » ، حيث لم تكن خطيئة وحيث لا يمكن أن تكون . وهي ، في وظيفتها هذه ، إيديولوجية وهمية وإيهامية للعلاقة الثنائية بين الإنسان والواقع ، راهناً كان أو ماضياً أو مستقبلاً . بيد أن تلك الإيديولوجية كانت ، وما تزال ، تمثل ظاهرة مشروعة على الصعيدين التاريخي والتراثي . فلقد كانت ، وما تزال ، تتكىء الى أساس واقعي من العلاقات الاجتماعية الطبقيّة والاقتصادية والسياسية .

ولكن ذلك النزوع السلفوي الشامل سوف يتضح ويتبلور في إطار الإسلام ليس على الصعيد الديني العقيدي فحسب ، وإنما أيضاً وبمزيد من القوة والإصرار ، على الأصعدة الفقهية والاجتماعية والحقوقية والسياسية . ففي ذلك الإطار الإسلامي نتبين أن « السلفوية » نشأت ، من حيث الأصول الأولى ، في صيغة بسيطة من الدعوة الدينية الى التمثل بـ « السلف الصالح » في الحياة الدينية الاعتقادية والعملية التطبيقية . أما هذا السلف فيراد له أن يكون متجسداً في أولئك الأوائل ( النبي والصحابة والتابعين الخ . . ) ، الذين أسهموا بهذه الدرجة أو بتلك في الدعوة الى الإسلام وفي التحريض على الدخول فيه ، وفي تسنم مراكز قيادية في البناء السياسي الديني الجديد ( الخلافة مثلاً ) .

إن أولئك لم يسلكوا سلوكاً اعتقادياً تلقائياً تسليمياً حيال تعاليم ذلك الدين وحسب ، وإنما ناهضوا كل من حاول التعرض لها بالتأويل والتفسير والاجتهاد العقلي أو الصوفي . فكان ، بذلك ، تدعيماً نظرياً وعملياً لـ « الاتباعية » ، ومناهضة مبدئية قطعية لـ « الإبداعية » .

وقد برز اتجاه المناهضة ذاك منذ أيام محمد بن عبد الله ، واستمر فيما بعد ، مشكلاً تياراً جارفاً . ولكنه ظل حتى النهاية متكئاً على ركائز قرآنية

---

(١) نشرت هذه الرسالة في كتاب مع نظيرتها الأولى لعبد الله - لندن والقاهرة ١٩١٢ ،

وحديثية . ففي القرآن آيات تشير دونما لبس الى رفض كل اشكال ومظاهر التفكير العقلي المستقل : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » . وضمن هذا السياق ، جاء في حديث محمدي : « اكثر ما اخاف على امتي بعدي رجل يتاول القرآن » (١) .

ويبدو ان هذا الإتجاه شرع بالتعاضد في المراحل الأخيرة من حياة محمد ، بحيث يمكن القول ان الحديث التالي المنسوب إليه مارس دوراً تحريضياً هائلاً في بلورة الإتجاه المشار اليه ، النزوع السلفوي ، بلورة نظرية محكمة : عن العرياض بن سارية ان محمداً صلى الصبح « ذات يوم ثم اقبل علينا بوجهه فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ، ووجلت منها القلوب . فقال قائل : يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فما تعهد إلينا . فقال : ( ... من يعش بعدي فسرى اختلافاً كثيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة ) » (٢) . وفي سياق هذا الحديث بنزوعه السلفوي الاتباعي ، تتضح الدلالة الحاسمة للحديث التالي « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » (٣) .

على هذا النحو ، يستبين لنا أن تلك الأشكال والمظاهر المتعددة للتفكير العقلي المستقل ، التي أخذت تطرح نفسها بشيء من الخفر والتحرر أثناء حياة محمد ثم بصيغة قوية واضحة لاحقاً ( وهي بوجه خاص القياس والإجتهاد والتأويل والإجماع ، ثم علم الكلام والفلسفة ) ، أصبح ينظر إليها بعين الشك والإرتياب والإستهجان والاستنكار . وقد تحول ذلك شيئاً فشيئاً ، وبالتلازم مع تعاضد وتأثر الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي والفكري،

---

(١) المنهاج البديع في احاديث الشفيع - تأليف محمد علي الانسي ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ١٠ .

(٢) أبو الفرج مبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي : تلبيس إبليس - بيروت ، دار الوعي العربي ( دون تاريخ إصدار ) ، ص ٢٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٦ .

الى تهمة تحت تسميات متعددة ، مثل « الزندقة » و « الابتداع » ، يتعرض صاحبها لالوان من الإضطهاد ، قادت أحيانا الى القتل .

والجدير هنا بالانتباه والتدقيق أن ذلك الاتجاه الإتباعي « السلفوية » كان، منذ الخطوات الأولى لتعظيمه وتبلوره، يتلمس ويكتشف في العلاقات الاقطاعية الارستوقراطية ( التيقراطية ) المتعثرة أولاً والمتسعة بشكل عاصف لاحقاً ، مثوآ له وحامياً وحافزاً . وقد اقترن ذلك ، على الصعيد السياسي والفقهى ، بنشوء « الخلافة » بصفتها تجسيدا سياسيا وفقهيا ( قانونيا ) للدولة الطبقية الجديدة . كما تبلورت في هذا الاطار نظرية الحق الإلهي الخلافي (التيقراطية)، لتتحول الى سلاح ماضٍ في ايدي السلطة .

وقد انطوى ذلك ، بدوره ، على حصيلة ذات دلالة اولية ، وهي أن « السلفوية » ، من حيث هي رؤية منهجية و موقف تطبيقي ، تحولت رويداً رويداً وعلى ايدي اتجاه اجتماعي وايدولوجي معين ، الى وجهي مسألة واحدة . اما الوجه الثاني منها فهو اندغامها بالفعالية السياسية المباشرة الآخذة بالتعاظم والموغة باتجاه تنسيق وضبط ابعادها وآفاقها على ايدي ممارستها . يبقى أن نقول أن هذه المسألة الواحدة ، بوجهيها الاثنين ، تبلورت ، على صعيد الواقع العيني ، بصفتها دعوة الى الحفاظ على العلاقات الارستوقراطية الإقطاعية الصاعدة وتكريسها (١) .

---

(١) عثمان بن عفان ، الذي فتح الابواب على مصاريعها أمام اتجاه « الأقطعة » والاسراف في المنح وتكوين الثروات له ولبنى طبقته ( ولا أقول ، كما يعلن الكثير من الكتاب العرب ، لبني قومه ) المستشرية من الأمويين . ( انظر : المسعودي - مروج الذهب ، ٤ ، ص ٢٥٣ - ٥٥٥ . والطبري - تاريخه ، ٤ ، ص ٤٦٠ ، نفس المعطيات سابقاً ) ، يمثل هذا الاتجاه بدقة . فهو يقول : « ألا وإنني متبع ولست بمبتدع » . ( الطبري - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢٢ ) . فلقد دافع ابن عفان ، في قوله ذاك ، عن حقه الإلهي الخلافي حتى آخر لحظة من حياته . ( إرجع الى الشاهد الذي أوردناه عن عثمان بخصوص هذا الحق : المقطع « د » من الفقرة المعنونة بـ « بدايات التاريخ والتنظير التراثي » من القسم الثاني من هذا الكتاب ) .

وما ينبغي الانتباه اليه هنا ، في إطار التواصل التاريخي والتراثي لذلك الاتجاه الإتباعي المناهض للابتداع ( الابداع ) ، هو أن معاوية بن أبي سفيان ، الوريث الشرعي لعثمان بن عفان والمؤسس المحنك للدولة الأموية بواقعها الاقطاعي الارستوقراطي ، يعلن للناس : « لن يأتيكم بعدي إلا من أنا خير منه ، كما أن من قبلي كان خيراً مني » . ( الكامل لابن الأثير - ٢/٢٥٩ ) .



في إطار ذلك الوضع القلق والخصب ، ظهر الفقيه المحدث أحمد بن حنبل ( مات عام ٢٤٢ هـ ) بصفته رائداً بارزاً للاتجاه المشار اليه ، وداود بن علي الأصبهاني الظاهري ( مات ٢٧٠ هـ ) . فلقد كان الأول منهما يرفض اللجوء الى « القياس » إلا مكرهاً وفي حالات استثنائية قصوى . ويستنكر إبداء الرأي الخاص والنظر في مسائل لم يتعرض لها أهل « السلف الصالح » (١) .

أما الثاني ، داود الظاهري . فكان يرى « أن القول بالقياس تشريع عقلي ، والدين إلهي ، ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة . فوجب أن ننفيد بهما بل بظاهرهما » (٢) .

وفيما بعد ، وعلى وجه الخصوص في القرن الحادي عشر ( الرابع الهجري ) ، اطلنت مجموعة من أتباع ابن حنبل سمة « السلفية » على نفسها ، تأكيداً منها على الالتزام بالسلفوي بتوقفه ، مرقف الانكفاء والنكوص الدائمين الى الوراء ، بغية استدرار حلول للمشكلات التي تجابههم على هذا الصعيد او ذاك ، بعيداً عن أعمال النظر العقلي بصيغة القياس او الاجتهاد أو التأويل او الاجماع العقلي . ناهيك عن الصيغة الاستنباطية لفهم النصوص الأولى ، القرآن والسنة . التي يأخذ بها المتصوفون .

والجدير بالاهتمام أن ذلك الموقف يستند الى رأي ابن حنبل حول « كلام الله » . فهذا الأخير ، بمقتضى ذلك ، لا ينسك فيه قطعاً . أما الكلام البشري ، الذي يخضع كلام الله للتأويل . فخاضع هو نفسه للخطأ والصواب . ومن هنا ، فالتأويل ينطوي على عنصر من المغامرة كبير . يمكن أن يؤدي الى التهلكة . وإذن ، فمن الأفضل والأسلم أن ننحاشى مثل تلك المغامرة المشيرة

---

(١) يحدثنا عبد الرحمن بن الجوزي في « تلبيس إبليس » نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٦٨ « عن ابن حنبل ، مثنياً عليه : « كان أحمد بن حنبل رضي الله عنه يحدث بالحديث ويقال له : أمله علينا . فيقول : لا بل من الكتاب » . كما ينقل عنه ما يلي : « لا يقلح صاحب كلام :بدأ ، علماء الكلام زنادقة » . ( ص ٩١ من نفس المصدر والمعطيات السابقة ) .

(٢) انظر : أحمد أمين - ضحى الاسلام ، الجزء الثاني ، بيروت ( بدون تاريخ إصدار ) ، ص ٢٣٦ .

## المجلبة للشبهات ! (١) .

وقد استمر ذلك الاتجاه الاتباعي السلفوي في اقتحام عقول وعواطف معظم المؤمنين من كل الطبقات والفئات الاجتماعية ، مبرزاً ، في سياق هذه العملية ، مجموعة من الأسماء اللامعة التي دافع أصحابها عنه عبر جهود مكثفة ، انتهت ببلورة وبتحديد معالمه الرئيسية حتى ذلك الحين .

كان ضمن ذلك إثنان وسما الاتجاه المعني بميسمهما . وهما ابن حرم الاندلسي ( ٩٩٤ - ١٠٦٤ ) ، وتقي الدين ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي ( ١٢٦٣ - ١٣٢٨ ) . ودون أن نتوقف عندهما ، نود فقط القول بأنهما تصديا **منهجياً** ( وهذا الوجه من التصدي يهنا هنا ) لمعظم المفكرين ذوي النزعات المستنيرة الواضحة والمستترة القائمة . بحيث أن الإمام الغزالي الشهير . بمحاولته تدمير الفكر الفلسفي عموماً ، لم ينجح هو نفسه من ذلك (٢) .

ولقد استمر ذلك الاتجاه لاحقاً ، مكتسباً صيفاً أقل تماسكاً من اللاحيتين النظرية والايديولوجية الدينية والسياسية ، وأكثر عنفاً وإرهاباً على الصعيد السياسي المباشر . وكان ذلك مثار تسليط كل الأسلحة باتجاه الفكر العقلي

---

(١) انظر في ذلك : رسالة ابن حنبل « الرد على الزنادقة والجهمية » . هاهنا يتحدث ابن حنبل كذلك عن الفقهاء ، الذين « يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل بابليس قد أحيوه ، وكم من ضال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا الوية البدعة ، وأطلقوا عقال الفتنة » . ( ص ٢٨ ، طبعة حماه ١٩٦٧ ) .

(٢) لنتمعن ثانية في شكوى الاتهام التي أطلقها ابن طفيل في وجه تلك الايديولوجية ، لتدرك الدلالة البعيدة لظاهرة « التقية » ، التي انتشرت آنذاك كوجه من أوجه الاحتجاج على تلك الايديولوجية والهجوم عليها ، في آن واحد . ( راجع الشاهد الذي أوردناه عن ابن طفيل : المتطع « هـ » من الفقرة المعنونة بـ « بدايات التأريخ والتنظير التراثي » من القسم الثاني من هذا الكتاب ) .

وهناك موقف آخر ، من ألوف المواقف ، يبرز تلك الظاهرة على أوضح ما يكون الإبراز . ذلك هو اختراع الرازي لمدهسه رواداً سابقين عليه ، سمعهم مـابئة أو حرائيين ، حرصاً منه على انتشاره وتخفيفاً للضغوط التي يمكن أن يخضع لها ( انظر : أبو بكر الرازي - رسائل فلسفيه ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٢ ) .

الانتقادي المباشر ( الفلسفة ) وغير المباشر ( التصوف ) ، بحيث أن الطريق  
انفسحت أمام الإيمان التسليمية ، تلك التي تحولت إلى إيديولوجية الدولة  
على نحو شامل .

أما في العصر الحديث ، أي في مرحلة اخفاق الثورة البورجوازية  
الديموقراطية في العالم العربي ، فقد تولدت وتبلورت إمتدادات لذلك الاتجاه ،  
تمثلت بحشد من الحركات والمؤسسات السياسية والدينية الإيديولوجية التي  
انتشرت في أرجاء ذلك العالم . من هذه نستطيع إبراز اثنتين أساسيتين .  
الأولى منهما تمثلت في الحركة « الوهابية » ، التي قادها محمد بن عبد الوهاب  
في نجد والحجاز . وهي مستمرة حتى الآن في إطار المملكة العربية السعودية .  
أما الثانية فقد جسدها « الأزهر » الذي شيده في مصر الفاطميون عام ٩٧٢ (١) .  
إذ فيه نشأ وتبلور « المنهج الأزهري » ( الذي ) يقوم على شرح النصوص القديمة  
وتحليلها واستنباط الاحكام منها وتخريج المعاني ، ( فهو ) منهج جدلي - أي  
جدالي - أكثر مما هو منهج انشائي يكشف عن الجديد أو يشق الحجب عن  
المجهول » (٢) .

هكذا تتضح ، في ضوء ذلك الاستقصاء التاريخي ، أبعاد وآفاق «السلفية»  
في حدودها العامة المشتركة بين مجموع صيغها . فهي تفصح عن نفسها من موقع  
انها تمثل (١) ظاهرة تاريخية نشأت وتبلورت ضمن ظروف محددة ، أو يمكن  
تحديدتها إجتماعياً ( سوسيولوجياً ) وسياسياً وإيديولوجياً . وانها (٢) تكون  
سياقاً تراثياً ، بحيث ينتفي ، على هذا الصعيد ، القول بتمائل حلقاتها  
المتابعة . ذلك لأن اشتراك هذه الحلقات في كونها مواقف سلفية ينطوي ، في  
نفس الآن ، على إمكانية تمايزها عن بعضها تمايزاً فسمياً . وهذا ما يدعوا إلى  
القول بأن اللاحق من تلك الحلقات يمثل الوريث الشرعي للسابق منها : لا تماثل

---

(١) انظر : قصة الأزهر - بقلم مجموعة من الكتاب ( ضمن : كتاب الهلال - القاهرة ،  
عدد ٢٦٥ ، يناير ١٩٧٢ ) .

(٢) محمد مندور : كتابات لم تنشر ( ضمن : كتاب الهلال - القاهرة ، عدد ١٧٥ ،  
أكتوبر ١٩٦٥ ، ص ١٢٠ ) .

بينها. ولكن، أيضاً، لإبداع على صعيد ذلك التمايز النسبي. وهذا ينسحب على كلا وجهي السلفية المنهجي والتطبيقي. مع الاضافة بأن ذلك يبرز بصورة خاصة وواضحة ومباشرة وفي حالات عديدة على صعيد الوجه الثاني، التطبيقي. أما السبب في ذلك فيمكن جانب هام منه في ان الممارسة الاجتماعية التطبيقية ( العملية ) هي الاحسم والأقوى من المبادئ المنهجية والتنهجية أولاً. كما انها هي، في التحليل الأخير، معيار صحة تلك المبادئ أو خطئها.

ومن هنا، ندرك لماذا ظهرت السلفية، في حالات معينة، من حيث هي ذات افق تقدمي في مستوى تطبيقها. بينما هي كانت دائماً، وما تزال، خاطئة في مستواها المنهجي والنظري المعرفي. ذلك لأنها، في ماضيها، تختزل الوجود الاجتماعي بواحد من أبعاده، الذي هو الماضي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن القول التالي يصبح وارداً، وهو أن اللاحق من الحلقات التي مرت بها « السلفية » يمثل – من حيث الأساس العام على صعيد المنهج والتنهج – الوريث الشرعي للسابق منها : **هاهنا** خصوصاً، أي على ذلك الصعيد، تشديد على تبعية اللاحق بالسابق، دون أن يكون تماثلاً مطلقاً. ان ابداع « اللاحق » يحتضر، دون أن يقود بالضرورة الى انقشاع الاختلاف بينه وبين السابق (١).

---

(١) يكتب ادونيس في « الثابت والمتحول – ٣ . صدمة الحداثة »، بيروت ١٩٧٨، ص ٩٠، وفي معرض حديثه عن « الخلافة »، ما يلي : « فالأساس فيها الاتباع للاجتهد أو الابداع. وإذا كان ثمة اجتهد أو ابداع فلكي يؤكد ثبات الأصل وإطلاقه. وليس لكي يزيد عليه شيئاً يشكك في أصليته أو يؤدي الى تجاوزه ».

في هذا النص نواجه تناقضاً منطقياً يتمثل بخطأ نظري منهجي، يتضح لنا من خلال طرح الأسئلة التالية والاجابة عنها إجابة سلبية : كيف يكون الاتباع، لا الاجتهاد أو الابداع، أساس الخلافة، من طرف، ويكون ثمة إجتهد أو إبداع يكرس ذلك الاتباع، من طرف آخر؟ هل يقود الاتباع والتقيد به الى إجتهد أو إبداع؟ هل يمكن للمبدأ الشهير « الأسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف » وللاحتذاء به بمقتضى مطلبه الاتباعي، أن يقوده الى تجاوزه والخروج منه ومنه؟ وبصيغة أخيرة، هل مقدمات إتباعية – سلفية – تؤدي الى نتائج إبداعية؟



وسوف يكون علينا أن نبحث في « السلفوية » بمضمونها الإسلامي خصوصاً . ليس في صيغتها الدينية ، النصية المعنوية ، فحسب ، وإنما كذلك في تلك التلونات التي اكتسبتها ضمن ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية وايدولوجية ، تتباينة ، إلى هذا الحد أو ذاك .

وذلك يعني ، بالنسبة إلينا ، أننا سنتصدى لتلك النزعة وتلوناتها ضمن سياق الظروف المنسار إلينا - وعلى ذروتها . ولكن عبر المحافظة على الإستقلالية النسبية الحائزة عليها ( أي تلك الصيغة والتلونات ) بصفتها مظاهر ايدولوجية من الوعي الاجتماعي للمجتمع العربي . في حقبة التاريخية المطابقة .

وسوف نقوم ، فيما يلي ، بدراسة « السلفوية » بصيغها المتعددة ، منطلعين من ترتيبها الذي أوردناه فيما سبق . ذلك لأن هذا الأخير يتحدر ، من حيث الأساس العام ، من التسلسل التاريخي للمسألة ، أولاً ، ومن طبيعة العناصر المكونة لهذه النزعة ، ثانياً .

## أولاً -

## السلفية : دعوة للانكفاء الى الأصول الدينية الأولى نصياً وثوقياً

## أ - الولوج الى الحرم المقدس

حين نطأ « الحرم المقدس » الخاص بـ « السلفية » في وجهها الديني ، فإننا نجد أنفسنا امام ظاهرة مترعة بالاسرارية والقداسة والفجاجة ، في آن . وقد عملت ، منذ نشوئها في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط على أيدي « الجبريين » و « اهل السنه والحديث » في اواخر حياة محمد ، على خلق وتوطيد جذور لها في الحياة الايديولوجية الخاصة والعامة لطبقات المجتمع العربي في مرحلته المشار اليها فوق ، كما في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة .

ولا مناص من الإقرار بأن هذه الظاهرة . التي تعرضنا لها في الفقرة السابقة في سياق الحديث عن السلفية عموماً ، شغلت حيزاً كبيراً من التاريخ والتراث العربي الفكري ، وما تزال تشغل مثل هذا الحيز من البنية الايديولوجية لمجموع طبقات المجتمع العربي المعاصر . وقد أسهمت بشكل جدي وعميق في الصراع المعقد ونمير المتكافئ ضد اتجاه التأويل والاجتهاد (١) بمرحلتيه ،

---

(١) يحدد الجرجاني في « كتاب التعريفات » - المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣٢١ هـ ، التأويل على نحو يميز بموجه بينه وبين التفسير : « في الاصل ( هو ) الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت إن أراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيراً وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً » - ص ٣٤ . أما الاجتهاد فيعرفه مفترناً بالاستدلال : إنه « بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال » - ص ٥ .

والجدير بالذكر أن ما يسميه الجرجاني بموافقة « التأويل المحتمل » للكتاب والسنة ، خضع لبعض المواقف التي اكتسبت طابعاً حازماً ، بحيث أن الحديث عن مثل تلك « الموافقة » لم يعد أكثر من تذكرة مرور لنتائج تميزت بهرطقة فكرية يفصح عنها كثيراً أو قليلاً ، ومقترنة بتحزب ونشاط ذي انق يساري .

العقلانية التنويرية ، والمادية التوحيدية ( مذهب وحدة الوجود ) ، وذلك انطلاقاً من النصوص الدينية الأصلية ومن مؤثرات فكرية أخرى .

والجدير بالذكر أن هذا الاتجاه أخذ في التكون والتبلور ، في حياة « الرسول » ، على أيدي « القدرين » ، الذين تفوا القدر واكدوا على الحرية والاختيار الإنسانيين . وكذلك على أيدي « أهل الرأي » ، ذوي النزعة المنفتحة المستنيرة في مواجهة المسائل والمشكلات الاجتماعية والسياسية والفكرية .

إن ظاهرة « السلفية » ، بصفتها الأيديولوجية ، كانت قد تصدت لذلك الاتجاه في سياق تأديتها مهمة تاريخية ، انيطت بها في مراحل وأوضاع متعددة وبمقتضى اللحظة الاجتماعية الملموسة والاحتمالات والآفاق التي انطوت عليها . لقد تركزت هذه المهمة المبدئية في رفض وإدانة الجديد ، « المبتدع » على صعيد التغيرات التي لحقت ببنية المجتمع العربي الاسلامي . فحيثما حل ذلك الجديد ، في أي قطاع كان من القطاعات الإنسانية ، تجد تلك السلفية نفسها — على المستوى المنهجي دائماً ولكن دون أن يطابق ذلك بالضرورة أو أن يلحق به موقف تطبيقي محدد — مدعوة الى إدانته على نحو قطعي ، معتبرة إياه « بدعة » (١) ، فيها كثير أو قليل من « الضلال » . وهذه الأخيرة هي كذلك ، لأنها تتعارض ، الى هذه الدرجة أو تلك ، مع النصوص « الأصلية المكملة الكاملة » (٢) .

وليس بالأمر الصعب التأكد من أن « السلفية » هذه لم تكن قادرة أن تتخطى مجموعة ضخمة من الإشكالات والصعوبات العملية والنظرية التي

---

(١) في القاموس المحيط ( الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ١٩٥٢ ، مصر ، ص ٣ ) ، يعرف الفيروزآبادي البدعة تعريفاً نظرياً ، كما يلي : « والبدعة ... الحدث في الدين بعد الاكمال أو ما استحدث بعد النبي صلى الله عليه وسلم من الاهواء والاعمال » . هاهنا نود فقط أن ننبه الى ما جاء في النص من أن البدعة تمثل أمراً خارج المؤلف ، هذا المؤلف الذي وصل الى فايته الجسدة بالمقيدة الدينية .

(٢) انظر النص السابق ثانية .

واجهتها . وسوف لن تكون كذلك في المستقبل ، وان تنازلت بين الحين والآخر عن هذا الموقع أو ذاك من مواقعها .

وليس من النافل ، أيضاً ، ان نشير الى ان أحد الأسباب الأساسية الكامنة وراء ذلك هو ان تلك النصوص نفسها لا تحوز على بنية إيديولوجية واحدة متجانسة . وهذا ما جعل القيام بتطويع سلفوي للمشكلات المستجدة ، على أيدي أولئك ، يؤدي الى إرباكهم وإيقاعهم في مفارقات وتناقضات مأساوية بليغة مع العصر الذي يعيشون فيه ، وذلك من النمط الذي ذكرنا بالشخصية التاريخية النموذجية دون كيشوت (١) . كما أدى ، ثانياً ، الى اهتزاز فكرة تجانس تلك النصوص تحت ضغط النقد الديني أو الفلسفي أو الأخلاقي الذي وجه اليها ، إن كان قد وجد مثل هذا النقد ، وضغط الأحداث الاجتماعية الطبقية والسياسية التي رافقت أولئك السلفويين وأحاطت بهم .

وجدير بالتأمل والتدبر النقدي الأمر التالي ، وهو ان احتواء النصوص « الأصلية » إمكانات كبيرة وخصبة لتفسيرات وتأويلات واجتهادات متعددة متباينة ، ومتناقضة في معظم الأحيان (٢) ، أسهم ، بصورة مبدئية ، في الإفصاح عن آفاق الإخفاق لفكرة تجانس النصوص تلك .

---

(١) من الطريف والمثير للانتباه والتفكير ، في سياق هذا الموقف ، ما يقدمه زكي نجيب محمود - وهو أحد أبرز الأخذين بـ « التلفيقية » المعاصرة في الوطن العربي ، تلك التي خصصنا لها لاحقاً فصلاً مستقلاً - من نقد دقيق صارم للسلفوية : « والاتجاه السلفي يتناقض في كل لحظة من حياته ... واعتقد ان تيار الحياة العملية أقوى جداً من أصحاب الجمود الفكري . والأمر الواقع سوف يفرض نفسه عليهم في النهاية » . ( مجلة روز اليوسف ، القاهرة في ١١ أبريل ١٩٧٧ ، ص ٣٠ ) .

(٢) على سبيل المثال ، نورد آيتين قرآنتين تتعلقان بمسألة الجبر : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله - سورة الكهف ، آية ١٧ » . وكذلك ثلاث آيات حول مسألة الحرية : « يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل - سورة يونس ، آية ١٠٨ » ، « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - سورة الكهف ، آية ٢٩ » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره - الزلزال ٧ - ٨ » ، وبالتالي فلكل « نفس ما كسبت » . ونورد آية تطرح المسألة بين بين : الانسان مسؤول عن الشر ، والله مسؤول عن الخير : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك - سورة النساء ، آية ٧٩ » .



هذا هو الوجه الأول من المسألة . أما وجهها الآخر ، الجدير بأن يؤكد عليه بمقدار ما أكد على الأول ، فهو أن تلك النصوص « الأصلية » نفسها تطالب ، في حدود كونها غير متجانسة ، بشكل واضح مكشوف وملح أحياناً . باستخدام « النظر » و « التأويل » ، « الاجتهاد » العقلي فيها نفسها .

ونحن ، من طرفنا ، نرى في ذينك الوجهين نقطة جوهرية ، نستطيع عبرها أن نلقي ضوءاً كثيفاً على قضية الصراع الذي دارت رحاه بوتائر متسارعة بين « السلفية » كدعوة أيديولوجية دينية للانكفاء نصياً وثوقياً إلى تلك الأصول من طرف ، وبين اتجاه التأويل والاجتهاد العقلي التنويري والمادي التوحيدي ( نسبة إلى وحدة الوجود ) ، وكذلك المادي الإلحادي ، من طرف آخر .

والملاحظ أن تلك النزعة أدركت أنها قادرة على تطويع العقل لاحتياجاتها وبالحدود التي تفرضها وتقتضيها هي . ومن هنا ، كان رأي الأشعري التالي : « والواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضي تحسیناً ولا تقبيحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل ، وبالسَّمْع تجب » (١) . ومن المعروف أن هذا الرأي الأشعري مشتق من رأي أهل السنة الأصلي ، ذلك الذي يؤكد على أن « الواجبات كلها بالسَّمْع ، والمعارف كلها بالعقل » (٢) .

ومن البين أن « السَّمْع » – ويتطابق هنا بالنزوع السلفوي – أنيطت به مهمة التنسيق الديني الأيديولوجي لكل ما يتصل بالحياة الإنسانية ، بما في ذلك ما يقدمه العقل من معارف فردية وضعية ، تجد أحداً أهدافها الكبيرة في تقديم تدعيم « عقلي » لدالم لا ينتهي إلى « العقلي » .

وما يشير الانتباه العميق الحذر أن مفهوم « العقلي » أو « العقلية » لم يكن محددًا بصيغة نهائية حازمة في نطاق تلك النصوص . ولذلك ، فهو نفسه خضع لتأويل وتفسير واجتهاد من أطراف النزاع المختلفة ، بدءاً بالفرق الإسلامية الأولى ، مروراً بالفلاسفة الوسطويين ومن أتى بعدهم في مرحلة الهيمنة

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - الجزء الأول ، مصر ١٩٦١ ، ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢ .

الاقطاعية من تقلة ومقلدين ، وانتهاء بالمرحلتين الأخيرتين ، الحديثة والراهنه بما احتويتاد من اتجاهات متعددة .

ولقد انطلقت تلك الاطراف من دعوة القرآن العامة ، في مواضع متعددة منه ، الى أعمال التبصر والنظر والعقل للوصول الى « الحق » ، دون الإشارة الى حصر ذلك في احد المجالين الدينيين الرئيسيين ، العقائد ( الاصول ) والفقہ ( الفروع ) . ومثال ذلك ما يلي : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي انفسكم افلا تبصرون » (١) ، و « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق » (٢) .

وليس من ريب في ان صعوبة رئيسية كانت تبرز ، حيثما تضيع حدود الموقف العقلي ، ليصبح هذا الأخير مظهراً او تجلياً لموقف آخر ، روحاني مثلاً . هذا ما يقدمه لنا الفيروز آبادي في « قاموسه المحيط » : ان العقل « نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية » (٣) .

وهذا هو ، بالأصل ، موقف « أهل السنة » المتمثل ، كما نقلناه سابقاً عن الشهرستاني ، باعتبار « الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل » .

ان اللاحاح على « الأصل المطلق » ، ممثلاً بما « أنزل » من السماء عن طريق الوحي ، وغير خاضع ، من ثم ، للبحث والنظر العلمي النقدي من حيث هو ظاهرة « غير عادية ، خارقة » ، والمطالبة ، من طرف آخر متمم ، بالعودة النصية الوثوقية اليه ، ان هذا وذاك يمثلان اثنتين من المهمات الرئيسية الثابتة ، التي تجد « السلفوية » نفسها مدعوة الى حملها على عاتقها . وإذا اخذنا تلك المهمات في نطاقها العربي الاجتماعي وسياقها التاريخي والتراثي بعين الاعتبار ، وجدنا أنها كانت وما تزال ، تبرز وتوطد ، على نحو غير مباشر ومتوسط ، من حيث هي متطلبات واحتياجات وآفاق العلاقات الاجتماعية التي لم يعد

---

(١) سورة الداريات - آية ٢٠ - ٢١ .

(٢) سورة فصلت - آية ٥٣ .

(٣) الطبعة الثانية من الجزء الرابع ، مصر ١٩٥٢ ، ص ١٩ .

بمقلورها حمل اعباء تقدم نوعي على الأصعدة الثلاثة ، العلمية النظرية والمنهجية والاجتماعية التطبيقية .

وعلينا أن نضيء هذه النقطة من البحث . ذلك لأنها في حال النظر إليها من موقع بعد واحد ، تشكل مولداً فضفاضاً للاشكالات . فنحن اذا افضينا بها اثبتناه فوق ، فاننا نميز تمييزاً مبدئياً بين لحظتين في « النزوع السلفوي » عموماً ، وبصفته الدينية على وجه الخصوص .

اللحظة الاولى تتمثل بـ « النهج » المهيمن في سياق ذلك النزوع ، اي بماضوية هذا الأخير . اما اللحظة الثانية فتظهر في الممارسة التطبيقية التي ينجزها السلفوي . فنحن نفتقد تطابقاً قطعياً بين كلتا اللحظتين انطلاقاً من ان الثانية تحقق ذاتها بفعل جدلية العلاقة العملية الضرورية بين الانسان ومحيطه الطبيعي والاجتماعي . إذ هاهنا لا يسع ذلك السلفوي أن يكون سلوكه العملي متوافقاً كلياً مع توجهه العقيدي والعاطفي السلفوي . لأن هذا إن تم ، فانه يقود الى الوقوع في حالة عدم التوازن بالحد الضروري بين الانسان والمحيط .

ذلك يشير الى ان عدم التطابق بين النظر والعمل امر وارد في هذا السياق انطلاقاً من موقعين . الاول هو الاستقلالية النسبية للفكر تجاه الواقع - وقد تحدثنا على ذلك في مكان سابق - . اما الموقع الثاني فيتجسد بالقطيعة النسبية بين السلفوية كتوجه منهجي عقيدي من طرف ، وبين من يأخذ بها على الصعيد العملي التطبيقي من طرف آخر .

اضافة الى ذلك ، لا مندوحة لنا عن القول بأن اللحظة الاولى المتمثلة بالنهج الماضوي المهيمن في النزوع السلفي ، هي نفسها خاضعة للسياق التاريخي والتراثي ، أي للتحويل والتلون والتغير التاريخي والتراثي . ولكن الاقرار بوجود هذه العناصر في النهج السلفوي لا ينفي الأفق العام المشترك الذي يشكل الأديم منه ، ويتجلى فيه ، من ثم ، بصيغة أو بأخرى بموجب عملية التحويل والتلون والتغير التاريخي والتراثي تلك .

على ذلك النحو ، تتضح تاريخية وتراثية النزوع السلفوي في سياق الجدلية التي توحد بين المجرد والملموس ، والمنطقي والتاريخي التراثي ، والعام والخاص .

ب - ولقد كنا بحثنا في موضع سابق (١) ، بصيغة عامة ، البنية الاجتماعية ، فأدرجناها تحت اطار المصطلح الماركسي « أسلوب الانتاج الاسوي » ، وذلك مد تشكل الاتجاهين الاجتماعيين الاقتصاديين ، الاقطاعي والراسمالي التجاري المبكر . الى جانب الاتجاه الآخر المخضرم ، الرقيق ، اي الذي وجد قبلهما في المرحلة « الجاهلية » ضمن شكل متميز .

اما الامر الذي يهمننا في ذلك ، فهو ان فصائل كبرى من السلفويين الذين نبحت في سلفويتهم هنا ، انطلقوا ، اجتماعياً طبقياً ، من الافاق الخصبة التي ولدها الاتجاه الاقطاعي ( الارستوقراطي ) . إن هذا الكلام ينطبق على فئات منهم في المرحلة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الحادي عشر ، أي مرحلة الصراع بين ذينك الاتجاهين . كما ينطبق على فئات أخرى منهم في المرحلة اللاحقة ، التي هيمن وساد فيها الاتجاه الاقطاعي ، بعد ان أرغمت العناصر الراسمالية التجارية المبكرة على الانحسار ( من القرن الثاني عشر حتى اواخر القرن الثامن عشر ) .

ان التغير الذي طرا على صيغة « السلفوية » تلك ، طبقاً لاختلاف المرحلتين المومي اليهما ، ظل عاجزاً عن ان يزيل المعلم الجوهرى - وهو خاضع بطبيعة الحال لسياق التحول التاريخي والتراثي - لوقفها المنهجي الماضوي من التراث في حلقة المنصرمة ( الماضية ) . وكذلك الامر في نطاق العصور الحديثة ، التي حملت في احشائها اتجاه نشوء طبقة بورجوازية عربية . إذ ، هنا ايضاً ، حافظت السلفوية المعنية على معلمها المذكور ، وإن كانت قد أرغمت

---

(١) انظر الفقرة ( ٣ ) من الفصل الاول - القسم الثاني - والمعنونة بـ « بدايات التاريخ والتنظيم التراثي بين السلفوية والجدلية المستنيرة » .



على أن تعدل من بعض جوانبها ، تحت ضغط ومقتضيات الاحداث الاجتماعية والتقدم العلمي .

هكذا يستبين بمزيد من الوضوح ان السلفية ، بموقفها العقيدي الوثوقي تجاه الماضي ، تشكل عائقاً جدياً على طريق البحث العلمي لهذا الأخير ولامتداداته النوعية المثلثة بالحاضر والمستقبل .

بل اكثر من ذلك، فمثل هذا البحث العلمي، الذي يطمح الى استكشاف التراث والتاريخ العربي، منطلقاً في ذلك من مواقع التحليل والتركيب العلمي النقدي، يتحول على أيدي اصحاب تلك النزعة الى ادعاء زائف ضحل بالعلم . اما ذلك الذي يسمى بـ « العالم » من أولئك السلفويين – وهو في حقيقة الامر ليس اكثر من انسان يتمتع بحافظة جيدة وبقدرة على النقل النصي الأمين لذلك « الأصل » التليد – فقد كان عليه ان « يطابق » ، على الدوام ، بينه وبين الأحوال المستجدة، مهما اكسبت صيغة هذا التطابق من عسف وتصنع واعتمال .

وعلى ذلك ، فقد أصبحت الحاجة ماسة لتأهيل مجموعة من « الحفظة » للقرآن والحديث لينقلوا ما بصدورهم الى الناس ، دون الاعتماد على التدوين . بل ان هذا الأخير رفض على مدى فترة طويلة . اما السبب الكامن وراء ذلك ، فقد حدده ابن عبد البر ، كما يلي : « من كره كتاب العلم انما كرهه لوجهين احدهما الا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهي به .. » (١) .

ان انطلاق السلفية تلك من أصل « ثابت » لا يهدف الى دراسته وإغنائه ، ومن ثم تجاوزه جدياً من خلال امكانيات البحث العلمي التاريخي

---

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله ، ص ٢٤ .

هائنا يجدر التأكيد على أن أولئك « الحفظة » قاموا بدورين . الأول منهما كمن في المساعدة على صيانة النصوص الأصلية تلك من الضياع أو التبثر . أما دورهم الثاني فقام على إسهامهم ، عبر استخدامهم مبدأ « العنونة » ، في تثبيت أركان التوجه السلفوي . وخليق بالإشارة هنا أن « العنونة » استخدمت ، كذلك ، من قبل مجموعة من المتصوفين ، الذين جعلوا من تناقل الخبر شفويًا ، دون تسجيله ، منطلقاً لهم في تواصلهم التاريخي والتراثي .

والتراثي ، التي يقدمها مستوى التطور العلمي التي تعاصره ، إنها إذ تنطلق من ذلك الهدف ، فإنما لكي تتوقف عنده ، تتأمله باطمئنان ساذج وشعور من النقص والدونية مدافعة عنه بتعصب وحماسة . وهي ، في سبيل تدعيم ذلك ، تسعى الى « ابتكار » ما لا يحصى من المسوغات والذرائع لاكسابه ، بشكل أو بآخر ، مشروعية اجتماعية وصدقا معرفيا ليس من أجل العصر الذي يوجد فيه فحسب ، وإنما من أجل كل العصور .

إذا أمعنا النظر في ذلك الأمر ، استبان لنا أن النزعة المشار إليها توصلنا الى حد المطالبة بأخذ النصوص « الأصلية » بصفتها « قممًا » سحريا ينطوي في ذاته ، وبطريقة ماضوية ، على الماضي والحاضر والمستقبل .

وإذا ما استجبنا الى ذلك المطلب ، فإن أي حدث كبير « يبدو » لعقلنا « القاصر » و « الضعيف » بأنه جديد ، سوف نصبح قادرين على رده ، ببساطة ، الى ذلك القمّم .

في صحراء هذا الاتجاه السلفوي الغالي ، نواجه الرفض القاطع – على الأقل على الصعيد المنطقي – المبدأ الفقهي الحقوقي : « تتغير الأحكام بتغير الأزمان » . إذ بموجب ذلك تختزل الأزمان كلها بزمن واحد ، والأحكام كلها بحكم واحد . ويغدو ، من ثم وبمقتضى التماسك المنطقي ، أن نصل الى المبدأ – البديل التالي : « الأصول جملة وتفصيلا تصدق على كل زمان ومكان » (١) .

إن اللاتاريخية واللاتراثية – أي انتزاع الحدث الاجتماعي من سياقه التاريخي والتراثي على نحو ماضوي – تشكلان الترسانة المنهجية الثابتة في صيغتها الدينية الوثوقية . وبطبيعة الحال ، فنحن ، على الأقل حفاظا على

---

(١) إن مثل هذا التأكيد لا يقتصر على المسائل الفكرية والفقهية والعقيدية ، وإنما يمتد كذلك الى المسائل الأخرى المختلفة ، الاقتصادية والسياسية الخ . . فعبد الحميد جودة السحار ( مصر ) ، مثلا ، يرى أن « النظام الاقتصادي الاسلامي قال كل شيء ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) » . ( مجلة الثقافة العربية – طرابلس – ليبيا ، نيسان ١٩٧٤ ) .

عملية تبؤ الانسان ( الذات ) مع المحيط ( الموضوع ) وعلى قانون العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع ، لا يسعنا إلا أن نرى فيها موقفاً منهجياً شائها . بيد أن ذلك لا ينطوي على تجريدها مما نطلق عليه « المشروع الاجتماعية » في مراحل وجودها مهيمنة أو غير مهيمنة . ولعله - إضافة الى ذلك - من سابق القول أننا لن نتوقف عند حدود الدراسة النقدية السلبية لتلك النزعة بصيغها المتعددة .

فلقد حاولنا ، في هذا الجزء الأول من « مشروع الرؤية الجديدة » ، تقديم « بديل » نظري منهجي أطلقنا عليه ، كما أشرنا فيما سبق ، مصطلح « الجدلية التاريخية الترائية » . وإذا ما بلغنا القسم الثالث من هذا الكتاب ، فأننا سنبحث في ذلك البديل بعيداً عن أوهام « الحقيقة الناجزة » ، وانطلاقاً من « تواضع ترائي تاريخي » لا يتوانى لحظة واحدة عن أن يمتشق سلاح النقد ، المنطلق من منهجية تلك الجدلية ومن كل عنصر جديد يفني المسألة ، في وجه ركائزها النظرية نفسها .

## ب - الأسلاف اخلاف والأخلاف أسلاف ، او

### « الأسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف »

في سبيل الكشف عن المعالم الرئيسية لـ « السلفية » ، في صيغتها المطروحة هنا وبصورة عينية مخصصة ، نستطيع ان تقدم مجموعة من الأسماء والفرق التي تبنتها ودافعت عنها في التاريخ العربي الوسيط والحديث ، وفي المرحلة المعاصرة .

فهناك ، كما مرّ معنا سابقاً ، « الجبريون » و « أهل السنة والحديث » ، وممثلو الاتجاه المثالي الإيماني في الفلسفة ، وفي طليعتهم بطبيعة الحال أبو الحسن الأشعري وأبو حامد الغزالي . ضمن هذا الاتجاه ، ولكن على مستوى آخر ، يبرز عبد الرحمن بن الجوزي . فقد كتب هذا كتابه الشهير « تلبس إبليس » ، وادان فيه كل فكرة خارجة على « السلف - الأصل » او عنهم او غير متطابقة مع المبادئ العقيدية ( والفقهية ) التي طرحوها ، واشماً إياها بأنها بدعة من إبليس ، ويلزم تقويمها بأسلوب أو بآخر .

وقد اورد ابن الجوزي في كتابه المذكور كل ما استطاع الحصول عليه من وثائق ( نصوص ) قرآنية وحديثية وأخرى تتحرك في فلكها ويمكنها ، برأيه ، ان تدين خط الانحراف عن النزعة « السلفية » بتهمة انه صنيع « إبليس » ووليد « البدع » . فهو ، في سبيل تكوين تماسك ووضوح في المصطلحات التي يستخدمها على هذا الصعيد ، يعرف « البدعة » بما يلي : إنها « عبارة عن فعل لم يكن فابتدع ، والأغلب في المبتدعات انها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان . فان ابتدع شيء لا يخالف الشريعة ولا يوجب التعاطي عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه وكان ينفرون من كل مبتدع وان



كان جائزاً حفظاً للأصل وهو الإتيان « (١) » .

هاهنا يتضح أمر على غاية الخطورة . ذلك هو أنه حتى لو ابتدع شيء لا يتعارض مع « الأصل » ، فإن هذا الشيء وما يسبقه ويلزمه من نشاط ذهني ابتداعي ، مرفوضان ، لأنهما يبعدان صاحبهما عن ذلك الأصل . وقد أورد ابن الجوزي أقوالاً تصادق على قوله تلك ، مثل ما ورد عن أيوب السخيتاني من أنه « ما ازداد صاحب بدعة اجتهداً إلا ازداد من الله عز وجل بعداً » (٢) .

وكلاهما ، ابن الجوزي والسخيتاني ، كان بإمكانهما بكل سهولة أن يستندا في موقفيهما إلى نصوص قرآنية وحديثية (٣) ، مما يسمح لنا بالقول بأن « السلفية » نفسها كشفت وتكشف عن « تاريخ » و « تراث » خاصين بها .

في ذلك السياق استطاع عبد الرحمن بن الجوزي ( مات ٥٩٦ هـ ) أن يلخص ما تم على هذا الصعيد ، ويهيئ لتبلور « السلفية » الدينية في طابعها النظري المنظم والمنسق ، الذي وجد في ابن تيمية ( مات ٧٢٨ هـ ) أحد رواده ومشاهيره .

ولقد أومأنا ، في مكان سابق من هذا الكتاب ، أن ابن تيمية أوصل تلك النزعة إلى إحدى قممها ، من حيث الوضوح في الموقف والحزم في الدود عن حياضها . أما « الموقف العقلي » الذي يأخذ به في نطاق تبنيه تلك النزعة ، فيمكن النظر إليه على أنه تعبير عن مدى تعقد الإشكالية التي تترنح فيها هذه الأخيرة . فهي تجد نفسها محاطة من كل طرف بالتساؤلات اليائسة والاستفسارات الحانقة والفمزات واللمزات المبطنة بردود فعل عنيفة أحياناً تنبثق بالحاح من المرحلة التي يعيش فيها السلفويون .

ومن هنا ، فنحن نكتشف في شخص ابن تيمية وضعاً طريفاً مثيراً للانتباه . متمثلاً في تناقضه النسبي بين محاولته حل المسائل المطروحة أمامه بدون تحفظ

---

(١) ص ٢٥ - ٢٦ من « تلبيس إبليس » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٣) عد إلى ما أثبتناه في مواضع سابقة من مثل هذه النصوص .

وبالحاح ، وبين تهافته المنهجي - على الأقل - أمام « الماضي الذهبي » بجبروته وقداسته . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الموقف « العقلي » ذاك يمكن أن يرى كمحاولة من قبل ابن تيمية لإضفاء العقلانية والبداهة على ما يتبناه أو يستلهمه - كما سنقول لاحقاً - من ذلك الماضي على نحو لا يخرج من تقديسه له أولاً ، ودونما قدرة على التنهيج العقلي لعملية العودة هذه ثانياً .

هذا الأمر يضعنا أمام نتيجتين متحدرتين من التناقض الذي حددناه فوق :

١ - حين ترغم « السلفية » على مغادرة حرمة الأسراري المقدس للدخول في معمعان الواقع العملي بكل ثقله وكثافته و « إخراجاته » ، فإنها تجد نفسها مرغمة على اللجوء الى مقولات العقل والعقلانية لخلق حدٍ ما من التوازن والتماسك ، يقيها من السقوط عملياً .

٢ - في ذلك الحال الأول ، لا يعني اللجوء الى مقولات العقل والعقلانية أن تلك النزعة تتآخى معها ، وانها ، من ثم ، تسمح لذويها وممثلها النظريين بالتعامل معها ومع الواقع إبداعياً ، تعامل الند للند . ان ذلك يعني أمراً آخر ، هو تغلب **الواقع** وضرورات التبيؤ المتجدد معه دائماً على **التصور** السلفوي . والحصيلة : ليس مع « السلفية » إبداع واجتهاد عقلي ، وانما نمطية في حدود عقيدية كمال واكتمال مطلقين .

ولا شك أن الفصائل الإسلامية المعاصرة ، التي تدور ، نظرياً منهجياً ، في فلك تلك النزعة ، تستظل في ظلال ابن تيمية وتجد نفسها مدينة له من أوجه متعددة (١) .

---

(١) يؤكد ابن تيمية في كتابه « معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه ( خط التشديد مني : ط . ميزيني ) قد بينها الرسول - دمشق غرة شعبان ١٢٨٧ ، ص ٤٨ ، وقد نشر سوية مع ( رسالة الظالم المشتركة ) : والصواب طريقة السلف ، وذلك لان الاجماع إذا خالفه نص ، فلا بد ان يكون مع الاجماع نص معروف به ان ذلك منسوخ . فاما ان يكون النص المحكم قد ضيعته الامة ، وحفظت النص المنسوخ ، فهذا لا يوجد قط ... ومعرفة الاجماع قد تعدر كثيراً او غالباً ، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين ؟ بخلاف النصوص .



ومن الأهمية بمكان التعرض لوجه آخر خطير من أوجه المسألة ، كنا فيما سبق قد لامسناه برفق . ذلك هو التمييز بين مجالي الأصول ( العقائد ) والفروع ( الفقه ) في إطار استخدام الاجتهاد العقلي . فلقد نشأ هذا التمييز بصفته خطوة على طريق تبني المسائل الفقهية للاوضاع العينية المستجدة ، مع المحافظة الكلية على الأصول .

هاهنا ، في حيز هذه الخطوة ، نواجه موقفاً طينعاً واقعياً بحدود الفروع ، موقفاً أكد عليه محمد بن عبد الله حينما قال لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما ، فاذا لم تجد الحكم فيها اجتهد رأيك » (١) .

وقد تكونت لذلك الموقف امتدادات تلح على ضرورة إخضاع الفقه للجدال والمناظرة . ورغم ذلك ، فإن « السلفية » ، بما هي كذلك ، أي سلفية ، ظهرت في الموقف المشار اليه وفي امتداداته . كما لاحظنا ذلك من عنوان كتاب ابن تيمية ، المشار اليه سابقاً . أما فيما يتصل بالموقف الأول ، موقف رؤية « الأصول » فقط بمثابتها غير خاضعة للجدال ، فقد أخبرنا ابن عبد البر ( ١٠٧٠ م ) الكثير عنه في « مختصر جامع بيان العلم وفضله » (٢) .

لكن المسألة تكتسب طابعاً أكثر جنوحاً ومغالاة ، حينما يرفض التأويل

---

فإن معرفتها ممكنة متيسرة .. » . ويكتب بوضوح أكثر ( ص ٤١ ) : « .. لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوباً عن الرسول ، فالمخالف لهم مخالف للرسول ، كما أن المخالف للرسول مخالف لله ، ولكن هذا يقتضي أن كل ( خط التشديد مني : ط يزيني ) ما أجمع عليه قد بينه الرسول .. فلا يوجد مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان من الرسول » .

ويغلب الظن أن هادل العوا يرى في مصطلح « حرية التفكير » دلالات أخرى ، حين يكتب عن ابن تيمية بأنه « كان حر التفكير ، خلع نفسه من كل ما يقيد به الا الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح » . ( بنية الفكر الديني في الاسلام للمستشرق جيب ، تصدير وتعريب هادل العوا ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ١٥ ) .

(١) الاحكام في اصول الاحكام للامدي ، ج ٤ ، ص ٤٥ .

(٢) يقول في هذا الكتاب ( ص ١٥٣ ) : « ونهى السلف عن الجدال في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه . وأما الفقه فاجمعوا على الجدال فيه والتناظر ، لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك ، وليس الاعتقادات كذلك » .

والاجتهاد في نطاق « الفروع » . وهنا أيضاً ، نجد أنفسنا مرة أخرى في موقع القادر على اكتشاف أرض خصبة لهذا الاتجاه في القرآن والسنة وغيرهما . فالقرآن الذي يعلن : « وجادلهم بالتي هي أحسن » (١) ، هو نفسه الذي يؤكد أيضاً : « فان حاجتك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن » (٢) . ومحمد ، الذي أشار الى ضرورة الأخذ بإعمال الرأي والاجتهاد به ، هو نفسه الذي أعلن ، عن أبي هريرة ، : ( قال رسول الله . . إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً . فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا . ويكره لكم قيل وقال ، وكثرة السؤال وإضاعة المال ) (٣) .

وقد رأينا قبل قليل أن ابن تيمية يبلور الخط الثاني من المسألة ، خط إنكار التأويل والاجتهاد في كلا الحقلين ، الأصول ( العقائد ) والفروع ( الفقه ) .

والحق أن هذا الخط الديني الايديولوجي لا يعود بجذوره فقط الى القرآن والسنة ، بل كذلك الى أولئك الفقهاء الذين كان عليهم أن يسلكوا مسلكاً آخر تجاه هذه القضية . فابن مسعود نفسه ، الذي وجه اليه محمد قولته المستنيرة المشار اليها سابقاً ، وجد أسسه العقيدية المتينة في الموقف الاتباعي . فلقد قال : « اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم » (٤) .

أما عدم انصياع ابن مسعود لتلك القولة المحمدية فلا يمثل موقفه الشخصي وحسب ، وإنما كذلك ، بل ربما بالدرجة الأولى ، الإشكالية الايديولوجية النظرية والاجتماعية في حينه . وهو ، في هذا ، مثله مثل موقف محمد نفسه من المسألة العتيدة بشقيها المومى اليهما فيما سبق .

وحرى بنا هنا أن نقول أن هذا الخط الايديولوجي العقيدي الشمولي - انكار التأويل على المستويين العقيدي والفقه - يتحول في أعقاب احتضار

---

(١) سورة النحل ، آية ١٢٥ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٢٠ .

(٣) الاحكام في أصول الاحكام للامدي ، ج ٥ ، ص ٦٥ - ٦٧ .

(٤) عبد الحليم محمود : الفلسفة والحقيقة ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٦٢ .



وسقوط العناصر الرأسمالية التجارية ، الى المهيمن في الحياة الثقافية العربية .

ذلك يشير الى اننا امام منحيين للسلفية الدينية ، واحد يرفض أن يخضع للتأويل واجتهاد الأصول والفروع ، على حد سواء ، متخذاً من ذلك موقفاً شمولياً وثوقياً . اما المنحى الثاني فيقر بوضع الأصول خارج دائرة التأويل والاجتهاد . وبالتالي فمن يأخذ بها ، يدخل نطاق الايمان ، على كل حال . اما الفروع فتخضع قطعاً لدينك العنصرين . وهذا ما يشير ، بدوره ، الى أن الخلاف في هذا النطاق مهما اتسع بين الاطراف المتعددة المؤمنة ، فإنه لا يخرجهم من دائرة الايمان . وبذلك يكون هذا المنحى ذا طابع تجزيئي مستنير .

وقد ظهر دينك المنحيان خصوصاً في الخصومة الشيرة حول « مرتكب الكبائر ومرتكب الصفائر » . فمثل المنحى الأول ، على سبيل المثال ، ابن تيمية وعبد الحليم محمود ، والثاني الافغاني ومحمد عبده .

والجدير بالاهتمام ، هنا ، أن موقف الاسلام من **الزمن التاريخي** مارس دوراً خطيراً في تحديد ملامح ذلك المنحى الأول . فمما يبعث على الإهتمام أن المفهوم الاسلامي المركزي ، على هذا الصعيد ، هو « **النشور** » ، ذلك الذي يشكل ، مع مفهوم « **الحشر** » ، وجهين لمسألة واحدة .

فبمقتضى ذلك المنطلق ، لا يوجد نمو تاريخي وتراثي ذاتي ( داخلي ) ، وانما هنالك خلق إلهي متصل ومعجز ، يخرج عن دائرة السببية الطبيعية : « أولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده ؟ إن ذلك على الله يسير . قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير » (١) . وعلى ذلك ، يكون « **النشور** » تجسيدا إلهيا لفائية إلهية قبلية ومطلقة ، ومن ثم ثابتة . إذ هل « ينظرون الى سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً » (٢) . وهذا يقود الى الحسم

---

(١) سورة العنكبوت ، آية ١٩ - ٢٠ .

(٢) سورة فاطر ، آية ٤٣ .

بأنه إن كان العالم اجمع خاضعاً لهذه السنة ، فانه بالضرورة ملزم بأن يحشر « يوم الحشر » ليقدم « الحساب » : « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من نهار » (١) . وإذ ذاك ينشر الناس يوم القيامة ( الحشر ) ، بعد أن كانوا قد طووا وراءهم ما لا يحصى من السنين . ذلك لأن « يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » (٢) .

والجدير بالذكر ان الامام الغزالي قد اوصل ذلك الموقف ، موقف « المعجز والخارق » ، الى واحدة من قممه . وذلك حيث أرجع الزمان والمكان والسببية الطبيعية الى علاقة بين تصوراتنا الذاتية ، انشأناها على سبيل العادة » (٣) .

هكذا يختزل الزمن التاريخي والتراثي ، بفعل إلهي فريد معجز ، الى عدة ( ستة ) أيام إلهية . ويصبح الحديث عن تاريخ وتراث طبيعيين واجتماعيين ، أمراً غير وارد أو غير ذي دلالة واقعية (٤) .

---

(١) سورة يونس ، آية ٤٥ .

(٢) سورة الحج ، آية ٤٧ .

(٣) يقول الغزالي في « تهافت الفلاسفة » ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٥٦ : « كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزمني تابع للحركة فانه امتداد الحركة .. ولا فرق بين البعد الزمني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت » . هاهنا يلح الغزالي على أن الزمان لا يوجد بذاته كوجود موضوعي ، انما عبر « عبارتنا » ، أي تصورنا له . هذا الموقف يتضح أكثر من خلال فهم الغزالي لـ « السبب » . فهو يرى ( نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ) أن « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر .. وان اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه » . وهذا يعني نفياً قطعياً لوجود « تاريخ » و « تراث » للكون ، وان المعجزة الالهية هي الاول والآخر .

(٤) اذا كان الامر كذلك ، فانه يفدو من المكابرة واللفظية الانشائية وعدم الدقة في تحديد مدلول القول ، أن نطلق الشطحات التالية : « ان القرآن الكريم يقدم اصول ( منهج ) متكامل



ثم يكتسب ذلك الوضع وضوحاً « نبوياً » ، حيث يعلن محمد للمؤمن :  
« اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . إذ بغض  
النظر عن القيمة الأخلاقية الانسانية المستنيرة والمحفزة ، التي ينطوي عليها هذا  
المطلب ، فان اتجاه الاختزال للوجود يعلن عن نفسه هنا بوضوح . إضافة الى  
ذلك ، لا يسعنا ، حتى اذا غرضنا النظر عن « البداية » الفائية الإلهية للتاريخ  
والتراث ، تجاوز الواقع التالي ، وهو ان هذين الأخيرين ( في حال تحدثنا عنهما  
في صيغة اسلامية ) يجدان نهايتهما في يوم الحشر والنشور والحساب .

ولقد وجد هذا الموقف الاسلامي من الزمن التاريخي والتراثي استمراراً

---

في التعامل مع التاريخ البشري ، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب ،  
الى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية - التاريخية . ( عماد الدين  
خليل : التفسير الاسلامي للتاريخ ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٨ ) .

ان ذلك التأكيد خاطيء من اساسه ، لان القرآن ينطلق ، في تصوره « التاريخي » ، من  
قدرة غائية ، قدرية إلهية ، لا تعترف بوجود حقيقي للتاريخ البشري إلا بقدر ما يمثل هذا  
الأخير حصيلة مباشرة لارادة خلق إلهي ، وبقدر ما يمكن اعدامه اذا اقتضت تلك القدرة . وهذا  
واضح بدون لبس في الآيات التي اوردناها فوق . وبمزيد من التعميم يمكن القول ، مع صادق  
جلال العظم ، ان الدين بطبيعة عقائده الاصلية « ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية » .  
( نقد الفكر الديني بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٦ ) . ويمكن القول ان ذلك التأكيد للكاتب المشار اليه  
فوق يمكن النظر اليه بمثابة استلزام ترائي في نطاق الفكر الديني . هذا يعني انه ( التأكيد )  
أبعد ما يكون عن امكانية إدخاله في نطاق تقصي الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي الموثق .  
( وسنوضح هذا التعبير لاحقاً بصورة مفصلة ) .

بل اننا اذا لاحظنا ذلك التفسير « الاسلامي للتاريخ » ، وجدنا ان المؤلف نفسه يدلنا ،  
دون ان يدري ، على أوجه تهافته . فاليك هذه النصوص من المصدر المذكور فوق : « ان التفسير  
الاسلامي تفسير ( واقعي ) لا يتأثر بقيمه ومثالياته الممكنة الوقوع اساساً ، في تفسيره للواقع -  
ص ١٢ » . ثم ما هو أكثر تهافتاً وتناقضاً مع هذا النص الأخير : « اما في القرآن فان التفسير  
ينبثق من رؤية الله سبحانه ، وهي تختلف عن الرؤية الوضعية في أنها تحيط علماً بوقائع التاريخ ،  
بأبعادها الزمنية الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ، وببعضها الرابع الذي يغيب كثيراً من ذهن  
الانسان .. ذلك انها رؤية اللات الإلهية التي وسعت كل شيء علماً - ص ١٣ » . وأخيراً لكي  
يبرهن المؤلف على تاريخية النظرة القرآنية للتاريخ ، يورد الآية التالية ، دون الشعور بأي حرج  
منطقي : « فهل ينظرون الى سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله  
تحويلاً - فاطر ٤٣ » .

اكتسب تعبيره البليغ : النظري والعملي ( السياسي والمسلح ) ، في فكري « الإمام المنتظر » ، و « التقليد » لدى المذهب الشيعي .

اما « الإمام المنتظر » فيجسد غاية الطموح التاريخي والتراخي في نطاق ذلك المذهب . و « الزمن » هنا هو ، في حقيقة الامر ، المقطع الزمني الذي يمتد من مرحلة نشوء ذلك الطموح الى مرحلة تحقيقه ، مجسداً في « الإمام » . وحين يتم إنجاز ذلك ، يكون بمثابة دلالة على انبعث الكائن الكامل .

ومن هنا تتحدر مسوغات « التقليد » . فهو يعني انه من واجب الآخذين بالمذهب الشيعي التقيد بما طرحه المجتهدون من الأئمة . وهذا يحمل الباحث على القول بأن المذهب المشار اليه يرى الأمور من منحيين ، واحد ماضوي مجسد بالتقليد . وهو ، هنا ، سلفوي ( تقليدي ) لا يخرج عن نسق المبدأ السلفوي الشهير : « الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف لكي يبدعوه » . اما المنحى الثاني فمستقبلي ، يتوجه الى المستقبل – الإمام المنتظر . فالانتظار والتوقع يحملان ، ضمن هذا التوجه ، بعداً استكشافياً ، على عكس البعد الذي يحمله المنحى التقليدي الأول . ولكن ما يلبث ذلك الانتظار والتوقع ان يتحولا الى عملية وهمية ، حالما يستبين لنا أن المستقبل ذاك يتجسد بفرد هو « الإمام » . ولقد ظهرت صورة هذا « المستقبل » في شكل نبوءات ، مثل تلك « النبوءة » المشهورة التشورية المتعلقة بطلوع الشمس من المغرب ، مما يعني ختام المغفرة ، وحكم العدالة « المنتقم » (١) .

وقد يكتسب ذلك المستقبل صيغة جماعية ، تسهم في تكوينها ، على نحو أو آخر ، جماعات ثورية أو ثائرة ، صيغة تقوم على مجتمع العدل والحرية ، ذلك الذي يراد له ان يكون بمثابة تحقيق للاسلام « الأصلي » في « تقائه وبساطته » .

هكذا تستبين آفاق الموقف السلفوي ذاك ، الذي نشأ وتبلور وتطور في

---

(١) انظر : الانسان الكامل في الاسلام وأصالته التشورية، تأليف لوي ماسينيون ( في كتاب :

الانسان الكامل في الاسلام – عبد الرحمن بدوي ، الكويت ١٩٧٦ ، ص ١٢٠ ) .



سياق تبلور صورة المجتمع العربي الاسلامي ، و بروز الحوار والجدال والصراع  
الايدولوجي بين الاطراف المتخاصمة .

ونظرة متسرعة الى المسألة يمكن ان تؤدي بصاحبها الى القول بأن تعارضاً  
عميقاً يقوم بين التصور القرآني للنبوة من طرف وفكرة « الإمام المنتظر »  
الشيعية من طرف آخر . بيد ان المسألة ، في اساسها ، تختلف عن ذلك .  
وسنتقصى هذه النقطة فيما يلي .



هاهنا تبرز مسألة معقدة وذات حساسية خاصة ، بقدر ما هي ذات صلة بالنزوع السلفوي في صيغته الدينية الوثوقية . إنها مسألة « ختم النبوة » . فالآية القرآنية الشهيرة التي يعلن فيها بأن محمداً ما كان « بأحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » (١) ، فهتت ضمن منحيين محتملين ، كان لهما نتائج متباينة، وأحياناً متصارعة، تحركت من موقع استلهاهم تراثي للمسألة تلك .

**المنحى المحتمل الأول** ينطلق من أن اختتام النبوة بشخص محمد ، ينطوي على التأكيد بأن أسرار البشرية قد استقرت ، أخيراً ، في القرآن والحديث الحمدي . وما على هذه البشرية ، إن طمحت الى حل مشكلاتها التي تحف بها من كل صوب وحذب ، إلا الانكفاء الى الخلف مجدداً ودائماً . إذ في ذلك فقط تكمن مفاتيح الوجود عموماً .

وقد عبر محمد عن هذا الموقف الإتباعي ، موقف « الرجعة » ، في الحديث التالي : « خير القرون القرن الذي أنتم فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه » (٢) . ففي هذا القول يسهم محمد إسهاماً خاصاً في بلورة السلفوية ، في صيغتها الدينية ، وإن لم يكن بوضوح في المقصد الفلسفي .

إن الإقرار بوجود تتابع زمني حائر ، ضمناً ، على إقرار بوجود الزمن التاريخي ، ينطوي على وجهين . الأول منهما يتمثل بوجود تراتب هرمي للوجود، يبدأ بالقمة لينتهي في قاعها . أما الوجه الثاني فيكمن في النظر الى ذلك التراتب على أنه ذو طبيعة دينية أخلاقية . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نجد أنفسنا أمام خيار وحيد ذي شقين . ذلك هو : إما أن نتمثل القمة ونتمسك بها ،

---

(١) القرآن ، سورة الاحزاب ، آية ٤٠ .

(٢) أورد هذا الحديث أيضاً البرت حوراني في كتابه « الفكر العربي في عصر النهضة »

بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٩ .

وهنا نكون في مصاف الخير الأمثل ، ومن ثم من « أهل الدارين » . وإما أن ننحط الى القساع ، قاعها ، فنكون من الخاسرين .

لا شك أن في ذلك الموقف المحمدي تأثيراً ملحوظاً بالمناخ الفكري العام الذي ضمنته وعمدته المسيحية بتصورها عن العالم ، ذلك الذي تأثرت فيه هي بدورها بالنظرية الفيضية الأفلوطينية ( وسنجد أن هذه الأخيرة ستفعل لاحقاً فعلاً أكبر في مسار الفكر العربي الوسطوي ، وإن كان ضمن ظروف معقدة يفرضها هذا الفكر وما أحاط به من علاقات اجتماعية إنسانية ) . والجدير بالذكر أن النزوع الديني الأخلاقي الميتافيزيقي الكامن في النظرية المذكورة سوف يجري تجاوزه على يدي الفيلسوف الفارابي ، الذي يحقق نمواً ملحوظاً على صعيد النظر التاريخي الى حدٍ يتيح له التصدي لها .

ولا بدّ من القول ، في نطاق هذه القضية ، بأن موقف محمد ذاك يتضح ويفسح عن نفسه بمزيد من العمق ، حين يوضع في سياق حديثه المأثور عن « افتراق الأمة » . ففي هذا الأخير ، الذي قدم بصيغ متعددة مختلفة ، دون أن يفقد جوهره العام ، ورد ما يلي : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل . . تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة . كلهم في النار إلا ملة واحدة . قالوا يا رسول الله من الملة الواحدة التي تنقلب . قال : ما أنا عليه وأصحابي » (١) .

في هذا الحديث الشهير يبرز اتجاه « الرجعة - السلفية » على أكثر ما يكون البروز . إن « الملة الناجية » الوحيدة هي تلك التي تأخذ على عاتقها مهمة تصحيح الأوضاع ، والعودة الى الوضع « الأصلي » ، أي الذي كان عليه محمد وأصحابه . وليس في ذلك أي خيار ، إذا أراد المؤمن الوصول الى « النجاة » .

---

(١) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٤ - ٥ .

وعلى هذا النحو ، فإن « الزمن » يسير من الجيد الى السيء فالأسوأ . . .  
ومن ثم ، فنحن أمام صورة كونية تفرض نفسها علينا فرضاً . إنها الصورة التي  
جعلت افلوطين الاسكندراني ، الذي ينضوي تحت إطار حضارة المنطقة العربية ،  
يتحدث مرة قائلًا ، بأنه يخجل أن يكون في جسد . ذلك لأن بلوغ هذه الدرجة  
من الإحساس بالغربة والفجيرة مقرون بالانحدار عن « الأصل » . أما العودة  
الى هذا الأخير فتقتضي تجاوز الزمان تجاوزاً دينياً ذاتياً ، أي قدرة فائقة  
على استعادة « القرن الأول » ، وذلك عبر تسمير الأعين باتجاه الأصل الأبدي  
الناجز (١) .

ثم ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يؤكد عليه القرآن والسلفيون الدينيون ،  
مثل عبد الحليم محمود ، من أن محمداً « أول المسلمين » ، ومن أنه « سيد  
الناس يوم القيامة » (٢) ، لأنه أمر أن يكون « أول من أسلم » (٣) ، فإننا حاليًا  
سنبلغ الموقف الذي لا لبس فيه ، وهو أن « النبوة المحمدية » تمثل من الوجود  
قطبه ومبتداه ومنتهاه ، في آن . أما هذا الوجود نفسه فيمثل ، في هذه  
الحال ، لفائية ربانية ، قبلية مطلقة . ذلك لأنه كان ، بالأصل ، « ناقصاً مادة  
ومعنى ، كان ينقصه أن تتمطر أرضه بأزكى الأجساد . . . وكان لا بدّ من وجود  
كائن بهذه المثابة يكمل الله به الدين » (٤) .

---

(١) وهذا ما فعله الفزالي وعرفنا به ، حيثما سجل سيرته الذاتية في كتابه المثير « المنقذ  
من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال » . إذ هاهنا ، وعلى طريق صوفي ذاتوي بعيد عن فكرة  
وحدة الوجود الصوفية الهرطقية ، يعمل الفزالي على أن يميز « بين محق ومبطل ، ومتسنن  
ومبتدع » . ( طبعة بيروت ١٩٧٦ ، ص ٦٢ ) . وينتهي عند « المتسنن » .

(٢) عبد الحليم محمود : من مقالة له ضمن كتاب ( محمد - نظرة عصرية جديدة ،  
بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٠ ) .

(٣) قرآن : سورة الأنعام ، آية ١٤ .

(٤) عبد الحليم محمود : أخلاق النبي ، في مجلة الهلال ، القاهرة اكتوبر ١٩٧٢ ، ص ١٠ .  
ضمن هذا التصور السلفوي الوثوقي النخبوي يكتب طالب الحسيني الرفاعي ( حول محمد  
وموقفه من الانبياء والرسل السابقين ، في كتاب : محمد نظرة عصرية ، نفس المعطيات سابقاً ،  
ص ٧١ ) ما يلي : « الرسائل السابقة بمثابة تمهيد للرسالة المحمدية ، وإعداد للبشرية أن تنتقل  
الى طور جديد من أطوار الحياة الفاضلة ، تبلغ فيه رشدًا » . ومن هنا « كانت الرسالة  
المحمدية كاملة جامعة » .



وإذا كان ذلك الوضع يمثل الحلقة الأولى في الفعل الإلهي ، أي حلقة الوجود الناقص ، فإن الحلقة الثانية تحدث حين يظهر « الكائن الرباني .. أول المسلمين ، أولهم بإطلاق » (١) . وهذه الخطوة الثانية تمثل ، بموجب منطوق عبد الحليم محمود ، جوهر الوجود . أمّا « الحكمة » الكامنة وراء ذلك ، فهي في أنه « لو لم يوجد هذا الكائن الرباني لظل العالم مستشرفاً إليه ليكمل به ، ولظل العالم ناقصاً مادة وروحاً » (٢) . وإذا أضفنا إلى هذا الموقف موقفاً آخر ضرورياً يقوم على تفسير « الخارق - المعجز » بشرط الآية القائل بـ « النبي الأمي » - ذلك التفسير المنطلق من أن محمداً هو النبي الذي لا يقرأ ولا يكتب - فإن صيغة السلفية تتضح في إحدى أهم ركائزها ، وهي « الإيمان بالمعجز والخارق وغير المشروط سببياً » .

ولقد نشأت وتبلورت حول هذه المسألة المتصلة بكون محمد « أول المسلمين » ، مواقف متعددة ، تحول بعضها إلى خصومات عنيفة . ولكن في نطاق ذلك ، كانت تبرز آراء ذات صيغة سلفية وأخرى ذات منحى ديني هرطقي ، مناوئ للتصور السلفوي الديني عموماً أحياناً ، والاسلامي خصوصاً أحياناً أخرى . وهذا ما أسهم ، مباشرة ، في تحريض الهراطقة وفي تحفيزهم على بلورة أفكارهم .

من أشكال ذلك الحوار الرسائلان اللتان تبادلهما عبد الله بن اسماعيل الهاشمي وعبد المسيح بن إسحاق الكندي ، في أيام الخليفة العباسي المأمون ، واللذان كنا أشرنا إليهما في مكان سابق من هذا البحث .

في الرسالة الأولى يعلن عبد الله أن شهادة لا إله إلا الله محمد رسول الله « هي الشهادة التي شهد الله بها قبل أن يخلق الخلائق إذ كان على العرش مكتوباً لا إله إلا الله محمد رسول الله » (٣) ، وأن الرحمن يقول للملائكة يوم القيامة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) انظر الرسالة : نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢ .

« إنني استحيي أن ارد شفاعة صفيّي وحبيبي محمد » (١) .

ويرد الكندي على ذلك ، متخذاً من رفض مفهوم الشفاعة المحمدية أحد أسسه : « وتقول لولا صاحبك ما خلق آدم ولا كانت الدنيا ولقد جئت يا هذا أصلحك الله بأمر ذي بهت وكذب » (٢) . « فأما قولك بأن نبيك يقول يوم القيامة إذ يكون كل مشغول بنفسه أهل بيتي أهل بيتي أمتي أمتي .. وما يجاب إليه من الشفاعة فنامت عينك يا خليلي وخيراً رأيت يا حبيبي ما هذه إلا أضغاث أحلام وخرافات العجائز .. لآتنا لا نشك أن سيدنا ومخلصنا يسوع المسيح الذي شهد له كتابك أنه هو الوجيه في الدنيا والآخرة .. لا بدّ أن يكافئ كل أحد على عمله إن خيراً فخييراً وإن شراً فشراً ولا محاباة عنده » (٣) .

هاهنا ، ضمن هذا السياق من طرح المسألة ، يصبح من المحتّم الأخذ ، أولاً ، بالحكم الديني المنطلق من أن محمداً « وما ينطق عن الهوى » (٤) ، وثانياً ، بالتسليم بأن ما ينطق به ذو أهمية ودلالة ربّانية . ذلك لأن « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ، كما أتى في القرآن . وعلى هذا الأساس ، كان المؤمن في موقع العجز الدائم و « الطبيعي » عن أن يقطع بأمر ما على صعيد المعرفة المتصلة بالأصول والفروع معاً . فمثل هذا القطع من شؤون الله ، ورسوله الذي لا ينطق

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٣٦ .

في المرحلة الراهنة نواجه أمثال تلك التصورات التي طرحها عبد الله بن إسماعيل ، وبمزيد من الغرابة الأسطورية . فعلى سبيل المثال ، هنالك كتاب بعنوان « تبرئة الأمة في نصيح الأمة » ، وضعه السوداني محمد عثمان عبده البرهاني ، ووزع سراً في السودان ومصر ( انظر جريدة الاهرام ، القاهرة بتاريخ ١٩٧٦/١/٢ ) . في هذا الكتاب نقرا على الصفحة ٢٦٧ مايلي : « إن نوحاً حين خاف أن تفرق سفينته أوحى الله أن يكتب على ساريتها كلمة ( املمهمد ) » . ويشير الى أن هذه الكلمة إمتزاج اسم الجلالة « الله » مع إسم الرسول الكامل « محمد » . ( نفس المصدر السابق ) .

(٤) القرآن - سورة النجم ، آية ٣ . ويقول ابن تيمية ( رسالة رفع اللام ، مطبوعة مع رسائل أخرى ، مصر ١٢٤٠ هـ ، ص ٨٢ ) : « كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله » .

عن الهوى . ولذلك جاء المطلب القرآني : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » (١) ، تكريساً لذلك الموقف السلفوي الإعجازي . وانطلاقاً من هذا الموقف المذكور ، يختتم المحدث أو الكاتب الاسلامي بوجهه السلفوي خصوصاً ما يقوله ، معظم الأحيان ، بعبارة « والله أعلم » (٢) . وهذا ما يتطابق كلياً مع الشرائط الايمانية اللاادوية لـ « السلفوية » على صعيد نظرية المعرفة . فهي ( السلفوية ) تستقي شرائطها الأساسية تلك من مصادر قرآنية وحديثية . في طليعة ذلك ، التأكيد القرآني : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٣) .

أخيراً ، إذا كانت النبوة المحمدية « خاتمة وقمة » الحكمة ، وإذا كان كل شيء قد أودع فيما أتى به محمد ، فإن « خاتم النبيين » يغدو بمثابة خاتم الحقيقة الجوهرية . وبذلك يصبح أمراً ذا أهمية مبدئية أن تتبرا « من أهل الملل الخارجة عن الاسلام ومن أهل الأهواء الضالة مع انتسابها الى الاسلام كالقدرية والمرجئة والرافضة والخوارج والجهمية والنجارية والمجستمة » (٤) ، وغيرها مما يناظرها ويشابهها في مراحل لاحقة ، ومنها المرحلة المعاصرة . أما السبب في ذلك فينهض على أن تلك جميعاً تقوم على « الابتداع » ، وعلى أنها تثير ، من ثم ، شكاً في أن الرسول « هو الرحمة المهداة من الله الى خلقه (وأنه) هو الانسان الكامل » (٥) .

(١) القرآن ، سورة الكهف ، آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) انظر ، مثلاً ، ردّ الشيخ عطية صقر على فراء جريدة « السياسة » الكويت ١٩/٥/١٩٧٨ ، بخصوص الصلاة والوضوء .

(٣) القرآن ، سورة آل عمران ، آية ٧ .

(٤) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٥٤ .

(٥) عبد الحليم محمود : محمد الانسان الكامل ، في ( محمد رؤية جديدة - مجلة الهلال آب ١٩٧٨ ، ص ١٨ ) . ان رفض محمود لتلك الملل وتأكيد على « الانسان الكامل - اللاتاريخي » ينطلق مما يدعوه ، بالاستناد الى ابن مسعود ، « منهج الاتباع » . فهو يطلق على قوله ابن مسعود الشهيرة ( اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم ) - وسبق أن أوردناها في مكان سابق - ، بما يلي :



في هذا الموقف يلتقي تصور النبوة المحمدية بفكرة « الإمام المنتظر » الشيعية . إذ ، هاهنا أيضاً ، مقضي على المؤمنين أن « يجاهدوا » حتى يظهر « إمام الزمان » ، الذي يجسد « آية » من آيات الله .

وإذا ما تحقق ذلك ، فإنه لا يبقى على البشرية إلا أن تعيش السعادة الأبدية القصوى ، مطوعة لها ، أي لهذه الأخيرة ، ما يتعاقب لاحقاً من مراحل زمنية . وفي هذه الحال تغدو هذه المراحل نفسها ليست أكثر من إمتداد كمي لتلك السعادة .

ومن بين القول أنه إن كان هنالك اختلاف بين تصور النبوة المحمدية وفكرة الإمام الشيعية ، فإنه يكمن في مسار التوجه . إذ بمقتضى التصور الأول ، ينبغي على السلفوي أن ينشد أبدأ الى الوراء ، حيث الوحي الإلهي والحكمة النبوية . بينما في نطاق فكرة الإمام تتجه الانظار أبدأ الى الإمام نفسه ، ذلك الذي سيحقق العدل والحرية إطلاقاً في العالم ، بعد أن امتلاً جوراً وطفياناً .

وإذا كان نفي « المستقبل » صريحاً في تصور النبوة المحمدية ، فإن الأمر ليس كذلك في فكرة الإمام . فهاهنا قد ينشأ الظن بوجود « تاريخ مستقبلي » . بيد أن هذا صحيح جزئياً ، انطلاقاً من منحيين : المنحى الأول يكمن في اعتبار أن المجموعة الانسانية ( الشيعية ) حينما تسمّر انظارها باتجاه الإمام المنتظر ( آية الله ) ، فإنها هي نفسها لا تمثل شريكاً في معجزة « انبعاثه » . ذلك لأن هذا الأخير يتم بفعل غائي ( قدري ) . أما المنحى الثاني فيتحدد في أنه بعد انبعاث إمام الزمان ، لا تجد تلك المجموعة الإنسانية أمامها إلا أن تعيش ما حققه هذا الأخير .

والحقيقة ، أن ذلك التصور حول « الإمام المنتظر » وجد مع تعاقب الزمن

---

« هي كلمة حق وصدق ثرية بالمعاني الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على أولها ، والنهي في وسطها يبرهن عليه أيضاً آخرها .. أن الذي يبتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد أن أكمل الدين وأتم النعمة - ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع » . ( عبد الحليم محمود : الفلسفة والحقيقة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٢ - ٦٣ ) .



مزيداً من الايضاحات والتفسيرات . ونحن نعيش الآن في المرحلة التي يقود فيها آية الله الخميني في ايران حركة ذات ابعاد ودلالات هامة على الصعيد الذي نبحث فيه هنا .

فالخميني يرى ان هنالك غيبتين للامام المنتظر، واحدة « صفري » واخرى « كبرى » . والسؤال الذي يطرحه الخميني على تلامذته يصوغه ، مع الاجابة عنه ، على النحو التالي : « قد مر على الغيبة الكبرى لامامنا المهدي اكثر من الف عام ، وقد تمر الوف السنين قبل ان تقتضي المصلحة قدوم الامام المنتظر ، في طول هذه المدة المديدة هل تبقى احكام الاسلام معطلة ؟ ... هل ينبغي ان يخسر الاسلام من بعد الغيبة الصفري كل شيء ؟ الذهاب الى هذا الرأي اسوا في نظري من الاعتقاد بان الاسلام منسوخ » (١) .

هاهنا يحاول الخميني تخفيف وطأة الانتظار الطويل لـ « الامام المنتظر » من خلال ايجاد حد ضروري من السلطة التشريعية والتنفيذية تناط بها مهمة تسير الامور في المرحلة الوسيطة ما بين غياب الامام المنتظر وظهوره . ولعل القول بمثل تلك السلطة في هذه المرحلة تعبير عن تضائل الامل في ظهور « الامام » . رغم ان ضخامة الاحداث التي تمر بها « الامة » ربما سوغت ذلك الظهور . بل بتعبير آخر ، القول ذاك يجد مسوغاته ، في اغلب الظن ، في الضرورات الاجتماعية والسياسية الملحة (٢) .

ومن هنا ، فان الزمن التاريخي والتراثي الذي يتحول في حالة انتظار « الامام » الى توقع دائم والى ايمان بأنه سيجد نهايته يوماً ما ، تجسّد بعض تجلياته الاولى في الطريق الى « الامام » . ولكن هذه الاخيرة لا يمكن ان تكون بديلاً او عوضاً عن التجلي الأعظم ، اي الامام نفسه .

---

(١) آية الله الخميني : الحكومة الاسلامية - بيروت ١٩٧٦ ، ص ٢٦ .  
(٢) « النضال من اجل تشكيل الحكومة توام الايمان بالولاية .. عرفوا الناس بحقيقة الاسلام ، كي لا يظن جيل الشباب ان اهل العلم في زوايا النجف وقم يرون فصل الدين عن السياسة » . « ولكن لم يكن النبي ( ص ) سياسياً ؟ هل في ذلك عيب » . ( آية الله الخميني : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ ، ٢٢ ) .

في ذلك كله نتبين خط التمايز بين الموقف السلفوي الوثوقي والموقف الشيعي ، ذلك الخط الذي يمثل وجوده مرحلة طارئة يلتقي مع تلاشيه ذينك الموقفان .

ان خط التمايز ذاك يقوم ، من طرف اول ، على أن تصور « خاتم النبوة » ينطلق من أمثال الحديث الحمدي الذي سقناه من قبل ، وهو « خير القرون القرن الذي أنتم فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه » . فهو تصور يلتزم بفكرة الإنحسار التدريجي ، كما يمثل دعوة للارتداد الى الأصل – القرن » ، المبتدى والمنتهى الحقيقين (١). أما من طرف آخر ، فان فكرة « الامام المنتظر » الشيعية

---

(١) هذان المبتدى والمنتهى ، من حيث هما وجهان لحقيقة واحدة هي الأصل المطلق ومن ثم الزمن الذي لا يخضع لزمن ، يتلخصان بما يدعوه محمد أبو القاسم حاج حمد « الوعي الحمدي » . أما هذا الأخير فهو ، برأي الكاتب ، جماع قرائتين للكون . « قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة .. قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح .. وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن ( بمعينه ) .. فهما قراءتان ( ربانية وإنسانية ) تتم الأولى بالله والثانية بمعينه » . ( محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية – دار المسيرة ، دون تاريخ الإصدار ، ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ) . أما محمد ، الذي يجسد « الوعي الحمدي » ، أي وحدة بينك القرائتين ، فهو « ليس مجرد مقدمة قومية للتاريخ العربي ولكنه منهج كامل في فهم الحركة الكونية بأشكالها الطبيعية والتاريخية وقد كانت رسالته نظرياً وعملياً هي مقدمة أخذنا بحكمة الأحداث لا في مواضعها الجزئية ولكن في امتدادها الفبي » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٣٣ ) .

ومن هنا ، « فعلينا أن نبتدىء حيث ابتدا الغيب وأن نمد بصيرتنا الى نتائجه إذ يستحيل فهم الحاضر الآن بالذات دون متابعة السلسلة من أولها » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٣١ ) . وحري بالقول أن تلك السلسلة تتألف من ثلاثة مراحل : « المرحلة الأولى هي المرحلة الأدمية والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية خارج معنى اللفظ القومي . وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاث وعيها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٥ ) .

هكذا يتحدد « منهج » ذلك « الوعي الحمدي » بأنه اختزال للكون بحقبة واحدة منه . ذلك لأن هذه الأخيرة هي كذلك ، بما هي تجسيد للحقيقة . انها « القرن الأول » و « القرن الأخير » . والآن ، اذا أكد الكاتب على أن « ارتداد الفعل الى الله ليهيمن على نتائجه لا يعني أن

←

تأخذ مساراً معاكساً . فهي تتحدر من الاعتقاد التالي ، وهو أن القرون التالية ، وخصوصاً تلك التي يظهر فيها الإمام ، هي الأفضل من القرون السابقة عليها . فهنا يتم الانتقال من زمن إلى آخر لا على مثال مسبق ، بل في إطار توجه تصاعدي ، يمثل العصر الذي سيظهر فيه الإمام مثاله .

ويمكن القول ، في هذا السياق ، أن ذلك الاتجاه التقى ، في الأفق والنتائج العامة ، مع الاتجاهات الإلحادية الهرطقية والمادية التي كمنت وراء الاحتمال الثاني في فهم « ختم النبوة » . في تلك النقطة ، مثلت الشيعة أفقاً سياسياً ودينياً وفلسفياً تقديمياً . وكانت الحروب والخصومات والحوارات التي دارت بينهم وبين الأطراف الأولى شكلاً من أشكال المجابهة بين رؤيتين اثنتين للعالم ، واحدة تهدف إلى سحق « القائم الظالم » في سبيل بناء « القادم العادل » ، وأخرى توظف كل أسلحتها في خدمة المحافظة على ذلك « القائم » . فكانت الأولى ، بذلك ، موقفاً إنسياً إبداعياً تفاؤلياً ، وبالتالي تاريخياً تراثياً على نحو ما ، يرى في « الابتداء » ، ولا تقول التطور ، سرّ الوجود البشري (١) . أما الرؤية الثانية فكانت تجسيدا لنزعة سلفية مناوئة للإنسية ، مكرسة لوثوقية جمودية . وهي ، من ثم ، لا تاريخية لا تراثية .

ذلك هو خط التمايز بين الموقفين . لكن هذين الآخرين يجدان نفسيهما على أرض واحدة ، حالما ينتهيان من غايتهما ، أو بالأحرى حالما ينتهي توقع وانتظار الإمامة إلى غايته ، وهي انبعاث الإمام ، الذي سيملا الأرض عدلاً . وهنا ، مع « ظهور المستور » ، يصبح لزاماً على الإنسان أن يقوم على نحو

---

القدرة الإلهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه - ص ٨٢ من المصدر والمعطيات السابقة » ، فماذا يعني أن يتحدث عن « الإرادة الإلهية وحركة التاريخ - ص ٥٠ من المصدر والمعطيات السابقة » ؟ هل تبقى « تاريخ » في هذه الحال ؟ وإذا تبقى منه شيء وفق منهج الكاتب « الوعي الحمدي » ، فهو ، دون ريب ، ليس الذي ينطلق منه من حيث هو حركة داخلية عينية ، مشخصة ، وليس منه بما هو نفسه تاريخي (تراثي)

(١) هذا الموقف يمثلته ويعبر عنه علي بن أبي طالب في إجابته الشهيرة على من سألته عن سيخلفه : « ما أمركم ولا أنهاركم ، أنتم أبصر » . ( الكامل لابن الأثير - ١٩٦/٢ ) .

دائم بالانكفاء الى وراء ، بهديه ، وتعاليمه ، وشموليته ، عاملاً بذلك على تحقيق ارتباطه بواقعه الذي يعيشه والذي يطالبه بالاجابة عن التساؤلات المستجدة .

ان عملية الانكفاء تلك الى وراء تتلفع بنزوع سلفوي عميق ، يهدف الى احداث ذلك الارتباط بالواقع المعاشي عبر تمثل شخص الإمام ، مندغماً بتعاليمه وشموليته . وبهذا نجد تصور « خاتم النبوة » يتحول الى وجه آخر من تصور « الإمام المنتظر » . كما نجد هذا التصور الآخر يتحول الى وجه آخر من التصور الاول .

ذلك يشير ، في آن واحد ، الى تعقيد وخصوصية التصور الشيعي لـ « الإمام المنتظر » . إذ ان الموقف النقدي الابداعي **الكفاحي** ، المناوئ لـ « القائم » على كل الأصعدة ، يتحول الى موقف يهدف الى تحقيق مطابقة ما بين « القائم » و « السالف » . وذلك - وهذا مفهوم بذاته - على أساس ان هذا السالف انطوى وينطوي على القيمة الشاملة المثلى على الصعيد السياسي ( الخلافة - الإمامة ) والاقتصادي الاجتماعي ( العدالة ) . وهذا يعني غرض النظر عن « الاجتهاد » ، ولا نقول رفضه او إدانته . وهنا ربما صح القول بمبدأ « الترجيح » بدلا من « الاجتهاد » (١) ، وذلك على أساس من أن « الترجيح » يمثل ميلاً للمصالحة النسبية بين الماضي والحاضر ، وإن ظل الماضي هنا يحسم الموقف . ويمكن أن نرى في التحولات التي طرأت على فكرة « الإمام المنتظر » على أيدي الخلافة الفاطمية في مصر ، مثلاً ذا دلالة عميقة على مرحلة العقم التي دخلت فيها فكرة « الإمام المنتظر » (٢) .

---

(١) في رسالة « الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب النار في حق الشيعة » لمحسن الحسيني العاملي ، الشام ١٢٢٧ هـ ، يدافع مؤلفها عن الشيعة تجاه هجوم محمد رشيد رضا ، حيث يؤكد بأنهم « في الحقيقة مرجحون لا مجتهدون - ص ١٦ » .

(٢) يقول الشاعر الشيعي ابن هانيء الاندلسي في المعز لدين الله الفاطمي :

|                          |                           |
|--------------------------|---------------------------|
| انت الذي كانت تبشرنا به  | في كتبها الأحبار والأخبار |
| هذا امام المتقين ومن به  | قد دوخ الطفيان والكفار    |
| هذا الذي تجدي شفاعته غدا | حقاً ونحمد ان تراه النار  |



اما المنحى المحتمل الثاني الذي استخرج من الآية القرآنية المتعلقة بـ « ختم النبوة » في شخص محمد ، فينطلق من أن هذه الأخيرة حين تتوقف ، تنفتح أبواب العقل الانساني وينتهي عصر النبوات . وحيث يصبح الوضع كذلك ، تبدأ الانسانية في التحكم بمصائرهما وفي قيادتهما وتوجيههما تبعاً لمراحلها العينية باحتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية . وهي ، بذلك ، حين تنكفيء الى مرحلة النبوة ، فانما تفعل ذلك مرغمة وعلى سبيل القسر السلفوي .

ومن هنا ، نفهم الموقف العقلي الهرطقي ، الذي يكمن في رفض وجود النبوة مع وجود العقل : إذ حينما تتعارض النبوة مع العقل ، فلا حاجة للانسان بها . وإذا توافقت معه ، تصبح نافلة . وعلى هذا ، لم يعد الامر متعلقاً بموقف سلفوي نصي وثوقي ، بل بتوجه عقلي ، يخضع المظاهر المختلفة لفهم متطابق ، كثيراً أو قليلاً ، مع الاحتياجات والمقتضيات الإنسانية العينية .

وقد صبّ ذلك الموقف زيتاً في نار مواقع النقد الديني ، الذي تبلور بالاتجاهات الإلحادية الهرطقية والمادية . كما أسهم ، على هذه الطريق ، في تعميق عملية التصدي لفكرة النبوة والدين عموماً ، بما في ذلك أوجهها ومظاهرها الاجتماعية والاقتصادية ممثلة بالموقف التيوقراطي من السلطة السياسية والاقتصادية . نضيف الى ذلك أن الوضعية المعنية هنا عملت على التمكين للمذاهب الهرطقية التي بلورها ودافع عنها مفكرون بارزون ، من طراز أبي عيسى الوراق وابن المقفع وابن الراوندي وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، دون أن تتحول الى تيار فكري حاسم في الحياة الثقافية العامة (١) .

---

(١) يقول ابن الراوندي ( القرن الثالث الهجري ) ، ضمن هذا السياق ، « فان كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته ، وإجابة دعوته : إذ قد غنينا بما في العقل عنه . والارسال على هذا الوجه خطأ . وان كان بخلاف العقل في التحسين والتقبيح والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته » . ( المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من « المجالس المؤيدية » لابن أبي عمران الشرازي - مخطوط . ورد في : عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٨٠ ) .

ومن مظاهر ذلك النقد الديني الأكثر حزمًا وأهمية التصور الذي تكون في القرن العاشر في المجتمع العربي الوسيط ، تصور « المخادعين الثلاثة » الذي تبلور وتطور لاحقاً في ألمانيا ، مكتسباً عام ١٩٥٨ صيغة مخطوط بعنوان « حول المخادعين الثلاثة » .

إن ذلك التصور الذي جابه الدين ، من أساسه ، مارس دوراً ملحوظاً في عملية التصدي لـ « السلفوية » عموماً ، وفي فتح آفاق عريضة أمام الابداع للفكري مقترناً بـ « ابداع » اجتماعي اقتصادي وسياسي (١) . هذا مع ضرورة الإشارة الى أن ذلك النقد الديني لم يلامس حدود الفهم التاريخي والتراثي لنقد الدين ، أي لم يضع الدين في سياقه التاريخي والتراثي .

أخيراً يجدر بنا أن نشير الى ذلك الخلاف الطريف ، الذي نشب بين بعض دعاة المسيحية والاسلام في قضية « خاتم النبيين » . ففي « كتاب المسيح في الاسلام » ، ينطلق مؤلفه الهندي كولد ساك من الآية القرآنية « انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه » (٢) ، ليؤكد على ان المسيح هو ابن الله ، وانه ، من ثم ، كان وهو كائن وسيكون ابداً . وهذا ما يؤدي الى القول بأنه « خاتم » و « أول » الانبياء ، في آن واحد وعلى اطلاق : « فمن هم يا ترى أولئك الذين انعم الله عليهم سوى عبيده الانبياء الذين هم كابراهيم وموسى وداود فهؤلاء الانبياء كانوا قد شخصوا بالايمان الى مجيء المسيح الموعود به اذ توسموا فيه الرجاء التام ( التأكيد مني : ط . تيزيني )

---

(١) في ذلك المخطوط - ظهر في ألمانيا عام ١٧٥٣ - نيتين الاتجاهات العامة لفكرة « المخادعين الثلاثة » ، بدءاً من بواعثها ومنحدراتها العربية وانتهاء بصيغتها الألمانية المتبلورة . وفي « مقدمة » الكتاب الذي احتوى المخطوط ، يشير G. Bartsch الى نص موجود في رسالة الوزير السلجوقي نظام الملك تنسب الى القائد العسكري القرمطي أبي طاهر ، الذي تأثر وقادة الحركة القرمطية عموماً بالحركات الاسماعيلية السرية واحتل الكعبة بين أعوام ١١٢ ، ١٢٤ . هذا النص هو التالي : « في هذا العالم خدع الناس ثلاثة أشخاص ، راع ، وطبيب ، وحادي جمال . أما حادي الجمال هذا فهو ربما اخطر الثلاثة » . ( حول المخادعين الثلاثة - اصدار دار نشر الأكاديمية ١٩٦٠ ، باللغتين الألمانية واللاتينية ، ص ١ ) .

(٢) القرآن - سورة النساء ، آية ١٦٩ .

للعالم « (١) . ومن هنا ، « لا بدّ إذا من أن نطالع الانجيل لأن بمطالعتنا في ذلك نتعلم من المسيح الذي فيه اتمام النبوة » (٢) .

ان « تمام » العالم يتمثل ، على ذلك النحو ، في « يسوع المسيح المخلص المسوح » . وعلى ذلك ، فالانكفاء الى « السلف الصالح » النام هو انكفاء الى المسيح ، وإن كان عبر محمد الاسلامي (٣) . وقد لاحظنا ، في موضع سابق ، ان هذا التصور المسيحي السلفوي قوبل بتصور اسلامي مماثل من قبل سلفويين اسلاميين معاصرين ، اعتبروا العالم قبل مجيء محمد ناقصاً ، واصبح كاملاً تاماً مع مجيئه .

بيد ان هنالك اتجاهاً مسيحياً آخر في النظر الى المسيح ، ينطلق من التمييز بين النبي والرسول من طرف و « الإبن » من طرف آخر . فالنبي والرسول ، بموجب ذلك ، ليسا إلا عبيد لله ، ينفذان مشيئته عن طريق الوحي . اما « الإبن » فهو أكثر من أن يقارن مع النبي والرسول ، لأنه « ابن الله » . إضافة الى ذلك ، تتوقف ، بعد مجيء المسيح ، النبوة والرسالة . ذلك لأنه حيث يجيء ، يجسد كلمة الله .

ان ذلك الاتجاه يعمق ويضيق ، في آن واحد ، النزوع السلفوي . يعمقه إذ يجعل المسيح أكثر من نبي – انسان لا ينطق عن الهوى . ويضيقه ، إذ يقرب

---

(١) كولد ساك : كتاب المسيح في الاسلام ، طبع مترجماً في مطبعة النيل المسيحية بالمناخ بمصر ١٩٢٤ ، ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٥ .

(٣) بما أن السلفوية بألوانها الدينية الوثوقية المتعددة ، مثل « المسيحية » ونظيرتها « الاسلامية » ، تفقد كل أسلحتها في سياق الممارسة العملية المتجددة ، فقد كانت وما تزال ، محور إثارة لمجموعة من الكتاب المسيحيين النقاد للتمسك ، بالقدر الممكن ، بتوازنهم مع الواقع وباندماجهم فيه . أحد هؤلاء الكتاب ، وهو W. Kroetke ، يهب ، في كتاب له ، للدفاع من ذبك التوازن والاندماج ، ولكن للمحافظة على ما يسميه بـ « الاله التاريخي » : « ان عصرنا الراهن الذي نعيش فيه ، يطرح ، قضايا ليس في وسع الاجوبة التقليدية أن تغطيها » . ( الاله التاريخي ، برلين ١٩٧٨ ، ص ٨ ) .

بين اللاهوت والناسوت في شخص المسيح ، مضعفاً ، بذلك ، ثنائية الله والنبى ،  
الله والانسان .

وقد برز ذلك الموقف خصوصاً في سياق الخصومات الفكرية والدينية ،  
التي اندلعت بين السلفويين المسلمين ونظائرهم من المسيحيين . وهنا ، مرة  
أخرى ، نجد أمامنا تينك الرسالتين – الوثيقتين ، رسالة عبد الله بن اسماعيل  
الهاشمي ورسالة عبد المسيح بن اسحق الكندي . ففي الأولى يعلن عبد الله :  
« ثم أدعوك حفظك الله الى الشهادة والاقرار بنبوة سيدي وسيد ولد آدم وصفي  
رب العالمين وخاتم الانبياء محمد » (١) . هذه الشهادة « هي ... التي شهد الله  
بها قبل أن يخلق الخلائق إذ كان مكتوباً على العرش لا إله الا الله محمد  
رسول الله » (٢) .

ان عبد الله ، وهو ابن عم الخليفة المأمون (٣) ، لا يثبت ختام النبوة لمحمد  
فحسب ، وانما يسير الى الامام خطوة أكثر شمولاً . إذ يعتبر محمداً مشهوداً  
له من قبل الله قبل أن « يخلق » ، وانه ، من ثم ، مماثل ، في وجوده الأزلي  
والأبدى ، للمسيح . وقد سقنا في مكان آخر سابق آية قرآنية تشير الى ان  
محمداً أمر أن يكون « أول من أسلم » .

على ذلك يرد عبد المسيح بن اسحق الكندي ، مدعماً موقفه بآيات قرآنية ،  
مثل « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح  
منه » (٤) . يقول عبد المسيح في رده : « فأما المسيح الرب مخلص العالم فان  
قدره يجل عن النبوة لأن مرتبته أعلى وأشرف وأرفع من مرتبة الانبياء فان  
الانبياء عبيد الله تبارك وتعالى والمسيح هو الإبن الحبيب كلمة الله الخالقة وهو

---

(١) نفس المصدر الذي سقناه فيما قبل ، ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٩ .

(٤) القرآن ، سورة النساء ، آية ١٧١ . انظر ايضاً من رسالة الكندي ، نفس المعطيات  
سابقاً ، ص ٤٦ .



الباعث الانبياء والوحي إليهم والموجه الرسل « (١) . ولذلك ، فانه « لم يقم  
نبي بعد مجيئه . . . وكما انه لا معنى لمجيء الرسل بعد طلوع الملك عليهم كذلك  
لا معنى للانبياء بعد ظهور الاله المسيح « (٢) .

وبطبيعة الحال ، ان الفروق ، التي يمكن ان تظهر بين دينك الرايين ، ليس  
بوسعها تجاوز ما يجمع بينهما على صعيد القضية التراثية ، ذلك هو سلفويتهم :  
ان ينبوع و مصب الوجود عموماً ، بما فيه الانساني ، يجدان في الله ، او الاله  
المسيح ، او المسلم الالهي الاول ( محمد ) ، اي الذي شهد له من قبل الله في  
عرشه ، حقيقتيهما الوجودية ( الانطولوجية ) والاجتماعية والاخلاقية . وهنا  
تكمُن النقطة من الانساني الى الإلهي ، ومن العيني الى المجرد ، ومن النسبي  
المطلق او المطلق النسبي الى المطلق اطلاقاً ، وبالتالي من المشكلة الى الاسطورة .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

### ج - إذن ، من المشكلة الى « الأسطورة »

هكذا ، إذن ، نجد انفسنا أمام مفترق طرق : إما التشبث بما يمكن ان يكون قد بقي من خيوط تشدنا الى الانساني ، والعيني ، والنسبي المطلق او المطلق النسبي ، ومن ثم الى « مشكلية » القضية التراثية المطروحة . وإما فقدان تلك الخيوط والإنزلاق الى « أسطورة » تلك القضية والقضايا الأخرى المتصلة بالنشاط الانساني النظري والعملية . أما « السلفية » الدينية فتتمثل ، باستسلامها وامثالها لـ « الماضي الذهبي » ، الموقف الأول .

والآن نود ملاحظة هذا الموقف ، أي « أسطورة » القضية التراثية ، بغية تشريحه من موقع الجهة التي تعزوها الى قوى خارقة .

كتب محمد المبارك موضحاً ظاهرة النهوض العربي في العصر الوسيط : « ان انطلاقة العرب الكبرى لا تفسر لا بالنسبة للأفراد ولا بالنسبة الى جمهور الشعب العربي يومئذ ، لا بدافع اقتصادي ولا بتغير آلة الانتاج ولا بتغير نظام التملك لوسائل الانتاج ولا بدافع المجد القومي وانما تفسر بالدرجة الأولى ( بالاسلام ) الذي آمن به العرب » (١) . ويضيف ، في نفس المكان وبلهجة مترعة بالمكابرة السلفية الذاتية : « ولا مانع من أن تكون هناك عوامل إضافية مساعدة » . وإتماماً لسياق التفكير السلفوي الديني الوثوقي ، الذي يفتقد

---

(١) كيف نكتب تاريخنا القومي ١ - تحقيق مجلة المعرفة الدمشقية ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٥ . ان ما يطرحه محمد المبارك هنا يلتقي ، في نقطة أساسية ، مع ما يكتبه مراد وهبه في ( قصة الفلسفة - سلسلة اقرا ، مايو ١٩٦٨ ) . هذه النقطة هي النظر الى الاسلام باعتباره ظاهرة خارقة تفهم أولاً واخيراً من خلال عنصر الايمان والتمسك به . فقد جاء في ذلك الكتيب ( ص ٤٢ ) انه قد « تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار » .

الثقة بالذات على الصعيد المنهجي المعرفي ، كان على مبارك أن ينهي قوله الأخير بالحكم السلفوي المأثور ، ذلك هو « والله أعلم » .

إن محمد المبارك ، في رأيه ذاك ، يعيد الى اذهاننا ما كنا قد اعلناه سابقاً من أن عنصري اللاتاريخية اللاتراثية ( = التفرد الاسطوري الماضوي ) ، يشكلان الأساس النظري المنهجي والايديولوجي لـ « السلفوية » الدينية . فالحدث التاريخي ، أو « المادة التاريخية » ، يتحول على أيدي هذه الأخيرة - وفي هذا الحال على أيدي سلفوية المبارك - الى اسطورة فوق الزمان والمكان ، أي فوق التاريخ وامتداده التراثي ، وذلك ببساطة وإيمان غيبي ذاتوي ، وقناعة استسلامية مناوئة لمقتضيات وروح البحث العلمي التاريخي والتراثي بتعقيداته وصعوباته ، بنجاحاته وإخفاقاته .

وبطبيعة الحال ، في مثل هذا الوضع لن يطلب من الباحث المؤرخ والتراثي أكثر من أمر واحد : مطّ هذه الاسطورة وسحبها مرة أولى وثانية وثالثة الخ... . بشكل قسري وثوقي على الماضي والحاضر والمستقبل ، كل المستقبل ، بجميع آفاق هذه الأبعاد الوجودية المتوقعة وغير المتوقعة . وحينذاك يغدو من اللازم أن نشق لكل فكرة معاصرة معادلاً أو مقابلاً لها في الأصول أو الفروع الإسلامية . وهذا يعني ، بدوره ، أننا انطلاقاً من معرفتنا المسبقة بواقع الحال ذاك ، نجد أنفسنا في حِلٍّ من ضرورة استقصاء المنجزات المعاصرة . وتبقى خطوة واحدة لتحويل هذا الأمر الى قاعدة فقهية حقوقية نأخذ بها في المؤسسات الشرعية الحقوقية (١) .

---

(١) على صعيد القوانين الحقوقية ، تقرا ما يلي لأحد الكتاب ( وهو علي أبو الفتوح ) ، القائلين بفكرة وجود « المعادل أو المقابل » للقوانين العصرية في نطاق الشريعة الإسلامية : « يظن كثير من الناس حتى من المسلمين أنفسهم أن المبادئ المقررة في الشريعة الفراء لا توافق هذا الزمان الذي بلغ فيه الإنسان من التمدن والرقى درجة رفيعة ويتوهمون أن الأحكام والروابط الموجودة في القوانين الحديثة الوضعية لا مقابل لها في الأصول الإسلامية ، ... » ( مأخوذ من : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، تأليف محمد سيد كيلاني ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٦ - ٦٧ ) . كما تقرا في كتاب « التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي - عبد القادر عودة ١٩٦٨ الجزء الثاني » ما يلي : « الشريعة الإسلامية هي شريعة كل زمان ومكان » . والجدير بالملاحظة أن المسألة في ذينك الشاهدين لا تدور حول « الأصول العقيدية » ، وإنما حول « الفروع » !

وليس من الصعب ادراك أن « المادة التاريخية » إذا جردت وانتزعت من معطياتها الواقعية ، تصبح خـارج نطاق وصلاحيات البحث العلمي . فالنظر الى حادث تاريخي عربي ، معزولاً عن تأثير الافراد والمجموعات ( القومية والطبقية والفئوية ) ، بما في ذلك تأثير عملية الانتاج الاجتماعي ونظام تملك وسائل الانتاج يقود ، في نهاية المطاف ، الى تحويله الى اسطورة . والاسطورة يراد لها ، بمعنى معين ، أن تكون فوق التاريخ وامتداده التراثي . وضمن هذا الاطار يفهم كلود ليفي ستروس الاسطورة ، وذلك حيث يرى أنها ، بصفاتها بنية ذهنية ، ذات أفقين ، واحد تاريخي وآخر لا تاريخي (١) .

ولا شك في أن المشكلة حينما تكسب تلك الصيغة ، فانها تتوقف عن أن تكون مشكلة ، لتتحول الى اسطورة معجزة تهيم فوق التاريخ وتخرج عن دائرة القدرة البشرية ، علينا أن نقبل بها في كل زمان ومكان ودون محاولة للتساؤل عن الظروف والملابسات العينية التي ولدتها وبلورتها . وقد عبر عن هذا الأمر بوضوح أحد الكتاب الاسلاميين قائلاً : « ينفرد القرآن الكريم من بين المعجزات السماوية بأمرين بارزين : أولهما : أن معجزته هي ( الكلمة ) . . . ، وأن الاعجاز سر مضمّن فيها . . . يخرج الاعجاز منها على الناس في صورة ملموسة من صور الاحداث الكونية التي لا تقع في قدرة بشر ، ولا تجيء إلا بدعوة من نبي أو رسول . . .

وثانيهما : أن القرآن الكريم قد تولى بكلمته تلك ، الدفاع عن دعوته . . . وأنه أقام من هذه الكلمات سيوفا مصلّنة » (٢) .

---

(١) انظر كتابه : Mythologiques, Paris, 1971 . وقد استند اليه احمد خليل في دراسته المحفزة حول « مضمون الاسطورة في الفكر العربي » ، بيروت ١٩٧٣ .

(٢) عبد الكريم الخطيب : إعجاز القرآن ، بيروت ١٩٧٥ ص ٩ . والمعروف ان فكرة « الاعجاز » هذه انطلقت من القرآن والسنة المحمدية : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . ( القرآن - سورة الاسراء ، آية ٨٨ ) . يضاف الى هذا التصور القرآني للقرآن التصور القرآني الآخر لمحمد ، الذي ظهر في عدة





ومن هنا ، فان السلفويين الدينيين ينظرون الى الباحثين المؤرخين والتراثيين نظرة فيها كل الإستهجان والحذر والارتياب والامتهان . فهؤلاء ، في تسليط مباحثهم على « المادة التاريخية والتراثية » ، من حيث هي كذلك ، يشكون ، ولا شك ، خطراً مؤرقاً على أولئك السلفويين الطامحين الى تحقيق اطمئنان قلوبهم وقناعاتهم الساذجة التسليمية بمعتقداتهم بمزيد من الرضى والخشوع (١) .

آيات ، منها مثلاً : « فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون » . ( قرآن - سورة الاعراف ، آية ١٥٨ ) . هاهنا ، كما في المواضع الأخرى المماثلة ، يراد لكلمة « أمي » أن تفهم بمعنى « الذي لا يقرأ ولا يكتب » . واذ ذاك ، أي بعد أن يكون هذا الأمر قد تم ، يصبح الطريق معبداً للنظر الى الاسلام ، في مصدره ، القرآن والسنة ، ومن حيث هو حدث ديني عقيدي ، على أنه أمر خارق ، ومعجز نصاً ومضموناً ، أي أنه ليس ذا مصدر بشري . في هذه الحال يتعين على البشر أن يأخذوا به وينقادوا إليه بطواعية المؤمن ، الذي ينطلق من أن « العبد حر ما قنع ، والحر عبد ما طمع - ابن تيمية - العبودية ، بيروت ١٢٨٩ هـ ، ص ٨٩ » . وهنا تكمن الدعوة الى التسليم : « أسلمت وجهي للذي فطرنى » . وهو إن لم يفعل ذلك ، فانه يكون قد خضع لابليس وتلبيسه ، ودخل في مستنقع الفلاسفة ، الذين « انما تمكن ابليس من التلبيس ( عليهم ) من جهة أنهم انفردوا بأرائهم وعقولهم » ، كما يقرر عبد الرحمن بن الجوزي في ( تلبيس إبليس ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٥٥ ) .

انظر حول قضية الاعجاز ومصطلح الأمي ، مثلاً : رسالة عبد المسيح بن أسحق الكندي الى عبد الله بن اسماعيل الهاشمي ( نفس المعطيات سابقاً ص ٦٤ - ١٠٠ ) . وأبو الوليد الباجي : تحقيق المذهب في أن النبي قد كتب ( مع مجموعة من الفتاوى ) ، موجود كمخطوط بحقيقته الدكتور سهيل زكار . وهو نفسه أعلمني به دون أراه . وفرحان صالح - مفهوم الأمي في القرآن ، مجلة دراسات عربية ، العدد الرابع ١٩٧٨ . والرد الذي كتبه عليه الشيخ فيصل مولوي ، مجلة دراسات عربية ، العدد السادس ١٩٧٨ . وعبد المنعم ماجد - التاريخ السياسي للدولة العربية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥١ .

(١) في كتابه « معالم الفلسفة الاسلامية - بيروت ١٩٧٣ » ، يمثل محمد جواد مغنية أحد المنافحين عن ذلك الموقف السلفوي الديني . فهو يرى أنه لو بنى قادة الدين « الحياة الدينية على أساسه ، أساس الكتاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركوا التمحلات والتعسفات ( أي الاجتهادات والتاويلات : ط . تيزيني ) ... لاستراحوا وأراحوا ، ولما وجد في المسلمين شاب متحلق ، وآخر متزندق . ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال في



بل أكثر من ذلك ، فتلك « المباحص » تجد أحد أوجه مهمتها كامناً في تشریح الأسطورة ( والأسطورية ) السلفوية ، على نحو يعيد لها حيويتها التاريخية والتراثية الدافقة ، ويجعل منها ، عبر كل ما يمتلكه البحث العلمي من صرامة نقدية ، ظاهرة تاريخية وتراثية بشرية عينية . ومن هذا الموقع تجد نفسها خاضعة للبحث العلمي كأي ظاهرة أخرى : متواضعة ، مدركة لموقعها الحقيقي ، قانعة به ، دونما زيادة أو نقصان .

ان هذا الأمر ، تشریح الأسطورة ( والأسطورية ) نفسها تاريخياً وتراثياً ، على غاية الأهمية والخطورة بالنسبة الى البحث العلمي التاريخي والتراثي أولاً ، وبالنسبة الى الحصيلة العملية لهذا البحث ثانياً . ذلك أنه يمكن أن يترتب على هذه الحصيلة من المواقف النظرية والتطبيقية في الواقع العربي ما يمثل قوة إبداعية هائلة . بعيداً عن هذا الموقف العلمي النقدي ، تتحول تلك الأسطورة الى موقع امتلاك زمام أمور الناس ، الذين لا يجدون حينذاك أمراً أهم من أن يسوغوا الكارثة والهزيمة بالحاقهما بتلك الأسطورة (١) .

وإذا أردنا أن نكون صورة أكثر حدة وتوتراً عن « السلفوية » في صيغتها

---

الدفاع ، ونفي الأفكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم في غنى من الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ... » - ص ٢٢٦ . ولا شك ان ترك تلك التحولات والتعصفات التي يمارسها العقل ويؤدي بها ، كما يقول المؤلف ، الى الزندقة ، يقود الى مثل تلك النماذج البشرية ، التي تحدث عنها الشاعر المتنبي بعمق :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله      واخو الجهالة في الشقاوة ينهم

اما الحكمة من ذلك فهي ، بلسان ابن تيمية ، « قامع البدعة » ( انظر رسالته : العبودية ، بيروت ١٢٨٩ هـ ، ص ٣٧ ) ان المخلوقين « كلهم عباد الله : الأبرار منهم والفجار ... » ، إذ هو ربهم كلهم ومليكهم ، لا يخرجون عن مشيئته وقدرته وكلماته التامات التي لا يجاوزها بر ولا فاجر ، فما شاء كان وإن لم يشاؤوا . وما شاؤوا إن لم يشأ ، لم يكن . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٧ ) . وبسبب ذلك كله ، يخلص ابن تيمية الى النتيجة الخطيرة التالية : فان « العبد حر ما قنع » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ص ٨٩ ) .

(١) يقول محمد حسنين مخلوف : « اذا كانت بداية الأزمة بتقدير الله محنة فنهايتها بلطفه تعالى منحة ... » . ( جريدة الجمهورية - القاهرة ٢١ أبريل ١٩٧٢ ) .

الدينية ، فعلينا أن ندقق بتمعن في الكلمات التالية لأحد المدافعين المغمورين  
- وما أكثرهم ! - عنها : « ان تاريخنا العربي الذي بين أيدينا ليس بحاجة الى  
تحليل ، فما وصلنا منه محل مدروس غير قابل للطعن » (١) .

وحيث يكون الأمر كذلك ، فان مهمة « العلماء » المعاصرين تكمن في إحياء  
تلك الكنوز التي خلفها لنا الأسلاف . وهنا لا بأس أن نعرض صورة أحد هؤلاء  
« العلماء » : فلقد جاء في كتاب سامي الكيالي ( الحركة الأدبية في حلب الصادر  
عام ١٩٦٢ ) ما يلي : « لم يكتب هذا الرجل بالرغم من تبحره العميق في المعرفة ،  
وفي أسرار اللغة العربية أي كتاب في الأدب وفي قواعد اللغة . وكان كغيره من  
علماء عصره يعتقد أن العلم كنز دفين بين صفحات الكتب القديمة ، وان على  
العلماء الكشف عن هذه الكنوز عن طريق البحث الدؤوب والدراسة والصبر .  
ولا يتعدى العلم في رأيه حدود محاولة ما خلفه الأقدمون لنا » . ويشير جاك  
بيرك ، الذي استشهد بهذه الفقرة في كتابه ( العرب - تاريخ ومستقبل ) ، الى  
ان تلك الشخصية هي الشيخ بشير الغزي ( ١٨٥٧ - ١٩٢١ ) . « وكانت دمشق  
حافلة بشخصيات من هذا الطراز » (٢) .

واذا علمنا - ونحن نعلم - ان أولئك الأقدمين هم « النبي وصحابته  
والتابعون الى يوم الحشر » (٣) ، فأننا ، حائذ ، ندرك أبعاد المهمة التي  
يتصدى لها « العلماء » المشار اليهم . ولايضاح ذلك ، لا بد من التعرض

---

(١) مجلة الطليعة ، دمشق - العدد ٢٠٨ ، ٢٠ حزيران ١٩٧٠ .

في هذا السياق من فهم الأمور ، تعلن بنت الشاطئ ، في معرض استخلاصها « درساً من  
الامام مالك » ، عن ان ابناءنا يجدون في « تراثهم ما يمنحهم عزة الأصالة وشموخ العراقة ، وما  
يحمي ايمانهم بثبات القيم وصحة الموازين » - جريدة الاهرام ، القاهرة ١٩٧١/٨/٢٧ . ان هذه  
« القيم الثابتة » سوف تبقى كذلك دون أن تتشأ « يوماً ما » قوة تزعزعها أو تلامسها على نحو  
يؤدي الى عصرنتها . ذلك لأنها تتمثل ، من حيث الأساس ، كل أبعاد الوجود ، الماضي والحاضر  
والمستقبل . فهي أصيلة وعصرية ومستقبلية أبداً ، وفي آن .

(٢) جاك بيرك : العرب - تاريخ ومستقبل ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٣) عبد الرحمن بن الجوزي - تلييس ابليس ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١ .

لامرين : الاول منهما يكمن في ان العلم السابق على « نزول القرآن » وجد مصبه النهائي في هذا الآخر ، ولم يعد ، من ثم ، يمثل بذاته شيئاً . حول هذه القضية يكتب انور الجندي بايمان عميق : « كان يفضى صلى الله عليه وسلم حين يلجأ احد الى البحث من رقعة من كتاب قديم ، ذلك ان القرآن حيث نزل والاسلام حين جاء ومحمداً حين بعث ، فقد أصبح القديم كله يدرس من خلال القرآن نفسه ، خاتم الكتب والمهيمن عليها » (١) .

اما اذا تساءلنا عن سبب ذلك ، فإننا نواجه الحكم التالي - وهنا يكمن الأمر الثاني - : ان القرآن « كشف .. زيف الفكر الفنوصي والبابلي والوثني والمجوسي والهليني .. وقدم الرسول احكاماً واضحة نهائية على تلك النظريات البراقة الزائفة » (٢) . وهذا هو الذي حدا بابن عبد البر الى القول - وكنا قد اوردنا ذلك في سياق آخر سابق - : « من كره كتاب العلم انما كرهه لوجهين . احدهما الا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به » (٣) . وهكذا ، دفعة واحدة ، تتحدد الصورة المقدمة إلينا : كل الافكار المشار اليها والمتحدرة من تلك الحضارات ليست أكثر من « زيف فكري » . وكل ما تلاها وتوقف خصوصاً عند القرن السابع ، « واضح ونهائي » في صحته وديمومته .

ولكي لا يدع انور الجندي مزيداً لمستزيد على هذا الصعيد ، يستشهد بحديث محمدي ذي دلالة مبدئية بالنسبة الى تجاوز مشكلية القضية التاريخية والتراثية . ذلك هو : « لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة » (٤) . إذ هاهنا توضع الاسطورة برفعها من مستوى الواقع المحلي ( العربي الاسلامي والاسلامي ) الى مستوى شمولية الواقع العالمي ، وحتى « تقوم الساعة » .



---

(١) انور الجندي : السيرة النبوية في مواجهة تحديث المعبر ، مجلة الهلال ، أغسطس ١٩٧٨ ، ص ٧٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧١ .

(٣) ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم ، ص ٢٤ .

(٤) انور الجندي : السيرة النبوية ... ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧١ .



هكذا تبرز امامنا معالم « السلفية » الدينية واضحة لا لبس حولها :  
انها نزعة تجد نفسها ملزمة بحرق البخور امام « الأوائل » ، لتقعو في ظلالهم  
راضية مرضية ، قانعة طيبة . وعلى هذا ، فهي ، في منطلقاتها المحددة بحدود  
« عقدة الأوائل » ، تمثل ، على الصعيد العلمي والذاتي ، موقفا خاطئاً وزائفاً ،  
وعلى الصعيد الاجتماعي الموضوعي ، خطراً جدياً . هذا الخطر وذاك الموقف  
الخاطئ ، الزائف ، يقومان ، بدورهما وفي آن واحد ، على خلق غربة عميقة  
بين الانسان وعصره ، وبينه وبين ماضيه . وعلى ذلك ، فانه يلاحظ ان عنصر  
الاغتراب يبرز هنا حصيلة ضرورية لتشويش واضطراب وتزييف العلاقة بين  
تصورات الانسان السلفوي من طرف ، وبين واقع ممارسته العينية من  
طرف آخر . اما حصيلة ذلك فتتمثل في الاعتقاد بأن اصول الواقع تعود الى  
الاسلاف . أولئك الذين يمسون بتلايب الاخلاف ( الأحياء ) .

لقد عبر الشاعر حافظ ابراهيم ، بقدرته الشعرية المستنيرة ( الليبرالية ) ،  
عن ذلك الوضع المأساوي الهزلي الذي يحيط بالسلفويين ، بيت الشعر التالي :

راوا في قبور الميتين حياتهم      فقاموا الى تلك القبور وطوفوا

وهذا يذكرنا بما اشار اليه هيجل ، في معرض حديثه عن مثل ذلك  
الوضع ، من ان الأموات يمسون بالأحياء .

ومن المعروف ان هذا الوضع ، « الأموات يمسون بالأحياء »  
له وجوده الكثيف في اوساط الطبقات الفقيرة الجاهلة المجهلة في مصر ،  
وخصوصاً الفلاحية الريفية منها . وقد تقصى الباحث الاجتماعي المصري  
سيد عويس هذه الظاهرة بكثير من الاهتمام والعمق في عدة دراسات له ،  
خصوصاً في « حديث عن الثقافة » و « من ملامح المجتمع المصري المعاصر » .  
فهو قد اكتشف مجموعة من الوقائع الميدانية ، التي تعين الباحث على تقصي  
« السلفية » الدينية في اشكالها الجماهيرية . فهذه الأخيرة تتسم بطابع عفوي  
ذي دلالة عميقة وخطيرة بالنسبة الى قضية التراث عموماً والعربي خصوصاً ،  
وبصيغة أكثر تضيقاً ، بالنسبة الى مسألة التمييز بين « التراث » و « التاريخ » .

( ومنبحث في هذه المسألة لاحقاً بصفتها احدى الركائز للنظرية الترائية المقترحة ) .

فقد لاحظ سيد عويس ان المتوجهين الى ضريح الإمام الشافعي يؤكدون في رسائلهم اليه « تعدد اختصاصات الإمام الشافعي . فهم إن يشكون اليه نجدهم يبرزون قدرة الامام الشافعي على النظر في انواع متعددة من الشكاوي . فهو قادر على النظر في شكاوي الإعتداء على الاموال وفي شكاوي الاعتداء على الاشخاص . . . . . فقدرته في نظرهم قدرة قد يقوم بها بشر او قدرة خارقة ليست في مستوى قدرات البشر . . . وهم يرون ان الامام الشافعي قادر على ان يحكم بينهم وبين اعدائهم بالعدل . . . وهو قادر على إفناء اسرائيل مقدرته على عقد جلسة هيئة المحكمة الباطنية » (١) .

ونحن اذ وصلنا الى هذه المحرقة الحرجة للنزعة المعنية ، فإنه يصبح أمراً ذا بال ان نسجل الحصيلة التالية ، ونستقصي ابعادها . ان السلفوية حينما تلح على التاريخ ( اي الماضي ، او بشكل اكثر تحديداً ، فترة معينة من هذا الماضي ) بمعزل عن « الحاضر » و « المستقبل » ، فانها تفعل ذلك للاعتبارات التالية :

**اولاً - إنها ترى في ذينك البعدين تجلياً وتمظهراً للماضي ، كما ترى في المرحلة السابقة عليه تمهيداً وتهيئة لبزوغه واستئثاره بحركة الوجود الكلية .** اما تسويغ ذلك فينطلق من ان « الماضوية » ، التي تجسد السلفوية ضمن هذا السياق ، تختزل الأبعاد الثلاثة المشار اليها اختزالاً وجودياً ( انطولوجياً ) أولاً ، ومعرفياً وسياسياً واجتماعياً ثانياً ، وذلك على نحو يفرض « الماضي » على الحاضر والمستقبل ويخلع عليهما شخصيته ومعناه وآفاقه، دون أن يكون لهما قدرة ذاتية على تحديد معنهما وشخصيتيهما وآفاقهما . وهي اذ تفعل ذلك ، لا تخرج من دائرة الهلوة الذهنية الواهمة ، دون اي اتصال عضوي فاعل

---

(١) سيد عويس : من ملامح المجتمع المصري المعاصر ( ظاهرة إرسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعي ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٥ ، ص ١٢٩/١٣٠ ) .

بالواقع الموضوعي . فكانما حركة التاريخ والتراث الواقعية الموضوعية تغيب  
هنا في تلك الدائرة ، لتبدو هذه الأخيرة على أنها « الواقع الحق » ، ولكن البعيد  
المثال ، أو الذي تقف دون تحقيقه « الكثافة المادية » للمجتمع البشري (١) .

ثانياً - ان موقف « السلفوية » ذاك يتأتى من الحرص الثابت والصارم  
على رفض وإدانة الجوانب الهرطقية الدينية والصوفية ، والمادية العقلانية ،  
والمادية الإلحادية ، أي جوانب الفكر الابتداعي ( الإبداعي ) المندرجة جميعها  
تحت اطار المعارضة في التاريخ العربي والعربي الإسلامي والعالمي . وهي ، في  
هذا السياق ، تجسد نمطاً من « الاختيار التاريخي التراثي » ، الذي ينطوي  
على خصوصية دينية ( إسلامية ) وثوقية ، وعمومية عالمية تمثل قاسماً مشتركاً  
بين النزوع السلفوي في نطاق الفكر الديني الوثوقي عموماً . إن ذلك الاختيار  
يتبلور في التأكيد على أن النصوص « الأصلية » ، مفهومة بصورة إتباعية وثوقية  
وماخوذة في امتدادها التراثي المطابق ، هي الإرث الحقيقي لها ، أي لتلك  
النزعة . أما الوجه الآخر لذلك التأكيد ، فهو رفض وإدانة الجوانب « الأخرى »  
المشار إليها فوق ، والتي نشهد ونعيش حالياً كثيراً أو بعضاً من أصدائها في  
كتابات وتقاليد شعبية بكثير أو بقليل من الحياء والحذر والضعف . ( نذكر من  
ذلك ، على سبيل المثال ، الاتجاهات أو الآراء الشيعية الاسماعيلية وبعض

---

(١) ضمن هذا الأسق من تمثل المسألة ، يبحث محمد أبي سمرا في ما مثله « الحالة  
الكثومية » . فهو يكتب ما يلي : « في الشرق العربي ، يبدو الزمن منفصلاً ، منقسماً إلى  
أزمنة ، على مستوى علاقات الفئات الاجتماعية ، وعلى مستوى الحياة الفردية . هنا ، الذاكرة  
ودخيلة الإنسان تختزنان الجزء الأساسي من التاريخ .. فلا وجود لجهاز ملموس ومجسد ، في  
الواقع ، يوحد الحياة ، يبنينا ويضبطها في مسار عام شامل ومتناسك . ( أم كلثوم في ليل  
الشرق العربي .. ، مجلة « الطريق » ، بيروت شباط ١٩٧٩ ، ص ٢٠٥ ) . ويضيف إلى ذلك :  
« وتبدو الحياة ، كأنها الماضي والمستقبل ، وكان كل ما يحدث في الحاضر ، ليس سوى لحظة  
تداع وتأجيل وانتظار .. دائماً الحاضر هو المؤجل والمتنظر .. ليس النص الكثومي أو الحالة  
الكثومية ، أحادية البعد والدلالات والرموز ، منذ أن احتكر القزل الشعر والفناء ، واحتكر  
الدين التعبير الأيديولوجي . الحالة الكثومية امتزاج لملدين الاحتكارين » . ( نفس المصدر  
والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٦ ) .

الأصداء القرمطية المنتشرة في بعض مناطق البحرين والعراق واليمن وفي سلمية  
بسورية الخ . . ) .

ومن أجل تكريس تلك الصورة عن التاريخ والتراث العربي الاسلامي ،  
خصوصاً ، في الأذهان ، والحفاظ عليها باسم الأصالة والكمال والإعجاز ،  
لا يتوانى أصحاب تلك النزعة عن تدمير خصومهم وتصفيتهم جسدياً ، إذا  
اقتضى الأمر . وهم ، في سبيل ذلك ، يستخدمون سيوف النظام السياسي  
الاقطاعي والبورجوازي الاقطاعي القومي . ونستطيع ان نستشهد على هذا  
بأمثال حبة كثيرة تتحدر من مراحل متعددة من مراحل ذلك التاريخ العربي  
الاسلامي . وقد فعلنا ذلك في مواضع سابقة من هذه « المقدمة » (١) .

**ثالثاً -** ان الحاج « السلفوية » على الماضي « الاسلامي » ينطلق من  
تصورها له كمرحلة منسجمة ، ذات بعد وافق واحد . فهو يمنح تلك السمة  
اعتقاداً بأنه لا ينطوي إلا على نمط واحد من « الدهنية » ، هو الدهنية الدينية  
الوثوقية ، السلفوية .

عند هذه النقطة يجدر بنا ان نتوقف ، لأنها تمثل أحد الأوجه الأكثر  
حسماً في بناء تلك النزعة . فهذه الأخيرة ترى في النصوص الاسلامية الأصلية ،

---

(١) لعله ذو دلالة خاصة ان نشر الى واحدة من الحالات « الجديدة » الراهنة ، التي  
يخضع لها المفكرون « الابتداعيون » الخارجون على الخط السلفوي ، احياء كانوا أو أمواتا .  
فالصوفي ابن عربي ( من القرن الثاني عشر ) ، الذي كان مذهب « الوجه الآخر » ( الصوفي ) من  
عملية هز الأركان الرئيسية للتصور الديني من الخلق والتباين والمفارقة - وكان مذهب ابن رشد  
الوجه الأول - ان ابن عربي هذا يحرم ويصادر كتابه الموسوعي الشهير « الفتوحات المكية »  
في مصر وبقرار اتخذته مجلس الشعب هناك في شهر شباط من عام ١٩٧٩ . وقد كتب عبد القادر  
البحراوي ، عضو ذلك المجلس وصاحب اقتراح مصادرة الكتاب ، مسوقاً القرار المذكور : « علام  
هذه الضجة الكبرى ؟ وعلام هذا الصياح ؟ بل ما وجه الغرابة في توصية مجلس الشعب ،  
بل الا يمكن القول بأن الغرابة قد تكون في عدم اصدارها » . ( جريدة الاهرام - في ١٩٧٩/٢/٤ ) .  
اما المسوولات الموجبة لذلك ، فهي في رايه ثلاثة . الأول منها هو : « أدان بعض علماء السلف  
كتب ابن عربي وحرم النظر فيها ، وبالسبب البعض في اتهامه حتى رماء بالكفر » . ( نفس المصدر  
والملحظات السابقة ) .



القرآن والسنة ، وفي استمرارها على أيدي الصحابة والتابعين ، اتجاهها واحداً  
ذا بعد أساسي واحد محدد ، هو التجانس والانسجام . فحسب ذلك ،  
لا نستطيع أن نضرب نصاً من تلك النصوص بنص آخر ، قد يخيل إلينا أنهما  
متناقضان . ذلك لأن فكرة التكامل تبرز هنا بصفاتها حلاً قاطعاً لمثل هذا  
الوضع ، الذي يعتبر وهمياً تخيلياً . وإذا ما أشكل علينا أمر من أمور تلك  
النصوص ، فانه يغدو « فرضاً » علينا أن نتمثل الآية القرآنية التالية ونمثل  
لها ، تلك التي أوردناها سابقاً في سياق آخر : « وما اختلفتم فيه من شيء  
فحكمه إلى الله » .

ذلك الأمر يتصل خصوصاً بالآيات القرآنية المسماة بـ « المتشابهة » .  
ولكن هذه الأخيرة تفقد إشكالياتها ، حالما تجري عليها « اعتقاد التجانس  
والانسجام » : فالآيات القرآنية يتم بعضها بعضاً . والحديث النبوي يوضح  
هذه الآيات نظرياً وتطبيقياً . والصحابة والتابعون ينطلقون من القرآن والحديث  
لينتهوا عندهما ، من حيث الأساس العقيدي . وقد أشار القرآن إلى ذلك ،  
مؤكداً على ضرورة الأخذ بذلك الاعتقاد في سبيل تفهمه ، أي القرآن : « هو  
الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات ،  
فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ،  
وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند  
ربنا ، وما يذكر أولوا الألباب » (١) .

« الإيمان » بالقرآن ، إذن ، هو الذي يجعل « اعتقاد التجانس والانسجام » ،  
أي اعتقاد التجانس ذي البعد الواحد ، ممكناً . ومهمة العلماء « الراسخين في  
العلم » تنطلق ، من ثمة ، من هنا ، وتنتهي فيه (٢) .

---

(١) القرآن : سورة آل عمران ، آية ٧ .

(٢) أحد الإسلاميين يكتب مديناً ، على نحو قطعي ، كل محاولة لـ « فهم » القرآن  
في ضوء « النظريات العلمية المعاصرة » : « حاولت المسيحية بأوروبا أن تجدد نفسها ، فادخلت  
على شروح الانجيل دراسات في الطبيعة والفلك والرياضة والطب وشتى العلوم ... فلما جدت  
←

ولكن المشكلة تبرز ، حينما تتاح للاتجاهات المعارضة لـ « السلفية » الدينية ولاعتقادها ذاك امكانية طرح مواقف جديدة ، منطلقاً معظم ممثليها ، على سبيل التقية او حقيقة ، من فهم مخالف لفهمها الوثوقي التسليمي . والامر يكتسب خطورة قصوى حين يعلن ، على نحو خاص ، ممثلو الهرطقة الدينية والصوفية ، والمادية العقلانية ، دون ممثلي المادية الالحادية ، انهم وصلوا الى ما وصلوا اليه في ضوء استخدامهم مبدا « التأويل والاجتهاد العقلي » ، ذلك الذي يشير إليه الاسلام على نحو او آخر . ماذا يفعل السلفويون الوثوقيون ، الحريصون على اعتقادهم بتجانس وانسجام النصوص ، حيال تلك العناصر الفكرية ؟



---

نظريات أخرى قام صراع مرير بين جوانح كل متدين ... وبانتصار هذه النظريات فقدت الكتب الشارحة للانجيل قداستها . ( عبد المتعال محمد الجبري : شطحات مصطفى محمود في تفسيراته المصرية - دار الاعتصام ١٩٧٦ ، ص ١٢ ) . والكاتب المذكور ، الذي « ينقد » مصطفى محمود في تفسيراته المصرية من موقع أكثر سلفوية ، ينطلق ، كما هو واضح ، من اعتقاد التجانس والانسجام في « النصوص المقدسة » ، مع التأكيد على حصانتها ومناعتها إزاء أي تحول علمي يحدث في المراحل التاريخية المتعددة . فهو يكتب في نفس الموضع ما يلي : « المحنا الى خطورة الاتجاه الى اخضاع القرآن لما نسميه ( النظريات العلمية الحديثة ) او ( السبق القرآني للعلوم ) ، وهي نظريات قابلة للتطور والتغير والبطلان » .

إن تقصى الإجابة عن ذلك السؤال ( المسألة ) ، يرينا أن أولئك السلفويين يلجأون ، في سبيل الحفاظ على اعتقادهم ذاك ، الى واحد من مواقف ثلاثة . وهذه تؤدي ، منفردة ومجتمعة ، الى امتصاص والتهام العناصر الفكرية المشار اليها ، وبالتالي الى تزوير وتسطيح وتقزيم الفكر العربي الاسلامي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، وبصورة خاصة في الصيغة الاولى . وهي إذ تفعل ذلك ، فإنها لا تصر مسبقاً على استنفاد هذه المواقف دفعة واحدة ، مجتمعة او منفردة ، وانما تختار واحداً منها أو أكثر من واحد ، تبصاً للملابسات والظروف المحيطة بـ « الخصم » . إذ أن تلك الأخيرة هي التي تحدد قوته وضعفه ، وقدرته على الهجوم أو الدفاع ، أو قصوره عن ذلك .

**الموقف الأول الممكن ، ينطلق من اعتراف « السلفوية » في صيغتها الدينية ، بوجود عناصر مستنيرة نقدية ( هرطقة دينية ) أو مادية عقلانية أو مادية إلحادية في ذلك الفكر العربي الاسلامي . ولكن هذا يتم بهدف إدانتها والطمع بها وتأليب الناس عليها ، وذلك من موقع اعتبارها دخيلة مستوردة ، أي مجردة من العلاقة مع ذاك الفكر . فهي ، بحسب ذلك ، من مصدر فارسي أو يوناني أو هندي ، أو من مصدر « أجنبي » آخر . أو هي لوثة من لوثات أصحابها الذين « لبس عليهم إبليس » ، وقادهم الى البدعة ، فالضلالة . وكتاب « تلبيس إبليس » للجوزي ، الذي اتينا على ذكره سابقاً ، يجسد أنموذجاً حياً على هذا الموقف .**

أما ممثلو تلك العناصر فيجرحون ، في هذه الحال ، من هويتهم الحضارية أو القومية . فهم يجردون من كونهم عرباً ، أو من كونهم ينتمون الى الحضارة العربية الاسلامية . وهاك مثلاً على ذلك مما يكتبه عبد القادر البغدادي ( مات ١٠٣٧ م ) في كتابه الشهير « الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم »

حول « الباطنية » . فلقد كانت هذه الأخيرة تمثل أحد الأشكال الرئيسية من المعارضة طوال مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي ، كما اكتسبت مظاهر هرطقية متعددة ، دينية وسياسية وصوفية وأدبية : « وذكر اصحاب التواريخ ان الدين وضعوا اساس دين الباطنية كانوا من اولاد المجوس » (١) .


كما نذكر هنا بالمعارك التي دارت حول « اصل ابن رشد » . هل كان عربياً أم بربرياً ، مسلماً أم صابئاً ؟ (٢) . أما على صعيد المرحلة الحديثة والراهنة ، فاننا لا نعدم امثلة عديدة خضع اصحابها لهجمات وضغوط السلفويين خضوعاً سياسياً أو فكرياً نظرياً أو سلطوياً قمعياً مباشراً ( كما حدث ، مثلاً ، للحلاج وابن باجه وابن رشد وقاسم أمين وطه حسين وعلي عبد الرازق ، وغيرهم (٣) .

---

(١) انظر هذا الكتاب - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٦٩ .

(٢) هذا الموقف انزلق فيه ، ايضاً ، بعض الباحثين في التاريخ والتراث الفكري العربي الاسلامي ، الذين انطلقوا ، في ذلك وعلى حد اعتقادهم ، من فكرة تحليل هذين الاخيرين الى عناصرهما الاساسية ، دون ان يكونوا قادرين على الانتقال الى الخطوة الاخرى الهامة ، وهي التركيب . وهم في ذلك وعلى هذا النحو ، لم يدركوا ابعاد العلاقة الجدلية بين التاثير والتاثر . من هؤلاء عبد الرحمن بدوي ، الذي يرد الزندقة ( بمعنى الهرطقة ) ، على نحو ميكانيكي وكلي ، الى المذهب الماني الفارسي . فهو يعتقد ان المجتمع العربي الاسلامي ، من حيث هو كذلك وبفض النظر عن المصطلح ، لم ينتج مثل هذه الظاهرة . ( انظر : عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الالحاد في الاسلام ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٩ ) . وعلى صعيد التاريخ والتراث السياسي ، يرى عبد العزيز الدوري ان الحركة القرمطية جاءت لتحقيق سدس آمال فارس . ( انظر : « دراسات في المصور العباسية المتأخرة » ) . ان هذا الموقف المنطلق من نزعة دينية حضارية ( عبد الرحمن بدوي ) وقومية متعصبة ( شوفينية ) وضيقة الأفق ( الدوري ) ، يشكل في حقيقته امتحاناً للتاريخ والتراث القومي العربي والانساني العالي ، في جوانبهما التقدمية او المحرصة على التقدم . هاهنا يلتقي الدوري ، من حيث الاساس والحصيلة ، مثله في ذلك مثل عبد الرحمن بدوي ، مع « السلفوية » الدينية بمنطلقها الايديولوجي ، منطلق « نظرية التجانس والانسجام » ، وبافقها اللاتاريخي اللاترالي .

(٣) لا بأس ان نتأمل في بعض ما كتبه البعض عن طه حسين بعد اصداره كتبه التي هو بها الهيكل الثقافي العربي المتكلس . فقد أعلن الشيخ المهدي ان طه حسين ارتكب جرماً شنيعاً





**أما الموقف الثاني ، الذي يمكن أن تلجأ إليه النزعة المذكورة ، فينطلق من اعتبار أولئك المفكرين مسلمين يعمر قلوبهم الايمان بالقيم الدينية الغيبية الميتافيزيقية ، في بعدها عن المنطق البرهاني ، بل في رفضها له . ولكن إقرارها**

---

بتأليفه « في الشعر الجاهلي » . ( انظر : خيرى شلبي - محاكمة طه حسين ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٤ ) .  
أما في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » ، فقد « بدى لنا ... بوفا داعيا الى الحضارة الاوربية ، وشيطانا ذليلا أمام لآلئها » . ( غازي التوبة : الفكر الاسلامي المعاصر ، ١٩٦٩ ، ص ١٦٤ ) .  
ومن الطريف المبرر أن نشير الى أنه في الندوة التي عقدت في المركز الثقافي العربي في دمشق بمبادرة من البرنامج الاذاعي السوري « كاتب وموقف » ، الذي يشرف عليه عبد الرحمن الحلبي ، حول كتابنا هذا « من التراث الى الثورة » - الطبعة الاولى ، واشترك فيها عبد الكريم اليافي وعبد اللطيف الصباغ ، قال هذا الأخير - وكان المدافع عن السلفية في صيغتها الدينية المتسامحة بالاجتهاد في نطاق « الفروع » دون « الأصول » : « ان الكتاب مكتوب باللغة العربية . ولكن الافكار فيه اجنبية » . ( قرن ذلك بما اطلقه دعاة « المركزية الاوربية » على فلسفة ابن رشد - انظر في سبيل ذلك الفصل الخاص بهذه النزعة في كتابنا هذا ) .

وربما كان من دوامي تعميق رؤيتنا لهذا الموقف ، ان نقرأ الحكم المجيب والمهل التالي لواحد من كبار شعراء القصيدة العمودية في العالم العربي ، وهو عمر أبو ريشة : « أما تلك الموجة التي يطلق عليها عندنا ( الشعر الحديث ) فهي موجة منحصرة حتما ، وظاهرة مرضية ، وسقم في التجربة . الصهيونية حتما وراء هذا الشعر . الصهيونية هي مبتكرة البدع والهرطقات في هذا المضمار أو ذاك لملء الفراغ عند الشباب ولتعميم من المودة الى التراث والأصالة » . ( من حوار مع الشاعر أجراه جهاد فاضل في مجلة الحوادث - بيروت في ١١/٢٥/١٩٧٧ ) . ولا يختلف ، من حيث الأساس ، ما يكتبه محمد مندور على هذا الصعيد الشعري : « ونحن نعتقد ان الامعان في دراسة ذلك الادب الجاهلي وتذوقه هو الوسيلة الوحيدة للخطو بشعرنا التقليدي خطوة جديدة أو على الأقل لصيانتة من أن ينقرض أمام تيار الشعر الحديث المستمد من الادب الغربي » . ( كتابات لم تنشر - نفس المعطيات سابقا ، ص ١٧ ) .

هكذا تكافح ولدان « البدع - الهرطقات - الجديد » باعادتها الى اصول « اجنبية عدوة » لهدف من وراء زرعها هنا الى تدمير « التراث والأصالة القومية والدينية » . وبالطبع ، فان مثل هذا السلاح في الادانة - ويشكل غياب فهم العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج اهم مصادرها النظرية المعرفية - كفيل ، في حال توافر موازين القوى الاجتماعية والسياسية المناسبة ، بتدمير الخصوم ، وبإظهارهم بمظهر « العملاء الدخلاء » . اضافة الى ذلك ، نواجه في موقف أبي ريشة ومندور الشعري ذاك تكريسا شعريا للاعتقاد السلفوي بأن التاريخ والتراث ذوا بعد وافق واحد ، سواء على الصعيد القومي أو الديني أو الشعري الخ ...

بهذه الهوية يتم بعد أن تكون قد أخرجتهم من جلودهم النظرية والايديولوجية ،  
أي بعد أن تكون قد لفقت منهم « أحسن خلف ديني وثوقي » لـ « أحسن سلف  
ديني وثوقي » . وهذا كله ينجز عبر عملية تزييف وتزوير شاملة لواقع الحال ،  
في سياقه التاريخي والتراثي .

وإذا بقينا في حدود مثال ابن رشد ، الذي ذكرنا على سبيل الإشارة  
مواقف أساسية حاسمة من منظومته الفلسفية تقود الى ما هو أكثر من نزوع  
مادي علماني إشتراكي ( تعميم الملكية الاجتماعية ) ، فإننا نقاباً بآراء حول  
منظومته هذه هي ، على الأقل ، بعيدة عن السياق الرشدي التاريخي والتراثي .  
فهناك . نموذجان نأخذهما من « مهرجان ابن رشد » ، الذي أقيم في  
الجزائر من ١١/٤ حتى ١٩/١١/١٩٧٨ تكريساً لذكرى مرور ثمانية قرون هجرية  
على وفاته .

النموذجان يتحدران من بحثين رئيسيين قدما للمهرجان . الأول لمحمد  
عبد الهادي أبو ريده ( مصر ) ، والثاني للربيع ميمون ( الجزائر ) . ففي الأول ،  
وهو بعنوان « مواقف ابن رشد في مجالات الفكر الفلسفي والديني والعلمي  
والأدبي والسياسي » ، يؤكد فيه كاتبه ، ودونما حذر علمي منهجي في استخدام  
الصيغ الجازمة القاطعة: « فالحق ان ابن رشد كان مفكراً مؤمناً متفلسفاً » (١).

أما في البحث الثاني ، فيعلن كاتبه - بنفس الجزم والقطع في التعبير-  
انه يلمس في ابن رشد « يقين المؤمن المطمئن » (٢) . وبطبيعة الحال ، يفقد  
ابن رشد في مثل هذه الاحوال ، شخصيته ، أو لنقل ، موضوع شخصيته ،  
ليُمنح شخصية تاريخية أخرى تستجيب لاحتياجات « السلفية الدينية »

---

(١) ص ١ من البحث .

(٢) ص ١٨ من البحث .

## المصاصرة (١) .

على هذه الطريق ، تغدو العودة السلفوية ( الماضوية ) الى الماضي العربي الإسلامي الخطوة الضرورية لاصطناع تصور احادي انجانب واحادي الافق عن علاقات اجتماعية واوضاع فكرية واخلاقية في الوطن العربي الراهن . والجدير بالاهتمام هنا انه يراد لهذا التصور ان يطابق التصور الذي طرحه الاسلاف عن مثل هذه العلاقات والاضاع ، كما كانت سائدة إبان ذلك العصر .

يبقى **الموقف الثالث الاخير والممكن** ، الذي تختزنه « السلفوية » الدينية في ترسانتها الايديولوجية . ويمكن هذا الموقف في الاعتراف بوجود عناصر مستنيرة نقدية ( هرطقة دينية ) ، او مادية عقلانية ، او مادية إلحادية في الماضي العربي الإسلامي . ولكن الاقرار بوجودها يتم عبر إضعافها ، او إفقادها جوانب

---

(١) إليك مثالا آخر مثيرا على هذا الموقف الذي يمكن ان تلجأ الى انخلاء السلفوية المذكورة ، يقدمه لنا نديم الجسر في بحث كتبه من قصة ابن طفيل « حي بن يقظان » . فهو يورد نصا يضمه بين هلالين ، يشير الى انه مأخوذ من القصة هذه : « يقول - اي ابن طفيل - ( انه سواء ترجع لدى العقل القدم او الحدث فان اللازم من كل واحد في الافتقادين شيء واحد .. وبهذا يكون القولان مؤدبين الى القول بوجود الله تعالى ) » . ( جاء البحث في مجلة : الحديث ، حلب ١٩٥١ ، العددان ٩ و ١٠ ) . هذا ما أورده الجسر على انه من كلام ابن طفيل . ولكننا إذا تفحصنا النص الحقيقي ، لأدركنا أن الكاتب قد تصرف به من موقعه الإيماني ، جاعلا منه ، على هذا الطريق ، « مؤمنا » . فهو ، الى ذلك ، يقول بان « العاقل يصل الى الإيمان » . ( نفس المصدر السابق ) . إذ من المعروف ، من موقع السلفوية الدينية ، ان العالم مخلوق من قبل الله ومن عدم مطلق ، وأن هذين ، من لم ، متباينان متبايناً مطلقاً ( نظرية التباين ) .

أما ابن طفيل فان موقفه من مسألة الخلق مختلف الى حد كبير عن ذلك . فهو يقول ( حي بن يقظان ، طبعة دمشق ١٩٦٢ ، ص ٥٨ ) : « فان العالم كله ... فعله وخلقته . وهو متأخر منه بالذات ، وإن كان غير متأخر بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ، ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا بحركة يدك ، حركة متأخرة من حركة يدك تأخرا بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداءهما معا » .

إن هذا القول الذي قاد الى التخوم المباشرة للمذهب وحدة الوجود المادي ، العقلاني بألفاظه ، من تأكيد نديم الجسر بان ابن طفيل قد وصل في قصته الى أن العاقل يصل الى الإيمان بالتصور الديني الفيني ! ولكن حدود تلك السلفوية تسمح بذلك ، بل عوجبه عند الاقتضاء .

اساسية منها وتحويلها الى ظاهرة هامشية شائعة في التاريخ الثقافي المعني ،  
وبالتالي بعد انتزاعها من سياقها التاريخي والتراخي .

وجدير بالذكر أن ذلك الموقف لا يدخل في نطاق ما سنطلق عليه لاحقاً  
حد « الاستلزام التراخي » ، بقدر ما ينطبق عليه مصطلح « التزوير التاريخي » .  
فهذا الأخير يتعرض للمعطيات الاصلية ، التي تكون بدورها ما يسمى في علم  
التاريخ « المادة التاريخية » . ذلك الموقف يبرز ، مثلاً ، في رأي حجة الإسلام  
الغزالي بفلسفة ابن سينا (١) . كما يبرز في الفصل الذي كتبه عبد الرحمن ابن  
الجوزي ، الذي اتينا على ذكره في مكان سابق من هذا الكتاب ، حول القرامطة في  
كتابه « المنتظم » ، واعتمد في كتابته « اعتماداً كلياً على كتاب الإمام الغزالي :  
( فضائح الباطنية ) » (٢) .

في ذلك الفصل يعلن ابن الجوزي أن من القرامطة قوماً « ضعفت عقولهم ،  
وقلت بصائرهم ، وغلبت عليهم البلادة والبله ، ولم يعرفوا شيئاً من العلوم ،  
كاهل السواد والاكراد وجفافة الاعاجم وسفهاء الأحداث » (٣) . يمثل هذه  
الكلمات المترعة بالحق والاستعلاء والخوف من « عظم ضررهم » (٤) ، يصدر  
المؤلف حكم ادائته للقرامطة من حيثهم « ظاهرة هامشية في تأثيرها الحضاري » .  
ومن المعلوم أن تلك الظاهرة وإن كانت قد سبقت التاريخ سبقاً نسبياً ،  
فإنها أفلحت في إثارة مجموعة من القضايا النظرية والتطبيقية بخصب عميق على  
الاصعدة الاقتصادية والسياسية والايديولوجية .

هكذا ، إذن ، يتضح من موقع « السلقوية » الدينية أنه من الشرعية بمكان  
أن نرفض وندين ، ، باسم « الأصالة الدينية » ، ليس الخروج على الجوانب

---

(١) انظر حول ذلك : الغزالي - المنقذ من الضلال ، نفس المعطيات سابقة ، ص ٧٦ - ٨٤ .

(٢) محمد الصباغ في تحقيقه لذلك الفصل ، الذي أصدره مستقلة تحت عنوان « القرامطة » ،  
تأليف ابن الجوزي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٨ .



المعينة للتقدم في الماضي والحاضر وحسب ، وانما كذلك تلك المحاولات الدينية  
الاصلاحية، التي « ابتدعها » أناس « موتورون وحاقدون » لاتربطهم بـ « جوهر »  
الدين رابطة ، أناس مارقون « وسوس » لهم بها الشيطان والاجنبي . فهم  
يدعون « الى ايدولوجيات مستوردة لا تنسجم واصالتنا وذاتيتنا ، وتتنافر  
وخصائصنا ، وتشكل خطراً على سيادتنا واستقلالنا » (١) . ذلك ان اولئك  
المارقين لا يدركون « أننا معشر المسلمين قوم كتب علينا بمقتضى قواعد ديننا أن  
نكون أكثر الناس عدلاً... واغزرهم علماً .. واکرمنا بأن تكون حكماً وسادة  
وعلماء ورواداً .. دون استشعارهم بالحاجة الى استعارة شيء من خارج  
حقيقتهم الإسلامية » (٢) . اما السبب في ذلك كله ، فيمكن في أن الخروج عن  
« المؤلف » ، المتحدر من مبادئ « الفطرة » ، والتصدي له ، يعنيان ، قطعاً  
ودونما تردد ، خروجاً عن مبادئ السلف الصالح وعليها ، تلك التي تمثل  
« الحق قطعاً » (٣) .

ذلك الأمر يكتسب خطورة خاصة لدى اصحاب « السلفية » المعنية هنا ،  
حينما يتعلق ، بشكل أو بآخر ، بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية  
المعاصرة ، إن كان في الوطن العربي او في مناطق أخرى من العالم . إذ هاهنا  
تلامس الجوانب الأكثر حساسية من مصالح الطبقات الاجتماعية بشرائعها  
وفئاتها المختلفة .



---

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم : محاضرات وعقوبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر  
الاسلامي ، الجزائر من ٢٤ يوليو الى ١٠ افرس ١٩٧٢ ، ص ١٠٨ . ومولود قاسم شغل لفترة  
سبقت منصب « وزير التعليم الأصلي » في الجزائر .

(٢) محمد محمد الفحام ( شيخ الازهر سابقاً ) : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢١ .

(٣) محمد الحامد : نظرات في كتاب « اشتراكية الاسلام » ، دمشق ١٩٦٣ ، ص ٩ - ١٠ .

ان لقد نظرية « الانسجام والتجانس » ، التي تنطلق منها السلفية الدينية ، مدعو الى ان يأخذ بعين الاعتبار المبدي نقطتين رئيسيتين . الاولى منهما تكمن في الحقيقة الاجتماعية ( السوسيولوجية ) التالية ، وهي ان العلاقات الاجتماعية الإنسانية في مجتمع طبقي ، ذات طبيعة طبقية تنطوي على التناقض والصراع على هذا النحو او ذاك . اما النقطة الثانية فتنهض على ان التراث الفكري يمثل احد اوجه البناء الفوقي لذلك المجتمع . وهو ، من حيث هو كذلك ، لا يسعه إلا ان يعبر عن تلك العلاقات وان يسهم في تكريسها او في التصدي لها ، على نحوها ، وحتى لو بدا انه يأخذ منها موقفا محايدا .

هاهنا وفي إطار هذين المكسبين العلميين ، اللذين تحققا من موقع الفكر العلمي السوسيولوجي ، تجد نظرية « الانسجام والتجانس » تلك نهايتها بصفتها احد اشكال الايديولوجية الدينية الوثوقية المزيّفة والمزيّفة . وفي سياق ذلك ، اي في نطاق النظرية البديل التي سنطرحها في القسم الثالث من هذا الكتاب ، يكفي ان نشير الى ان ذلك النقد يستكمل ابعاده عبر الخطوتين التاليتين : ( ١ ) ان نتقصى عناصر التراث العينية من خلال جهد علمي دقيق ، بحيث تتكون لدينا لوحة عن ذلك التراث ، دونما ابراز وتضخيم او تقزيم وتقليل قيمة اي من عناصره ، مهما كانت مواقفنا المعاصرة واحتياجاتنا المنطلقة من « مرحلتنا القومية المهيمنة » . ( ٢ ) اما الخطوة الثانية ، فتقوم على إخضاع تلك العناصر لما سنسميه « الاختيار التاريخي التراثي » بصيغ ثلاث له ، هي الاستلham التراثي والتبني التاريخي التراثي والعزل التاريخي .

وبذلك ، تكون قد ابتعدنا عن محاولات التزوير والتزييف للعناصر التي لا نختارها تاريخيا تراثيا . إذ اننا نقوم بالكشف عنها بموضوعية وحيدة بالحدود الممكنة القصوى ، واضعينا في سياقها وموقعها الحقيقيين ، ولكن

لنسلمها لمتحف التاريخ . وهذا على عكس ما نفعله بالنسبة الى العناصر الاخرى ، تلك التي نرى فيها ينبوعاً للاستلھام التراثي أو التبنّي التاريخي .

ولا شك اننا نستطيع ان نرى في النقد الذي وجهه محمد الحامد لمصطفى السباعي في كتابه « اشتراكية الإسلام » ، وجهاً طريفاً معبراً من أوجه هذه المسألة . فلقد اخذ عليه « قبل كل شيء تسمية كتابه باسم ( اشتراكية الإسلام ) » (١) . ذلك لأن الإسلام ، في رأيه ، يتعارض كلياً مع هذه التسمية « المبتدعة الضالة » . وبالتالي ، فإنه من العبث ان يبحث الاشتراكيون المعاصرون عن عناصر في الإسلام تدعم مواقفهم . أما أبو ذر الغفاري ، الذي وطن مصطفى السباعي العزم على دراسة حركته بغية اكتشاف مثل تلك العناصر ، وذلك من موقع تأويلي اجتهادي ، « فلا سند للاشتراكيين من مذهبه رضي الله تعالى عنه لما يرون من مصادرة الاموال الخاصة » (٢) .

والطرافة في ذلك النقد تكمن في أن سلفوياً دينياً يتصدى لمحاولة إصلاحية دينية ، من أكثر المواقع رجعية على الصعيدين النظري والسياسي . فهو نقد للفكر الإصلاحى الدينى من موقع وثوقية دينية يمينية . أما من يمكنه أن يكسب في هذه الحال ، فهو ولا ريب الفكر العلمى المتحتم بأفاق التقدم الإنسانى .

لقد أراد مصطفى السباعي أن يحول مبادئ الإسلام الى « صندوق الدنيا » ، ذلك الذى يراد له أن يستوعب كل شيء ، بما في ذلك الاشتراكية . وهذه طريقة مثلى لتدوين واحتواء الظواهر الجديدة في المجتمع البشرى . إذ يكفي أن نعلن أن كتاب الإسلام « لم يفرط فيه الله من شيء .. » ( وأن الإسلام ) هو عين الثقافة » (٣) ، وأن المذهب الاشتراكي ، الذى يطمح الى

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١ .

(٣) عثمان الكعاك ( تونس ) : محاضرات وتعقيبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الاسلامي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

تحقيقه ، يستمد « مناهجه من صميم الاشتراكية الإسلامية » (١) ، اقول ، يكفي ذلك لكي نجد انفسنا امام نتيجة ضرورية ومشدد عليها . تلك هي إدانة الاشتراكية العلمية وكل الافكار السوسيولوجية التقدمية والمستنيرة التي تحققت في نطاق العلوم الاجتماعية بوصفها حلال مشكلات التخلف الاجتماعي والتجزئة القومية والوطنية ، بمثابتها أمراً مستورداً دخيلاً ، أولاً ، ورفض فكرة « التقدم » خصوصاً ، تلك التي فرضت نفسها منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر ، ثانياً .

وإذا كنا قد ابرزنا تلك النتيجة وشددنا عليها ، فإنه لا يغيب عن ذهننا ان السباعي وصل الى مصطلح « اشتراكية الإسلام » عبر ممارسة عنصري التأويل والاجتهاد الاسلاميين : « إن لنا موقفاً من فهم نصوص الإسلام وموقفاً من فهم مشاكل المجتمع » (٢) . كما لا يكون قد غاب عن ذهننا ، ثانياً ، ان هذه الممارسة تجد بعض المشروعية في انها عملت على استقصاء الجسور الممتدة بين الماضي والحاضر ، وإن كان ذلك قد تمّ على طريق تضخيم الماضي وتحويله الى فزاعة في وجه الحاضر .

ليس من ريب في ان محمد الحامد ، في موقفه السلفوي الديني الوثوقي ، اكثر تماسكاً من موقف السباعي . ففي الحين الذي يعلن فيه الأول ان « الإسلام هو الاسلام وكفى » (٣) ، رافضاً ، بذلك ، أية محاولة لإلباسه لبوساً تخرجه عن شخصه ، يجهد السباعي نفسه لاستيعاب المخاطر المتأتية عن انتشار الفكر الاشتراكي العلمي عموماً (٤) . وهو ، في سبيل انجاز ذلك يضخم ويعملق بعض العناصر المتناثرة هنا وهناك والمتحدرة من القرن السابع على نحو لاتاريخي لاتراثي وبصورة لا تحفظ فيها .

---

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٨ .

(٢) مصطفى السباعي : اشتراكية الاسلام ، دمشق ، الطبعة الثانية ، ص ٢٨٢ .

(٣) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٥ .

(٤) محمد الحامد : نفس المصدر والمعطيات سابقة ، ص ٧ .



لقد حاول السباعي ما حاوله بعيداً عن وضع الاسلام في سياقيه التاريخي والتراثي ، **وخصد هذا السياق ، اي عبر محاولة تحديثه من خارجه .** وحيث ان الامر كذلك ، فانه لم يكن من السهل اخفاء الطابع التعسفي لذلك الموقف المترع بهموم وظيفية ايدولوجية منملاة من واقع الخطر المتأتي عن انتشار الفكر الاشتراكي العلمي . ولا شك مرة اخرى ، ان من يربح عموماً من مثل هذا الحوار الديني « الداخلي » هو النظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ، « الجدلية التاريخية التراثية » .



هكذا نكون قد اتينا على السمات والمشكلات الرئيسية لـ « السلفية » في صيغتها الدينية ، منتهين الى مشارف صيغة أخرى لها . وهذا يعني أننا سنواجه ، فيما يلي ، سمات ومشكلات جديدة تربطها على كل حال ، خيوط مشتركة عامة مع مثيلاتها التي تصدينا لها ، في سياق تلك الصيغة .

ولكن قبل الدخول في هذا العالم الجديد ، يخلق بنا التشديد على أن « السلفية » ، في صيغتها التي اتينا عليها ، مستمرة حتى المرحلة الراهنة ( وتمتلك الآن حيزاً هاماً من البنية الثقافية العربية المجسدة بالمؤسسات الرسمية والوعي الشعبي العام ) . أما أن تكون مستمرة حتى الآن وبصورة مكثفة ساحقة ، فإن هذا يعود الى الملابس والظروف التي أحاطت بفشل الثورة البورجوازية العربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . هذا مع العلم أن منشأها وتطورها مدين لمراحل سابقة بعيدة في التاريخ العربي ، كنا بحثنا فيها فيما سبق .

أما النقطة الأخيرة الجديرة بالإبراز والتشديد المبدئي ، فهي أننا في هذه الفقرة عالجنا ، في أساس الأمر ، « السلفية » من حيث هي منهج في النظر الى الماضي ، وليس للاسلام ، من حيث هو منظومة دينية عقيدية . ( هذه المهمة الأخيرة سوف ننجزها في جزء لاحق من هذا « المشروع » ) . أما إذا كنا ناقشنا بعض المسائل الاسلامية ، فإننا فعلنا ذلك في سياق البحث في النزعة المذكورة ، « السلفية » ، وفي سبيل ايضاح المواقف النظرية والتطبيقية التي تثيرها والتي تترتب عليها .

## ثانياً -

**السلفية : احد الردود الايديولوجية على الحركة « الشعبية » وعلى  
الانهيار الحضاري العربي القروسي**

### أ - المسألة في علائقها

إن دراسة هذه الصيغة من « السلفية » قيمة بأن تقدم لنا صورة  
جليّة عن لحظة أساسية في الوعي التاريخي والتراثي لمجموعة من المؤرخين  
والمثقفين العرب القروسيين ، الذين شكلوا في حينه إتجاهاً ايديولوجياً مناهضاً  
لما سمي بـ « الشعبية » . فمارسوا ، حينذاك وضمن هذا الاطار ، دوراً  
ملحوظاً في الحياة العقلية للمجتمع العربي .

بيد أن إنجاز هذا العمل يقتضي منا التعرض لتيار التأريخ والتنظير  
التراثي لدى العرب الوسطويين انفسهم . إذ أن ذلك يتيح لنا ، أولاً ، تقصي  
الجسور ، فيما اذا كانت موجودة ، بين هذا التيار من طرف ، وبين تلك النزعة  
من طرف آخر . ويتيح لنا ، ثانياً ، ضبط الدلالات النظرية الايديولوجية  
والسياسية لهذين الطرفين ، تلك الدلالات التي تمسّ ، على هذا النحو أو ذاك ،  
الحركة الشعبية . ولكننا لن نكون في موقع القادر على تحقيق وضوح دقيق  
حولها بعيداً عن استجلاء واستكشاف المعالم الرئيسية المحركة للبناء الاجتماعي  
الاقتصادي والسياسي للمجتمع العربي الوسيط .

وحيث أننا قمنا ، فيما سبق ، بإنجاز ذلك الأمر بوجهيه المحددين فوق  
وبحثنا في « السلفية » الدينية في ضوءيهما ، فإننا ننتقل الآن الى الشق الثاني  
من المسألة . هذا الأخير يتمثل بتقصي وضبط تلك النزعة بصفتها احد الردود  
الايديولوجية على الحركة « الشعبية » وعلى الإنهيار الحضاري العربي  
( الاسلامي ) الوسيط . واننا اذ نقوم بذلك ، فانما نضع في اعتبارنا سماتها  
وخصائصها وإشكالاتها الداخلية . ولكننا سننجز ذلك أيضاً في ضوء الأمر  
الذي اشرنا إليه فوق والملابسات والنتائج التي حملتها « السلفية » في  
صيغتها الدينية .

## ب - من التسوية الى الشعوية ومن الهجوم النخبوي الى الدفاع والاحتفاء السلفوي

نعتبر الإتجاه الذي دخل التاريخ الفكري والسياسي العربي تحت إسم « الشعوية » (١) ، أحد العوامل التي أسهمت بصورة غير مباشرة ، في التحريض على نشوء وتبلور « السلفرية » ، بمختلف أوجهها في الدائرة الثقافية العربية . وقد تسنى للشعوية تلك أن تطرح نفسها ، بوضوح وبقوة ، في المرحلة الاولى من السلطة العباسية . ولكن عوامل نشوئها العميقة تترد ، في حقيقة الامر ، الى مراحل سابقة على الإسلام ، حيث كانت السيادة الفارسية والبيزنطية تمارس ، في مناطق متعددة ، دوراً كبيراً . كما تترد الى الحقبة الأموية خصوصاً ، حيث عمل الإقطاع الأموي بعصبية القبلية على فرض المبدأ الشهير : « العرب خير أمة » .

وقد برز ذلك المبدأ بصيغة لا غمغمة فيها ولا جمجمة على لسان الخليفة الأموي ورأس مؤسسي الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان . فهو الذي قال ، مرة ، مخاطباً العرب : « إن الله اختاركم من الناس وصفاكم من الأمم كما تسمى الفضة البيضاء من خبثها » (٢) . وردّ آ على ذلك المبدأ « العروبي » ،

---

(١) هذا المصطلح أطلق نسبة الى الشعوب . وهذه النسبة ليست قياسية ، وذلك بسبب ان أصل النسبة في اللغة العربية يعود الى المفرد وليس الى الجمع .

(٢) أورد هذا الخطاب لمعاوية رثيف خوري في مقالة له تحت عنوان : معنى الشعوية - مجلة « الطريق » ، بيروت ، ايلول وتشرين الأول من عام ١٩٥٩ ، ص ١٢ .

إن معاوية في خطابه ذاك لم يعبر عن رأي العرب جميعاً ، وإنما عن النخبة العربية آنذاك ، ممثلةً بالارستوقراطيين في الدولة والجيش . ومن هنا - وهذا مثل واحد من أمثلة كثيرة - أصبح من السداجة الاجتماعية ( السوسيولوجية ) والقومية ، أن تطلق الحكم التالي : « إن التوفى الى العدل في صورته الفردية والاجتماعية سمة بارزة من سمات ( التاريخ العربي ) : تجسد ذلك في الفترات التي كان العرب فيها سادة أنفسهم كما بقي في الفترات الأخرى ، مخزوناً في ضمائرهم » . ( مشروع إعادة كتابة تاريخ العرب - وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ١٩٧٨ ، ص ٤ ) .



تكون لدى الشعوب غير العربية ، المنضوية تحت إطار الدولة تلك ، مبدا « شعوبي » انطلق ، زعماً ، من اتجاه مغاير له في الخصائص والاهداف ، وهو اتجاه « التسوية الإسلامية » . وكان الداعون اليه قد اطلق عليهم اسم « اهل التسوية » .

ولكن ، من هم الذين كانوا ، في الحقيقة ، « اهل التسوية » ؟ الاجابة عن ذلك لها أهمية خاصة من اجل خلق وضوح يمكن ان يكون كافياً حول ملائسات المسألة المطروحة .

لقد تبلورت الدعوة الى « التسوية - المساواة » في سياق تعاضد التمييز القومي ( العنصري ) بين العرب واللاعرب ( الموالي واهل الذمة ) .

ومن المعروف ان هؤلاء هم الذين انضوا في إطار الدولة العربية الإسلامية ، وذلك على ايدي السلطة الاموية الجديدة . فلقد بدىء ، بالاصل ، بذلك التمييز على نحو مفصّل عنه اثناء حكم عثمان بن عفان . بل هنا نشهد ان سياسة الخلافة المالية انصبت على إثراء الخليفة وبني « قبيلته » من طرف ، ونهب الآخرين من عرب ولا عرب من طرف آخر (١) . وقد اتسع ذلك مع اتساع نفوذ الدولة الجديدة واستقرارها النسبي عسكرياً وسياسياً واقتصادياً .

هذا يشير الى ان عمليتين سارتا معاً وعلى نحو متشابك ، ولكن عبر مجموعة من محاولات التعطيم والتشويش على حقيقتيهما . الاولى تمثلت بتبلور تناقض اجتماعي طبقي بين الاقطاع الصاعد وأسياد الراسمال التجاري والراسمال النقدي الربوي من جهة ، وجماهير الفقراء في المدينة والريف ( من

---

(١) من خطبة لعلي بن ابي طالب في المسلمين عرباً وموالي ، نقرا ما يقوله في بني امية ( نهج البلاغة - شرح الشيخ محمد عبده ، بدون تاريخ ، ص ١٨٣ - ١٨٤ ) : « لا يزالون بكم حتى لا يتركوا منكم إلا نافعاً لهم او غير ضار بهم ، ولا يزال بلاؤهم حتى لا يكون انتصار احدكم منهم الا كانتصار العبد من ربه » . وفي خطبة اخرى ( ص ١٩٠ ) : « والله لا يزالون حتى لا يدهوا لله محرماً إلا استحلوه ولا عقداً إلا خلوه . وحتى لا يبقى بيت مدر ولا وبر إلا ودخله ظلمهم ونبا به سوء رهيهم » .

صناع واجراء وعبيد وحشود كبيرة من العاطلين عن العمل في المدينة ، وفلاحين ملاك صفار ومجرّدي الملكية ممّن كانوا منضوين في اطار تجمعات قروية مشاعية بسيطة ) ، من جهة أخرى . اما العملية الثانية فكانت انبعاث واستثراء ظاهرة العصبية القبلية ضمن العرب اولاً ، والتميز القومي ( العنصري – الشعوبي ) بين العرب وغيرهم من « رعابا » الدولة ثانياً .

وقد تشابكت العمليتان ، كما قلنا ، ضمن جملة عوامل ، كان منها ضحالة مستوى الوعي الاجتماعي الطبقي ، وغياب الوعي القومي المتميز عن النزعة العصبية القبلية والنزعة الدينية الاسلامية او المسيحية او المانوية في نطاق جماهير الفقراء العرب والشعوب الأخرى . واتصل بعض آخر منها بايديولوجية النهب ضد « الإخوة » في العنصر ( العرب ) والاخوة في الدين ( المسلمين من الموالي ) ، وضد من تبقى من « رعابا » هذه الدولة . وسياسة النهب تلك ، ممثلة بالسلطة المركزية وبامتداداتها من المقطعين وبأسياد الراسمال التجاري والراسمال الربوي ، ظلت تمارس ، بوتائر مختلفة وبكثير أو بقليل من الوضوح ، تأثيراتها الايديولوجية النفسية على العرب . وقد تركزت تلك التأثيرات باتجاه اقناع العرب بأن « الآخرين » أغراب هجناء (١) ، يضمرون « الكفر » ويعلمون « الايمان » . ومن ثم ، فهم ليسو موضع ثقة .

وبصيغة أخرى يمكن القول ، ان العملية الثانية أخضعت ، على أيدي تلك السلطة ، لأهداف العملية الأولى . ولكن دون أن يدعونا ذلك الى عدم الاقرار بحيازة العملية الثانية ( تسعير ظاهرة العصبية القبلية ضمن العرب والتميز القومي – الشعوبي ضد اللاعرب ) على خصوصيتها وتميزها النسبي . وقد حدث ذلك في إطار اتساع الفتوحات لبلدان كانت تمر بأزمات

---

(١) النظر الى « الآخرين » على أنهم هجناء ، انطلق من موقعين ، واحد لفوي وآخر اجتماعي وقومي . فالفيروز آبادي يعرف لفظ « هجنة » في ( القاموس المحيط ، الجزء الرابع ، مطبوع مع الجزء الثالث ، ١٩٥٢ ، ص ٢٧٩ ) ، كما يلي : « الهجنة بالضم من الكلام ما يعيبه وفي العلم اضاعته والهجين اللثيم وعربي ولد من امّة او من أبوه خير من امه » .

عميقة ، الى جانب امتلاكها ، في أساس الأمر ، حظاً وافراً من التقدم الاقتصادي والاداري والاجتماعي . فكان ذلك من العوامل التي أسهمت في بلورة العلاقات « الانتاجية الآسيوية » ، على النحو الذي ذكرنا فيما سبق . أما العلاقات الاقطاعية ، على وجه التخصيص ، فقد اخذت تعمق وتوسع قاعدتها الاقتصادية والسياسية والايديولوجية بمزيد من العنف ومن تعقد الحدود بينها وبين العلاقات الاجتماعية الاخرى ، التي يحتضنها المجتمع الجديد . وهنا ، يمكن القول ان الحروب الخارجية وما حقته من نتائج اقتصادية واجتماعية ، كانت من البواعث الى دفع ذلك المجتمع الى التكوّن ضمن الصيغة التي حققها .

المهم من ذلك ان عملية التبلور الاجتماعي الطبقي اخذت تحقق خطوات ملحوظة ، ولكن دون ان تغيب اللحظة الاخرى ، القبلية العصبية . بل ربما امكن القول ، مع تبلور تلك العملية كان يصرّ ، بوعي قليل او كثير ، على الحفاظ على هذه القبلية العصبية .

هاهنا معقد الاشكالية في فهم اتجاه « التسوية » الجديد . فلقد وجد ارضاً خصيبة مطواعة في ثلاثة محاور : (١) تبلور وتعاضم العلاقات الاقطاعية الارستوقراطية . (٢) تحريك وتعميق النزعة القبلية العصبية لصالح الامويين . (٣) واخيراً لجوء هؤلاء الى النصوص الإسلامية ( القرآن والسنة ) ، و « اكتشاف » مواقع أساسية فيها يمكن تحويلها الى اسلحة نافذة ضد الخصوم ، تماماً مثلما فعل خصومهم بها ، اي بتلك النصوص .

لقد تضمن الاسلام ، فيما تضمنه ، مجموعة من المواقف يمكن للباحث او السياسي ان يشتق منها مبدا يدعو الى « التسوية » بين افراد الشعب الواحد ، كما بين مجموعة من الشعوب (١) . وتجدر الإشارة هنا الى ان هذا

---

(١) مثلاً : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم » ، ( سورة الحجرات ، آية ١٣ ) . والحديث المحدثي : « لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » . وربما كذلك الحديث التالي : « ما من نبي إلا أرسل الى قومه ، وأنا أرسلت للناس جميعاً » .

المبدأ يكاد الا يكون قد تحقق عملياً إلا لماماً . ومع ذلك ، ظل يفعل فعل المحرض والمحفز الهائل لجموع الفقراء من العرب وغير العرب للمطالبة بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية على نحو خاص .

ولكن ، بالمقابل ، كان الطرف الآخر ، الاقطاعي القبلي النخبوي ، يجد من النصوص تلك ما يسوغ له الوصول الى مبدأ آخر مضاد ، هو مبدأ « المختارين » . فقد دفعه بوجه تلك الجموع المحرومة ، التي تحول الإسلام عموماً الى اللحظة الايديولوجية الفاعلة في اذهانها (١) . ولكن هذا الوضع الذي يبدو طريفاً ، ومستغلقاً امام الكثيرين ، اخذ يفرض معطياته التي لا تدحض ، على الأقل على صعيد الفهم العملي ، على المتخصصين ، اولاً ، وعلى دعاة مبدأ التجانس والانسجام والوحدة المزعوم في تلك النصوص ، ثانياً .

---

(١) مثلاً يخاطب القرآن العرب : « كنتم خير امة اخرجت للناس » ، ( سورة آل عمران ، آية ١١٠ ) . وهناك حديث نبوي يُعتقد انه موضوع ، وهو « احببنا العرب لثلاث ، لاني عربي ، والقرآن عربي ، ولسان اهل الجنة عربي » . ( عن احمد امين : ضحى الاسلام ، الجزء الاول ، بيروت الطبعة العاشرة ، ص ٧٦ ) . كما يروي قول عن عمر بن الخطاب يتصل بهذا الامر : « العرب مادة الاسلام » . وربما اضفنا الآية القرآنية التالية ، التي يمكن ان يخرج منها الامر المطروح على بساط الجدال : « وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ( سورة ابراهيم ، آية ٤ ) . اي إن قوم الرسول ، الذي ارسل اليهم ، هم العرب .



اتضح العداء الأموي لتلك الشعوب ، وعلى رأسهم اقطاعيوهم ( وقد سمي الذين دخلوا الاسلام من هذه الشعوب بالموالي ، اما اولئك الذين احتفظوا منهم بدينهم فأطلق عليهم تعبير اهل الذمة ) . وتم ذلك من خلال مجموعة من الاجراءات والمواقف ، مثل ابعادهم عن تسنم المناصب العليا العسكرية والمدنية ، وحيازة المنافع الأساسية في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وشيئا فشيئا تحول العداء ذاك الى موقف عداء عنصري ، مكرس ومفصح عنه اجتماعيا ونظريا ، بين العرب عموماً والشعوب اللاعربية عموماً . فلقد تمكن الاقطاعيون واصحاب الامتيازات من الأمويين من تعبئة معظم العرب ضد العناصر اللاعربية ، عاملين ، بذلك ، على إخفاء الطابع الطبقي لموقفهم هذا ، وعلى إضفاء اطار من الشرعية العصبية عليه .

وكذلك فعل اقطاعيو ومتميزو الشعوب الأخرى . بل إن هؤلاء خصوصاً ، هم الذين صعدوا المسألة حتى حدودها القصوى . فقادوها الى حيث اكتشفوا ، بحسهم وتجربتهم الطبقيّة ، « من اين تؤكل الكتف » (١) .

ويجب الإقرار هنا بأن هذا الموقف « الشعبي » ، الفارسي ، بصورة خاصة ، ليس حصيلة المرحلة الأموية وحدها . إذ أن له خيوطاً تمتد به الى المراحل السابقة على الاسلام ، تلك التي نشأت ضمنها علاقات جوار وتبادل تجاري بين العرب والدول العريقة في حينه ، وفي طبيعتها الفارسية والبيزنطية . آنذاك تكونت ، ولا شك ، في اذهان الفارسيين الساسانيين صورة قميئة عن العرب . فهم قوم بدوي ( بدائي ) متخلف ، يعيش على ما تجود به الطبيعة والغزوات القبلية ، قوم خشن فظ غليظ الطبع والمسلك . ثم ، لا ننسى أن أولئك الفارسيين وظفوا في خدمتهم دويلة عربية ، هي دويلة المناذرة . ولا شك أن ذلك كله تكرر وتعمق أكثر في اذهان الفرس ، وممثلي الارستوقراطية الاقطاعية المتأزم وضعها على نحو خاص ، بعد انجلاء الموقف في أعقاب الفتوحات

---

(١) يكتب الجاحظ عن الافشين ، وهو فارسي واحد قواد جيش المعتصم ، انه كان « يقول : إذا ظفرت بالعرب شدخت رؤوس عظمائهم بالدبوس » . ( الجاحظ : البيان والتبيين ، الجزء الثالث ، القاهرة ١٩٢٢ ، ص ٤١ - ٤٢ ) .

العربية العاصفة لفارس وغيرها . ذلك أن احتقار أولئك للعرب اشتد أكثر فأكثر ، ولكن - هنا - بوصفه احتقارَ المغلوب الذي لا يملك من أمره إلا شيئاً نذرا .

هاهنا تتم عملية الإنكفاء السلفوي الى الماضي الفارسي الساساني ، مغذاةً بالنكوص التاريخي الذي أصاب غلاة الارستوقراطية الاقطاعية تلك . ومع أن التعاليم الاسلامية الجديدة ، في أوجهها الكفاحية التحريرية ، استهوت جموع الفقراء في المدن والريف الفارسي ، فانها ما لبثت أن ارتطمت بأوجه أخرى منها عملت على تخريبها القوى الاقتصادية والسياسية المستجدة على الساحة . وقد اتضح هذا الموقف حتى في أيام محمد بن عبد الله ، وتبلور في مرحلة عثمان ، وتعاضم فيما بعد ذلك .

في سياق ذلك، انطلقت عملية البحث عن « الشخصية المهددة » في تضاعيف التاريخ . فطرحت قضية التراث ، أي قضية ذلك التاريخ في امتداده التراثي . واخذت عملية الطعن بتراث العرب امداء واسعة ، جرى فيها تناول كل أوجه الوعي الاجتماعي المنكشفة حتى ذلك الحين ، من الدين الى الفلسفة والادب والفقه .

ولا سبيل الى الشك في أن العرب ، وعلى رأسهم الارستوقراطية الاقطاعية الجديدة ، وجدوا انفسهم - وهم في موقع السيادة العسكرية والاقتصادية والسياسية ، والثقافية الى حد ما - مدعوين ايضاً الى أن يمتحوا من ماضيهم كما من حاضريهم ، ليحققوا الغلبة كذلك على الصعيد الثقافي .

ولكن الذي حدث هو أن الارستوقراطية الاقطاعية العربية وجدت نفسها أمام خيار وحيد لا محيد عنه : الإطاحة بمبدأ « التسوية » الاسلامي ، الذي تحول الى سلاح ماض في أيدي الخصوم من « الأعراب » الفارسيين وغيرهم ومن العرب الفقراء ، على حد سواء ، واللجوء الى بلورة مبدأ آخر مضاد ، من موقع التعليم الاسلامي نفسه . وكان لهما ما أرادت . ومع ذلك ، ظلت تلك الارستوقراطية تبحث ، جاهدة ، عن نقاط تماسك أخرى في ماضيها ، أي في ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » ، وفي مرحلتها نفسها .

ذلك كله يضع أمامنا نتيجة محددة على صعيد القضية التراثية . تلك هي ان عودة الارستوقراطية الاقطاعية العربية الى « العصر الجاهلي » - والمقصود هنا المرحلة الأخيرة قبل الاسلام ، بسماها القبلية التناحرية وخصوماتها الاقتصادية والاجتماعية - تمت بغية تحقيق التوازن والتماسك في المعركة . فمثلت ، بهذا المعنى ، ينبوع « استلهام تراثي » - وسنحدد هذا التعبير بتفصيل في القسم الثاني من الكتاب الذي نقرأ فيه - .

ومن هنا ، فان ما يكتبه عون الشريف قاسم حول هذه القضية ، يمثل تجاوزاً إسلاموياً للتوجه الحقيقي الذي انطوت عليه . فهو يعلن : « والذين يفسرون ما حدث على عهد بني أمية بأنه ردة جاهلية ، واهمون . فهو رجعة موجهة حدثت بتأثير الاسلام . إذ شعر العرب في أيام الإسلام الأولى وبعد أن انجلت معارك الفتوح الكبرى بأن عبء الرسالة الملقاة على عاتقهم يتطلب أساساً قوياً تقوم عليه الشخصية العربية حينذاك محددة السمات بالرغم من كل فخر العرب بماضيهم » (١) .

ان تلك « الرجعة » ، التي يرى الشريف قاسم انها حدثت بتأثير الاسلام ، هي ، في حقيقة الأمر ، الحصيلة المعقدة والمتوسطة لمعطيات الصراع الاجتماعي الطبقي والسياسي والايديولوجي آنذاك . اما طرفا هذا الصراع فكانا فصائل الاقطاع العربي الصاعد والاقطاع في نطاق الشعوب الأخرى المنضوية تحت راية الدولة الجديدة أولاً ، وجموع الفقراء في تلك الدولة ثانياً . والذي حدث في نطاق ذلك وعلى صعيد علاقته بالاسلام ، كان قد تجسد ببلورة وتوطيد الحركة الاتباعية المحافظة بوجهيها ، نظرية الحق الالهي للخلافة والتوجه السلفوي الوثوقي ، وذلك انطلاقاً من الاسلام نفسه .

واذا كان الأمر كذلك ، فنحن واجدون في هذا الموقف الأموي من الاسلام أمرين . الأول منهما يكمن في تكريس السيادة الإقطاعية الارستوقراطية الاموية وجعلها مشروعة أمام أعين « الإخوة في الدم » ، وأمام « الهجناء والأغراب »

---

(١) عون الشريف قاسم : من قضايا البحث الحضاري - بيروت والخرطوم ١٩٧١ ، ص ٦٦ .

من الشعوب الاخرى . اما الامر الثاني فكان المحافظة على التوازن والتماسك في الشخصية القومية ( العنصرية العصبية ) . وهذه المسألة اكتسبت لاحقاً ، وفي سياق الصراع بين الاطراف المتعددة ، حداً معيناً من الاستقلالية ، التي ظلت على كل حال نسبية .

وتجدر الاشارة الى ان الطبقات الفقيرة ضمن الشعوب غير العربية إذ أخذت بمبدأ التسوية ، فانها دافعت عنه ، أحياناً بدمائها ، دونما قدرة على اكتشاف ابعاد اللعبة الخبيثة ، الا بأشكال بسيطة غامضة . ونقصد بهذه اللعبة تلك التي لعبها عليهم اسيادهم ( اخوتهم ) الطبقيون . ويظهر أن الطغيان الطبقي الذي مارسه ، دون هوادة ، الاقطاعيون الامويون والآخرين من غير العرب ضد الطبقات الكادحة العربية وغير العربية ، كان قد ولد بعض الأشكال البسيطة الغامضة والملفعة بتصورات دينية مسيانية ( خلاصية ) من التضامن الطبقي بين أبناء هذه الطبقات ، والاحتجاج ضد مضطهديها .

وهنا يتاح لنا ان نتبين احد الأوجه الحاسمة للموقع الذي احتلته الحركات والانتفاضات الثورية في سياق تلك المرحلة التاريخية .

وعلى ذلك ، فقد وجد مثقفون عرب دافعوا عن مبدأ التسوية . وكان من هؤلاء ابن قتيبة ، الذي دعا الى ان جميع الناس ينتسبون الى « التراب الذي خلقهم الله منه » ، وان كل نسب عرقي ليس له اعتبار في تحديد سلوك الناس ( المؤمنين المسلمين ) . ولكن ، من طرف آخر ، وجد من المثقفين العرب من لم يتمكن من الاحاطة بنقاط التمايز النسبي بين « الشعبية » واتجاه « التسوية » ، فظل عاجزاً عن ادراك الابعاد الاجتماعية الطبقيّة للمسألة (١) .

وقد ظل مبدأ « التسوية » مقبولا في حدود الدعوة الى مساواة غير

---

(١) الجاحظ واحد من هؤلاء الذين لفتت نظرهم القضية فقط ، تلك التي قاد اليها الصراع الطبقي بين الاقطاع الأموي النخبوي ومثيله الفارسي . فهو يتحدث عن « الشعبية ومن يتحلى باسم التسوية » ، من حيث هما تمثلان ، في البدء كما في النهاية ، مسألة واحدة ذات وجهين لا يتفصمان . ( البيان والتبيين - نفس المعطيات السابقة ، ص ٤ ) .



العرب بالعرب . وفي اطار هذه الحدود ، لم يخل ، ايضاً ، مثقفو تلك الشعوب ممن اقرّ بدور العرب الحضاري . فابن المقفع ، مثلاً ، ذو الاصل الفارسي ، لم يأل جهداً في ابراز الدور المرموق ، الذي مارسه العرب في تطوير المعرفة الانسانية . وهذا ما يقدم لنا شاهداً على صحة الانطلاق من مبدأ الوحدة الحضارية الثقافية للدولة العربية الوسيطة .

ولكن اتجاه التسوية هذا لغّم من داخله على ايدي الاقطاعيين والمتنفذين غير العرب ، حيث عملوا على ركوب الموجة ، وعلى توجيهها ضمن منحى يخدم مصالحهم . والنتيجة الخطيرة العامة كانت ان ظهر ذلك المبدأ كمنطلق مشروع وحتمي لصراع عضوي - شعوبي ( قوموي شوفيني ) بين العرب والشعوب الأخرى ، وخصوصاً الفرس منهم . ولكن هذا انطوى على وضعية مثلت ، في حينه ، مفارقة لغوية واجتماعية واقعية . تلك هي ان ظاهرة « الشعوبية » ، في سياقها ذاك ، لم يكن يربطها ب « اتجاه التسوية » الاسلامية أي رباط ، وانها ، بوصفها مصطلحاً ، فقدت دلالتها التي يشير اليها لفظها ، أي الشعوبية . وقد حدث ذلك ، بحيث ان المضمون الذي تحمله ، غدا متناقضاً للفظها . وانتهى الأمر ، من ثم ، الى تسمية النقيض باسم نقيضه . كما هو الحال ايضاً بالنسبة الى لفظ « القدرية » في نطساق علم الكلام .

وعلى ان نشير الى ان سقوط الدولة الاموية ، التي مثلت ، في شرائح واسعة واساسية منها ، البناء السياسي والاداري للعلاقات الاقطاعية والتي اسهم في إسقاطها اقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعبين الفارسي والتركي ، كان ايذاناً ببدء مشاركة هؤلاء في بناء الدولة العباسية العتيدة . وقد كانت هذه الاخيرة الإطار السياسي والاداري للاقطاع ، وللعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة الناهضة ، في آن واحد ، اضافة الى مظاهر من العلاقات الرقيفية والتجمعات القروية المشاعية الضئيلة والبسيطة .

في تلك الظروف المعقدة ، كان لمبدأ « التسوية » ان يجد تحققه كثيراً او قليلاً لو اتيح لتلك العناصر ان تتطور وتهزم الاقطاع . بيد ان ذلك لم يتح لها .

وليس من شك في أن هذا الواقع يلقي ضوءاً على الصراع بين « الأمين » و « المأمون » . فعلى الرغم من أن الثاني انتصر على الأول ، مجسداً ومعبراً بذلك عن بعض معالم النهوض الرأسمالي التجاري ، فإن هذا الانتصار كان يعلن ، أكثر فأكثر ، عن تقلصه وقصوره عن الوصول إلى حل عميق وللمدى البعيد . وبعد ذلك تعين على الإنسانية أن تخلف وراءها عدة قرون من الزمن ، لكي تصل إلى الثورات البورجوازية في أوربا ، بدءاً من تلك التي انطلقت من هولندا ، مروراً بالتى حدثت في انكلترا ، وتوابعاً بالثورة الفرنسية العظمى .

نحن نفرض النظر هنا عن تلك الانتفاضات الثورية ، كتلك التى فجرها القرامطة والزنج ، والتى رفعت ، ضمناً ومن حيث التوجه العام وكذلك بصيغة دينية مدثوية ( من الدنيا ) ، شعار تلك الثورة الفرنسية (١) ، الحرية والاخوة والمساواة ، وحققته بأشكال عفوية ولفترة ما لصالح الفقراء . إننا نفرض النظر عنها لأنها - على أهميتها القصوى - لم تعبر عن السياق الجوهري الحاسم للمرحلة آنذاك . فهي قد سارت حتى أمام الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر .

ولكننا إذا ما سلطنا ضوء البحث عليها ، فإنه ما يلبث أن يتضح لنا أن تلك الانتفاضات عرّت زيف دعاة « الشعبوية » ودعاة « العصبية العروبية » على حد سواء . فهي ، بتركيبها الطبقي ومنحدراتها القومية ( عرب ، فرس ، أتراك الخ... ) ألقت ضوءاً ساطعاً على حقيقة خطيرة . تلك هي أن « الشعبوية » من صنع « المختارين » الفارسيين والأتراك خصوصاً ، وأن « العصبية العروبية » وظفت ، في أساس الأمر ، في خدمة « المختارين » من العرب في

---

(١) كلن الشعار الذي رفعه القرامطة إبان ثورتهم الأخيرة ٢١٦ هـ ، هو الآية القرآنية التالية : « ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين » . ( سورة القصص ، آية ٥ ) - انظر حول ذلك : قرامطة العراق ، محمد عبد الفتاح عليان ، مصر ص ٢٧ .

الدولتين الأموية والعباسية (١) . وفي هذا الإطار يمكن اعتبار تلك الحركات رداً اجتماعياً وقومياً وايدولوجياً على ذينك الاتجاهين ، رداً أضاء آفاق الطريق – الحل ، وإن لم تكن شرائط هذا الأخير قد نمت وتبلورت في ذلك الحين .

على هذا النحو ، يغدو جلياً كيف استطاع الخصمان الاقطاعيان ، العربي والاعجمي ان يعمّيا المسألة ، مستخدمين في سبيل ذلك نصوصاً من القرآن والحديث واقوال الصحابة والتابعين . ونود الآن ان نسوق قولاً للحجاج ، القائد الأموي الشهير ، تفوح منه رائحة « العصبية العروبية » النخبوية . كما يشير الى دلالة هامة بالنسبة الى نشوء « السلفية » في نطاق الايدولوجيين الفارسيين ، التي مثلت ، بدورها ، قوة دافعة لنشوء نزعة سلفية مقابلة معارضة لدى الايدولوجيين العرب . اتى الحجاج الى واسط ، فامر بنفي النبط منها ، كما كتب الى عامله بالبصرة ، وهو الحكم بن ايوب ، قائلاً : إذا أتاك كتابي فأنف من قبلك من النبط ، فإنهم مفسدة للدين والدنيا . فكتب اليه : قد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن ، وتفقه في الدين . فكتب إليه الحجاج : إذا قرأت كتابي فادع من قبلك من الأطباء ، وتم بين أيديهم ، ليقفوا على عروقتك . فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً فاقطعه والسلام (٢) .

---

(١) على الرغم من ان المأمون مثل ، موضوعياً وفي التوجه العام ، آفاق التطور الرأسمالي التجاري ، فانه بمقتضى ملائمت هذا التطور ، لم يستطع التحرر من تيار « العصبية العروبية » الدافق . ففي رأيه « الشرف : نسب . فشریف العرب أولى بشریف المعجم بشریفهم ، وشریف المعجم أولى بشریف المعجم من وضع العرب بشریفهم » . ( محاضرات الأدباء للأصفهاني . ج ١ ص ٢١٩ ) .

(٢) عن : محاضرات الأدباء للأصفهاني ، ج ١ ص ٢١٨ . يلاحظ أحد المعلقين على هذا الكتاب في طبعته الأولى ، ان الحجاج « لم يرد نفى من تسميهم المصادر ب ( الانباط ) عن البصرة لمجرد عصبية نخبوية عنده ، بل لانتشار البطالة في المدن والحساسيات بين العرب والموالي » . ( مجلة الفكر العربي ، عدد ١ ، بيروت ، ص ١٩٧ ) . إن هذا المعلق يجهل أو يتجاهل أسباب تلك « العصبية النخبوية » الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التي بحثنا فيها من قبل ، ومن ثم ، فهو لا يدرك أن ما يسميه هو ب « الحساسيات بين العرب والموالي » هي ، من حيث الأساس ، « حساسيات » طبقية نمتها وأجبتها الفصائل الاجتماعية الكامنة وراء تلك العصبية ، وذلك على نحو قيدت فيه تلك العملية الى نتيجة اكتسبت وضعية خاصة من الاستقلالية النسبية . تلك هي النخبوية العصبية ، الاقطاعية .

ولكن في جلبلة تلك المعارك والخصومات والتهم ذات المظهر العنصري -  
الشعوبي ، علينا ألا نفقد الرؤية الواضحة . فبمقتضى هذه يبين لنا أن الشعوبية  
وجدت أرضاً خصبة ، بالدرجة الأولى ، في الأوساط الإقطاعية والموسرة من  
الشعوب غير العربية ، منذ العهد الأموي العباسي (١) . ومن هنا ، فليس  
صحيحاً ما ذهب إليه ابن قتيبة ، الذي دافع عن مبدأ « التسوية » في حدوده  
العامة ، من أن الدين اعتنقوا الشعوبية هم السفلة والحشوة وأوباش النبط  
وابناء اكرة القرى ومن أن اشراف المعجم لم يكن لهم يد في ذلك (٢) .

ان أولئك الاقطاعيين والموسرين عملوا على تحريض الجماهير المعدمة من  
شعوبهم ضد العرب ، المضطهدين منهم والمضطهدين . وقد نشأ في أعقاب  
الفتوحات العربية وفي نطاق الطبقة الأموية الحاكمة اتجاه يرفض باصرار مبدأ  
المساواة أو التسوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية ، ذلك الذي  
تحدثنا عنه ، والذي طرحه الاسلام في مرحلة نشوئه ، دون أن يتحقق أبداً إلا  
بشكل جزئي ضيق . هذا يعني ان العرب ، الذين « اختارهم الله من الناس » ،  
كما قال معاوية ، « وصفاهم كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها » ، لم يكونوا ،  
من حيث الأساس وفي حقيقة الامر ، إلا العرب « المختارين » ، الحائزين على  
الإقطاعات والأطيان والمراكز الرئيسية في الدولة والجيش . ومن ثم ، فهم لم  
يكونوا ، قطعاً ، أولئك الذين عاشوا عيشة كدح واضطهاد ضريبي مالي وسياسي  
 واجتماعي (٣) .

---

(١) عبد العزيز الدوري ، الذي يدرس الشعوبية في كتابه « الجذور التاريخية للشعوبية »  
من منطلق التأكيد المضحك لمضمونها القومي ( العنصري ) ، يشير الى تلك الحقيقة بشكل ضمني ،  
حين يتحدث ، مثلاً ، عن « شعوبية اشراف المعجم » . ( طبع الكتاب في بيروت ١٩٦٢ ، ص ٤٦ - ٥٩ ) .  
(٢) في كتابه ( ضحى الاسلام - ج ١ ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٢ - ٦٣ ) ، يورد أحمد  
أمين رأي ابن قتيبة هذا ، رافضاً إياه مع التأكيد على أن « طبقة بلغت أعلى المناصب في  
الدولة » بنيت الشعوبية .

(٣) هذا الامر نستطيع استقصاءه في مؤلفات تاريخية عربية وسطوية عديدة . وقد اشرنا  
الى طرف منها في معرض الحديث عن عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان .



إن ذلك الهجوم « الشعبي » الاقطاعي على **العنصر العربي** ( هكذا طرحت المسألة آنذاك ) ، قد لقي ، بطبيعة الحال ، ردود فعل متعددة من المثقفين العرب .

أما ردود الفعل هذه فقد تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموماً ، تلك التي التحمت آنذاك بالمنظومة الإسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية . والجدير بالذكر أن أهم ردود الفعل تلك انطلقت من الدفاع عن اللغة العربية ، لغة القرآن ، وعن المبادئ العقيدية الإسلامية .

وقد برز الجاحظ مدافعاً كبيراً عن اللغة العربية وطواعيتها الحضارية ، وعن مسألة وحدة الإسلام والثقافة العربية . ولكن مع تعقد الموقف الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي ، فإن ذلك الدفاع تحول الى موقف اندفاع في اتجاه اعتبار اللغة العربية أفضل اللغات ، وفي ربطها بالشرف الذي حباها الله به (١) . ذلك الموقف ظهر بجلاء ، مثلاً ، عند الثعالبي ، حيث يقول : « ومن هداه الله للإسلام . . . إعتقد أن العربية في اللغات والألسنة والأقبال على تفهمها ، من الديانة » (٢) .

هكذا تحول الدفاع المعقد ضد الشعبوية الى دفاع عن « النخبة العربية » . ويمكن الاقرار بوجود ذلك وبشكل بيتن ، مثلاً لدى ابن قتيبة في كتابه « فضل العرب على العجم » . والحقيقة ، إن طرح المسألة على ذلك النحو ، مثل دفاعاً عن « الذات » ، وهجوماً على « النخبة » الشعبوية ، وبشكل خاص في صيغتها الفارسية . إنه دفاع عن الذات ، مجسدة ، بوعي كثير أو قليل ، بالخاص ( الطبقة الاقطاعية العربية ) ، وملتحمة بالعام ( الشعب العربي كله ) فهو دفاع حول الأنظار الى الوراء إيجاباً وسلباً ، إيجاباً بمعنى الاحتفاء بظلال التراث الإسلامي

---

(١) « لسان الدين يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » . ( سورة فصلت ،

آية ٢ ) .

(٢) فقه اللغة - طبعة القاهرة ١٢٨٤ هـ ، ص ٣ .

الديني والعربي اللغوي والحفاظ عليه ، وسلباً بمعنى التصدي لتراث  
« الآخرين » والطعن فيه .

ومن هنا ، كان الإصرار على ذلك الموقف من اللغة العربية ، الذي وُجّه  
ضد الشعوبيين ، وقاد الى البحث عن موقع الشعر العربي « الجاهلي » والدفاع  
عنه . إذ ان بعض أولئك الشعوبيين لجأوا الى تزيف هذا الشعر ، حيث نسبوه  
الى المرحلة اللاحقة على نشوئه ، تلك التي أريد لها ان تحتوي ، إضافة الى  
العرب ، الشعوبيين أنفسهم (١) .

---

(١) وكان حماد ( الشعوبي ) مشهوراً بالكذب في الرواية وعمل الشعر وإضافته الى  
الشعرا المتقدمين ودسه في أشعارهم » . ( السيد المرتضى في : الأمالي ج (١) ص ١٣٢ ) .

وعلينا هنا ان نشير ، بين قوسين ، الى ان بعض الأبحاث العلمية في الشعر الجاهلي ، التي  
انجزت في هذا القرن ، لا تتصل لا من قريب ولا من بعيد بمقاصد الشعوبية تلك من تناولها  
للشعر الجاهلي بالتقصي . والمثال الافضل يقدمه لنا على هذا الصعيد طه حسين في بحثه  
الشعر عن الشعر الجاهلي .

### ج - المسألة مشخصة

إن ذلك الموقف المناوئ للشعوبية والذي كمنت وراءه عوامل موضوعية وذاتية مشروعة ، قاد ضمناً الى الدعوة للانكفاء الى الاصول الاولى للغة العربية ، في مرحلتها « الجاهلية » والاسلامية . هاهنا معقد المسألة التي نحن في سبيل طرحها . ف « السلفية » واضحة هنا ، لا مجال للشك فيها : رفض « الأجنبي ( الأعجمي ) » ، وانكفاء الى الفصحى وافتخار شامل بها . بيد أنها « سلفية » مشروعة تاريخياً . بالإضافة الى أنها أسهمت ، على نحو غير مباشر ، في عملية التقدم العلمي ( اللغوي خصوصاً ) .

فاللغة العربية ، وهي التي اختزنت ، بطريقة طريفة معقدة ، ثقافة الشعب العربي وحياته الاجتماعية والوجدانية ، برزت بصفاتها ملجأً تحتمي فيه طبقات هذا الشعب تجاه ذلك الهجوم المركز عليها من اطراف متعددة ، فارسية وتركية ونبطية الخ ...

إذ ان الاقطاع العربي نجح في اكساب صراعه مع اقطاع الشعوب الاخرى المنضوية تحت لواء الدولة المركزية ، صفة الصراع بين العرب عموماً والاعراب عموماً ، وبين اللغة العربية واللغات غير العربية .

اما الاحتفاظ بالتماسك والتوازن الذهني والاخلاقي الوجداني تجاه ذلك الهجوم ، فقد وجد مجموعة من مسوغاته العميقة في الانكفاء الى « العهد الذهبي » لهذه اللغة ، سواء كان ذلك في « العصر الجاهلي » او في بدايات العصر الاسلامي . في اطار تلك الالتباسات والتعقيدات وبالعلاقة مع عوامل أخرى ، اكتسبت اللغة العربية أهمية ذات خطورة مبدئية ، متحولة ، بصفاتها لغة ، الى واحد من العناصر الأكثر حسماً في الوعي الذاتي للعرب . وهذا ما يحدد

لنا البواعث الكامنة وراء الراي التالي ، وهو أن « العرب أشد شعوب الأرض احساساً بلغتهم » (١). والتصدي لـ « الغير » الشعبي ، بغية اثبات الـ « نحن » العربي ، وجد في ذلك العنصر وفي التأكيد عليه سلاحاً موثقاً وماضياً . من طرف آخر ، اكتسب العنصر المشار إليه صيغة دينية اسلامية أحياناً ، وصيغة عنصرية ( جاهلية ) أحياناً أخرى . ولكنه في كلا الحالين أدى وظيفة الحفاظ على التماسك الذاتي تجاه الهجمات الخارجية .

والذي يسترعي الانتباه ويستدعي الاستقصاء في هذا الاطار ، هو أن ذلك الواقع سنواجهه مرة أخرى في القرن التاسع عشر ، ولكن بأشكال جديدة وببواعث مختلفة . أما هذا فكان حيث وجد العرب أنفسهم أمام التحدي الأوربي الرأسمالي الكولونيالي أولاً ، ثم التحدي الرأسمالي الإمبريالي ثانياً .

في ذلك الواقع المتعدد الأوجه ، يتشابك الموقف الطبقي الخاص بالموقف القومي العام : لقد حدث أن نجح الاقطاع العربي بحدود ملحوظة في تحويل معركته مع الاقطاع ضد الشعوب الأخرى ، الى معركة العرب جميعاً . ولذلك ، لم يعد مشروعاً من الناحية التاريخية ولا صحيحاً من مواقع العلم ، أن يندان الانكفاء الى العهد اللغوي « الذهبي » ، ذلك الذي كف عن أن يجد مصدره في الطبقة الاقطاعية العربية فحسب . نقول هذا ونحن نعلم أن هذه الأخيرة ظلت ، كما كانت في بداية الأمر ، تمثل العامل الرئيسي الذي كمن وراء تلك الظاهرة (٢) .

هذا على صعيد « اللغة » . بيد أن « السلفية » ظهرت ، من حيث هي أحد أشكال التصدي للشعبوية ، كذلك في نطاق الحياة العقلية والدينية .

---

(١) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١١ . طبعا الحديث عن « اللغة » هنا يتصل أوثق اتصال بكونها أحد أشكال الوعي الاجتماعي ، أي بكونها مسألة ايديولوجية .

(٢) هذا الواقع المركب والمتشابك لم يدركه عبد العزيز الدوري ، حينما كتب : « إن الشعبوية وفريبتها الزندقة ، لم تكن حركة طبقة اجتماعية معينة .. لأنها تعبر عن وعي شعب أو أكثر . » ( الجدور التاريخية للشعبوية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ ) .



فلقد ظهرت « الزندقة » في اذهان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعبوية . وفي واقع الأمر ، لم يكن هذا بعيداً عن السياق العام ، الذي اتخذه الاسلام في صيفته النصية الوثوقية خصوصاً . فلقد تم ذلك بدعم من السلطة السياسية ، التي أصبح هو نفسه دينها الرسمي . وهذا كون الاعتقاد والقناعة بأن العرب لا يمكن النظر إليهم إلا على أنهم متصلون بالاسلام أوثق اتصال . وعلى ذلك ، فإن هذه المسألة بدت كما لو أن ذلك الأخير قد تحول الى الوعي الذاتي الديني والاجتماعي والسياسي والاخلاقي للعرب . ومن هنا ، فإننا نفهم لماذا اخذت الدعوة الى دين آخر تظهر على أنها مناوئة للاسلام وللعرب ، في آن واحد (١) .

وعلىنا أن نشير هنا الى أن الطرفين المومى إليهما قد استخدما في صراعهما كل الأسلحة ، ومنها الفكر . وهذا ما ألجأ الاقطاع الفارسي ، دافعاً الشعب الفارسي أمامه ، الى مد الأيدي الى العقائد والأديان الفارسية القديمة ، مستلهاً إياها استلهاماً تراثياً مباشراً وجاعلاً منها دريئة ايديولوجية يناضل باسمها ومن ورائها ضد الاسلام - العرب .

هاهنا يبرز امران . الأول منهما ينهض على أن المفكرين الفرس ( ونعتقد أن ابن المقفع كان ، في منحاه العام ، واحداً منهم ، بالرغم من دفاعه الشهير عن العرب ، ذلك الذي يندرج في اطار الوحدة الحضارية النسبية للمجتمع العربي الوسيط ) كانوا ، في انكفائهم الى أديانهم وعقائدهم وماضيهم الفكري عموماً ،

---

(١) إن الصلة الحضارية التي تربط العرب بالاسلام هي ، دون شك ، أعمق بكثير من الصلات التي تجمع بين شعوب وأديان أخرى . وفي هذا الصدد يكتب منح الصلح بحق « العلاقة بين الاسلام والقومية العربية ليست كالعلاقة بين الكاثوليكية والقومية الفرنسية .. » . ( الاسلام وحركة التحرر العربي ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٦١ ) .

هذا الموقف من الاسلام والعرب نجده بصيغة أخرى مماثلة ، من حيث الأساس ، للصيغة الأولى لدى عبد العزيز الدوري ( الجذور التاريخية للشعبوية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩ ) .

ويمكننا أن نواجهه موقفاً مشابهاً لدى ساطع الحصري ، حين يتحدث ، في بعض أعماله ، مما يعتبره ديناً قومياً وديناً عالمياً ( أمياً ) .

قد اتخذوا هم أنفسهم موقفاً سلفوياً . وعبر هذا الموقف نافحوا الماضي الفكري للآخرين ( العرب ) ، محققين ، على هذا الطريق ، وعياً ذاتياً خاصاً بهم . أما المهمة التي اتبعت بهذا الأخير ، فكانت الحفاظ على تماسكهم القومي .

وإذا ما تصدينا للأمر الثاني ، فإننا واجدون أن هذا الوضع الفكري الناشئ بجذوره الطبقية وبامتداداته وأقنعتة العنصرية ، اكتسب شيئاً فشيئاً صيغة ثابتة وواضحة إلى حد ملحوظ . وهذا ما حول ذلك الوضع إلى صراع بين ثقافتين وماضيين فكريين ، عربي ( إسلامي ) وفارسي ( مانوي مزدكي على وجه الخصوص ) .

ولقد عبر ذلك كله ، وفي أساسه ، عن أن الإسلام لم يتمكن من أن يتحول ، بقدر حاسم وشامل ، إلى ثقافة ودين مهيمنين لدى مجموع طبقات المجتمع العربي الوسطوي . هذا وإن بقينا ، رغم ذلك ، مخولين بالتحدث عن بنية ثقافية فوقية عامة سائدة ، من حيث المعالم الأساسية ، في هذا المجتمع .

أما الرؤية التراثية التي تكونت ضمن تلك الظروف وتحدت ، بشكل خاص بـ « سلفوية إسلامية عربية » و « سلفوية فارسية مزدكية ... » (١) ، فقد جعلت كلا الفريقين يمدان أيديهما إلى الماضي « الذهبي » ، مترعين بالطموح إلى خدمة التصدي لحل الإشكالات والصعوبات التي يواجهانها ، وفي سبيل تكوين وعي ذاتي متماسك . وعلى هذا ، فقد بدا الانكفاء إلى الماضي الإسلامي أو « الجاهلي » ضرورياً ومشروعاً ، وناجئاً لصد الهجوم الشعبي .

وعلى هذا ، الآن ، أن ندقق في السطور التالية التي كتبها الجاحظ ، مثيراً فيها ، بصيغة مبطننة ، المسألة التراثية : « فإنما عامة من ارتاب في الإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله ، وإن أبغض تلك

---

(١) جاء في « البيان والتبيين » للجاحظ ، الجزء الثالث ، نفس المعطيات سابقاً ،

ص ٢٠٩ : ( وقال بعضهم في البرامكة ) :

انارت وجوه بني مزدك

أذا ذكر الشرك في مجلس

اتوا بالأحاديث عن مزدك

وإن تليت عليهم آية

اللفة أبغض تلك ، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام إذ كانت العرب هي تلك التي جاءت به وكانوا السلف » (١) . إن الجاحظ يعيد الى اذهاننا ، هنا ، ما كان عمر بن الخطاب قد أكده من أن « العرب مادة الاسلام » أولاً . كما يشير ، من ناحية أخرى ، الى ان العرب ، في كفاحهم ضد الشعوبية ، يجدون انفسهم مدعويين الى الدفاع عن الاسلام والتشبث به ، من حيث هو المحصلة الايديولوجية التي انجز بناءها « السلف الصالح » . وتدعيماً لهذا الموقف السلفوي الديني ( الاسلامي ) ، يتهم الجاحظ الشعوبية ، مرة أخرى ، بأنها « مارقة » . وذلك حيث يشير الى « أنك لم تر قوماً قط أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكاً لعرضه ولا أطول نصباً ولا أقل غنماً من أهل هذه النحلة » (٢) .

وعلى ذلك ، يكون الدين الاسلامي قد وُضع مقابل معظم أديان الشعوب غير العربية المنضوية تحت اطار الدولة العربية ، وبالتعارض معها ، كالمزدكية . ثم ، إذا نظرنا في الشعوبية بصيغتها الغالية ، التي انكرت على العرب ان يكونوا من أهل الحضارة والفكر ، فإننا واجدون انها حصرت مجالهم الثقافي في الشعر وحده . وهذا المجال نفسه لا يشكل حكراً في ايديهم ، بل يشاركهم فيه الأعاجم ، والفرس منهم خصوصاً (٣) .

هكذا تمحور وتبلور الحوار ، بل الصراع بين الطرفين . ومن المعروف ان ابن خلدون ، الذي عاش في عصر متأخر عن المشكلة ، ازكى شعلة ذلك الحوار ، حين طرح رايه في العرب ، معتبراً إياهم أمة « وحشية » (٤) . ورغم ان ابن خلدون كان ، على الأرجح ، يعني بهذه الأمة الأعراب ، أي البدو الرحل من

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين - الجزء الأول ، ص ١٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ .

(٣) انظر حول ذلك مثلاً : سعيد بن حميد البختكن - انتصاف المعجم من العرب . ومعمّر المثنى - لصوص العرب .

(٤) انظر : ابن خلدون في « مقدمته » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، الفصول من ٢٥ حتى ٢٨ .

العرب ، فإن رأيه هذا اعتبر من قبل المفرضين موجهاً الى « العرب » عموماً .

المهم فيما سقناه بخصوص هذه المسألة ، هو أن الكثير من المثقفين العرب انكفأوا في موقفهم الدفاعي وكذلك الهجومي ، الى الحلقة الأولى ، « الأصل » ، من التراث الاسلامي ، وأحياناً أخرى الى ما قبل ذلك ، أي الى المرحلة « الجاهلية » ، باحثين فيهما عن آراء ووجهاء نظر تمنحهم قوة اقناع متماسكة وشاملة .

هاهنا ينكشف أمامنا لقاء وثيق امتدث خيوطه بين واقع وآفاق الطبقة الاقطاعية العربية الآخذة في الهيمنة أكثر فأكثر اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً من طرف ، وبين واقع وآفاق قسم كبير من المثقفين العرب المستنيرين من طرف آخر . وقد حدث هذا بالرغم من أن كلا الطرفين يختلفان في الدوافع والخلفيات الموضوعية الاجتماعية الطبقية . أما العوامل التي أسهمت في بلورة ذلك اللقاء فهي ثلاثة رئيسية : (١) الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية للطبقة الاقطاعية العربية الحاكمة آنذاك في المجتمع العربي . (٢) بروز الواقع التالي ، وهو أن الطابع العام للهجوم الذي شنته الايديولوجية الشعبوية الاقطاعية ضد العرب ، كان في تعسفه وعنصريته يفتقاً العيين . (٣) وأخيراً التماسك العنصري العربي الذي برز بصفته رداً موحداً على ذاك الهجوم . فقد أقصى الوجه الطبقي للمسألة الى الخلف أو الى الجانب ، وزوّر بواعثه العميقة تزويراً اجتماعياً وتراثياً سلفوياً ، بحيث حول ذلك الهجوم الى صراع بين الاقطاع العربي والاقطاع الأجنبي ، وخصوصاً الفارسي منه .

لقد أمعنا بعض الشيء في تفصيل تلك المسألة ، إدراكاً منا لأهميتها الايديولوجية ، أولاً ، واعتباراً منا لها ، ثانياً ، من تلك المسائل الدقيقة التي أثارت ، وما تزال تثير ، مجموعة من الإشكالات والصعوبات العلمية التاريخية والتراثية والقومية والطبقية في وجه الباحث المؤرخ والنظري التراثي . إضافة الى أنها ، ثالثاً ، ستكتسب امتداداً في المرحلة العربية الحديثة ، وإن كان بكثير من التميز والتخصص .



في اطار تلك الإشكالات والصعوبات ، يصبح التأكيد نافلاً على ان رؤية التاريخ والتراث العربي اللغوي « الجاهلي » والإسلامي « الأصلي » بصفتها ايجابيين بمجموعهما ، كما هو الحال لدى « السلفية » في صيغتها المناوئة للشعبوية ، تشكل خطأً علمياً . إذ هي تمثل ، هنا ، موقفاً ماضوياً ، لاتاريخياً ولا تراثياً من ذينك التاريخ والتراث ، موقفاً يفتقر الى المضمون الموضوعي الدقيق ، على الصعيد العلمي المعرفي . بيد ان هذه الرؤية كانت ، في اطارها الذي انبثقت فيه ، عملية مشروعة من الناحية الايدولوجية ، الطبقية والقومية ( العنصرية ) .

فانطلاقاً من تحليل معمق لواقع وآفاق المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، نجد انه احتوى ، في مراحلها كلها ، ومن ضمن ذلك المرحلة الأولى منه ، اتجاهين اساسيين كانا قد برزا ، على نحو معقد متداخل ومركب ، من خلال مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايدولوجية الهامة والثانوية . اولهما كان اتجاه التقدم والابداع ( الابتداع ) ، وثانيهما اتجاه الجمود والمحافظة ( السلفية ) . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الأمر ينبغي الا يدعو الى الدهشة والاستغراب والتساؤل . ذلك لانه لا يشكل احدى خصوصيات التاريخ والتراث العربي فحسب ، بل هو من طبائع الأشياء في التاريخ والتراث الانساني العالمي . هذا يعني انه من السذاجة العلمية والخطورة الاجتماعية ان نعتبر مرحلة ما من التاريخ والتراث العربي الاسلامي او العربي عموماً ، نسيجاً واحداً متجانساً في الحقول الاجتماعية او السياسية او الفكرية او الاخلاقية . وإن كان هذا الاعتبار ، كما اشرنا ، قد اكتسب في حينه صفة المشروعية الايدولوجية .

والجدير بالذكر ان « السلفية » ، في صفتها أحد مظاهر التصدي للحركة الشعبوية ، نشأت وهي منظوية على مجموعة من **الاحتمالات والتوقعات** ، التي اتيح لها لاحقاً في المجتمع العباسي ، ان تتبلور وتتوحد بوتائر عميقة وشاملة ، بحيث أسهمت آنذاك في تعميق الصراع الطبقي والقومي ( مفهومياً في حينه بمعناه العرقي ) . وقد قاد ذلك ، الى جانب عوامل أخرى وضمن الظروف التي تحدثنا عنها فيما سبق ، الى انهيار المجتمع العربي العتيق بعلاقاته المعقدة والمركبة .

هاهنا ، في مجرى عملية الاحتضار والانهيـار الذي أخذ يلحق بالبناء الاجتماعي العربي الوسيط ، وخصوصاً في أواخر الدولة العباسية وفي المراحل التي تلتها ، حيث استطاع الفرس والأتراك خصوصاً أن يشبوا إلى السلطة وأن يقصوا معظم العرب منها ، تأججت نيران النزوع السلفوي القومي ( العنصري ) والديني الاسلامي . وقد أشار الجاحظ إلى هذا الأمر ، حين قال : « دولة بني العباس اعجمية خراسانية ودولة بني مروان عربية أعرابية » (١) . إن « المجد التليد » أصبح « في خبر كان » .

لقد هيمن الاقطاع في الدويلات التي كانت الواحدة منها تنهض لتكبو . واستعمل في نطاق ذلك اتجاه المحافظة والتبـلد والتقليد والضحالة . فلجئ إلى مسائل ذات شقين ، واحد يتصل بتسويق وتكريس وتمجيد ذوي السلطان الاقطاعي ، وشق آخر يتعلق بأمور يدعو الإطلاع عليها إلى السخرية المرة (٢) . فتوقف الإبداع ( الابتداع ) ، وأصبح مبدأ « الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف » أسّ الوعي الاجتماعي المهيمن . وهذه الوضعية ما تزال مستمرة حتى المرحلة الراهنة بإشكالاتها وآفاقها المسدودة المتصلة اتصالاً وثيقاً بتركيبها الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي عامة .



---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ، الجزء الثالث ، ص ٢١٧ .

(٢) اقرا ، مثلاً ، في هذا الكتيب الذي يحمل عنوان « حكم اللحية في الاسلام » .. تأليف محمد الحامد ، حلب ١٩٧٠ ، ص ٥ : « وإني سألك إن شاء الله سبحانه في تفنيد هذا الزعم ( الذي طرحه كاتب آخر : ط . تيزيني ) مسلماً أرجو أن يفضي بالقارئ المنصف إلى القناعة بوجوب الاعفاء وخطر الحلق وذلك بأن أسوق أولاً ما يتيسر سوقه من الأحاديث الشريفة في هذا الموضوع العلمي » .

تبقى ، أخيراً ، مسألة يجدر بنا أن نشير إليها ، وهي ذات اتصال مباشر بما أتينا عليه في إطار البحث في « السلفية » بصفتها رداً أيديولوجياً على الحركة الشعبية وعلى الانهيار الحضاري العربي الاسلامي . لقد أومأنا ، فيما سبق ، الى أن الحركات الثورية التي اندلعت على طول مراحل التاريخ الاسلامي الاول والأموي والعباسي كانت قد مثلت رداً على « الشعبويين » و « العروبيين » النخبويين ، على حد سواء ، وذلك بتوحيدها بين الموقف الاجتماعي الطبقي والآخر القومي ( العنصري ) . إذ كان من انضوى تحت لوائها ، بقليل أو كثير من الغموض والتشويش ، مخلصاً لانتمائه الطبقية والقومية ( العنصرية ) ، جموع المحرومين المنبوذين من معظم شعوب الامبراطورية الشاسعة . في ذلك الوضع نفسه كمنت عناصر الإبداع ( الابتداع ) ، عناصر التخطي والتجاوز للواقع المهيمن .

لقد انطلق القرامطة من أن جذر الانسان هو الانسان . ولا يخفف من قيمة ذلك أنهم كانوا متأثرين بتصورات دينية قدرية . انهم انطلقوا من مواقف اسلامية ، ولكن بعد أن أخضعوها لعملية تحديث أغنت واثرت اندفاعتهم الشجاعة . وفي هذا الموقف بالذات ، تجاوزوا « السلفية » العروبية النخبوية و « الشعبوية » ، في انكفائهما الى الوراء بحثاً عن الذات . لقد تجاوزوهما ، حيث انطلقوا من تبني المستقبل في ضوء عملية تجاوز اقتصادي واجتماعي وسياسي وإيديولوجي للحاضر ، ولكن كذلك من موقع الاستلهام للتراث العربي الاسلامي والفارسي ، بكل ما فيه من قيم محرصة على الخلاص من عالم الحراب .

إن اللحظة الإنسية في مواقف تلك الحركات الثورية تنصهر بتوجه تراثي تاريخي بلوح كالومض في الأفق الداكن . وليس من شك في أن ذلك التوجه

تعارض ، على نحو بيتن ، مع « السلفية » الدينية الوثوقية في أساسها السياسي ، « الحق الالهي » ، وفي ركيزتها الدينية المنطلقة من أن الأسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف . وهي ، تلك الحركات الثورية ، إذ مثلت ذلك التعارض ، فإنها ألحت على الحرية الانسانية المبدعة ، وعلى أن الاضطهاد والبؤس لا يمثلان وضعية خالدة ، وأخيراً على أن الناس متساوون على الأصعدة المتعددة ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . بكلمة أخرى ، تلك الحركات ، التي سنبحث فيها مفصلاً في اجزاء لاحقة من هذا « المشروع » ، تجاوزت عملياً ونظرياً حق الخلافة المقدس ، الأساس السياسي الحقوقي لتلك السلفية الذي كشفه عثمان بن عفان في قوله الشهير المتعلق بخلافته ( وقد بسطنا القول فيه سابقاً ) : « لا أنزع قميصاً قمصنيه الله عز وجل وأكرمني به » . كما تجاوزت ، كذلك عملياً ونظرياً ، الركيزة الدينية الايديولوجية للسلفية المشار إليها ، والتي عبر عنها أيضاً عثمان بن عفان ( وقد أتينا عليها سابقاً ) : « الا وإني متبع ولست بمبتدع » .

إن لحظة الابداع ( الابتداع ) في عملية التجاوز المركبة تلك ، اقترنت بالفعل الثوري ، ولم تكن موقفاً مجرداً تأملوياً . وهذا ما يثبت ويدعم الموضوعة التي طرحها انجلز حول طبيعة المعارضة الثورية للاقطاعية في العصور الوسطى ، والتي تتحدد بما يلي : « إن المعارضة الثورية للاقطاعية تمتد خلال كل العصر الوسيط . ولقد ظهرت ، مشروطة بعلاقات العصر ، بصفتها تصوفاً ، والحاداً صريحاً وانتفاضة مسلحة » (١) .

ونحن إن دققنا في الحركات الثورية في التاريخ العربي الاسلامي ، والتي نعنيها هنا ، فإننا واجدون أنها انطوت على تلك المواقف الثلاثة مجتمعة أو منفردة . وهي ، بذلك ، انطلقت من رفض المرتكزين الأساسيين لـ « السلفية » الدينية الوثوقية ، ورفض « السلفية » العروبية النخبوية والأخرى الشعبوية .

---

(١) فريدريك انجلز : حرب الفلاحين الالمانية ( ضمن : ماركس ، انجلز - حول الدين ،

برلين ١٩٥٨ ، ص ٧٩ ) .



فقدت ، على هذا الطريق ، الحل الذي تمثل ، بأساسه وضمن سياقه التاريخي والتراثي ، في أن جذر الانسان الاجتماعي هو الانسان الاجتماعي ، وفي أن وجود هذا الأخير ينهض على أنه مبدع ، فاعل ، محوّل ، وليس على أنه متبع ، سلبي مقرّر بالأمر الواقع . هذا مع القول بأن ذلك الموقف ، الذي تمثله تلك الحركات الثورية ، كان يعبق بالافق التاريخي والتراثي ، أي أنه طرح في سياق تاريخي تراثي .

ولا بد ، أخيراً ، من الانتهاء الى أن سقوط تلك الحركات الثورية كان الوجه الآخر لسقوط اتجاه الابداع ( الابتداع ) وإخفاقه في تحقيق مشروعه التاريخي . وهذان ، كلاهما ، اقتربنا بسقوط الإرهاصات الرأسمالية التجارية ، ومن ثم انحسار المدينة المركزية ، من حيث هي مصهر اقتصادي وسياسي وثقافي ، وبصلايتها الهرطقية مع الريف ( الفلاحين ) . فهي ، تلك الحركات ، جسدت الآفاق البعيدة لهذه الإرهاصات . علماً أنها لم تكن بعيدة عن التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية المدمرة للعلاقة المعقدة ، التي قامت بين الاقطاع وتلك الإرهاصات ، والتي جرى الحديث عنها في مكان سابق .

هكذا ، إذن ، اتضحت الأبعاد والآفاق التي احتوتها الحركة الشعبية والآخرى العروبية النخبوية ، والإشكالات السلفوية التي تولدت وتبلورت في سياقها وفي نتائجها . وهذا كله يفصح عن مسألة عقدية ، تلك هي أن توظيف « الماضي » في خدمة حاضر مضطرب أو في طور الاحتضار والانحسار ، أمر مشروع على الصعيد الأيديولوجي النفعي ( الذرائعي ) ، وإن كان في منحاه السلفوي متعارضاً مع مقتضيات الموقف العلمي المعرفي .

## ثالثاً -

**السلفية : احد مظاهر النمو المترهل في الحركة القومية العربية الحديثة  
المناهضة للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والاستعماري ، والامبريالي**

### ١ - من « الفرية » الى « الذات » :

#### من يؤس الحاضر الى مجد الماضي القومي

اكتسب النظر في التاريخ والتراث العربي والبحث فيهما ، منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن ، أهمية مبدئية متعاظمة اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بطابع قومي واضح قليلاً أو كثيراً .

فلقد جثم الحكم العثماني الاقطاعي أربعة قرون على صدر معظم بقاع الوطن العربي ، مشكلاً بذلك امتداداً طبيعياً للعلاقات الاقطاعية التي سادت هناك بالأصل . ومن ثم فإن نظام ملكية الارض ظل قائماً على أساس اشكال ثلاثة ، هي : اراضي الدولة الأميرية وارياضي الاوقاف ، وارياضي الملكية الاقطاعية الخاصة - وهي قليلة نسبياً - ، واخيراً اراضي المشاعية - وكانت ذات أهمية اجتماعية اقتصادية ثانوية - (١) .

من هذا الموقع ، عمل ذلك الحكم على أن يجعل من هذا الوطن منطقة نفوذ خصبة تتحرك في اطار وآفاق الإقطاع العثماني والتركي الطوراني الاجتماعية ، والاقتصادية ، والقومية ، والايديولوجية .

---

(١) انظر حول ذلك : لوتسكي - تاريخ الاقطار العربية الحديث ، دار التقدم موسكو ، ص ٩ - ١٨ . منير موسى - الفكر العربي في العصر الحديث ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٩ - ١٢ .  
مبد الله حنا - احوال بلاد الشام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ( في مجلة المعرفة ، دمشق ايلول ١٩٧٨ ) .

وكانت هنالك ، في سياق ذلك ، محاولات تتركب واسعة النطاق ، انطلقت من الأجهزة العثمانية التركية الادارية والثقافية والاجتماعية لفرضها على الشعب العربي والشعوب الأخرى الواقعة تحت سيادة الامبراطورية الشاسعة . تلك المحاولات برزت وتبلورت مع ظهور المشكلة القومية في هذه الامبراطورية ، وذلك في آخر القرن التاسع عشر ومقتبل القرن العشرين . وقبل ذلك كانت الحملات والغزوات الأجنبية الاقطاعية الدامية التي عباها وقادها التتر ضد الدولة العربية القروسطية في القرن الثالث عشر ، وسقطت على اثرها بغداد العاصمة في أيديهم . وكذلك الحملات المدمرة التي قادها منذ القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر الاقطاع الاوربي ضد تلك الدولة ، وسماها زيفاً بالحروب « الصليبية » . وقبل ذلك المعارك الثقافية ، وأحياناً المسلحة بين العرب و « الشعوبيين » ، تلك التي امتدت طوال وجود هذه الدولة ، على النحو الذي كنا طرحناه في الفقرة السابقة من هذا الكتاب . وأخيراً - وهذا له أهمية خاصة بالنسبة للمرحلة الراهنة - التدخل الرأسمالي الاستعماري والرأسمالي الامبريالي الكاسح في أوضاع الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن ، حيث ما تزال ، مثلاً ، إسرائيل قائمة في قلب الوطن العربي ، مثيرة ، مع عوامل أخرى في هذا الوطن وخارجه ، مجموعة من المسوغات التي تبدو مشروطة لطرح شعار « قومية المعركة » . ان ذلك كله عمل ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، على بلورة وتوجيه جانب كبير من المسألة الثقافية الايديولوجية لدى العرب توجيهاً اكسبها طابع مجابهة بين الثقافة العربية من طرف ، وبين الثقافات غير العربية القائمة في الوطن العربي اثناء الحكم العثماني والتركي الطوراني وبعد ذلك في « العالم الاوربي المتمدين » ، من طرف آخر .

هذا الوضع ربما أعاد الى ذاكرتنا ظاهرة « الشعبية » القروسطية بجلورها الطبقي . ولكن مع الاختلاف في الواقع ، حيث مثل العثمانيون والأتراك الطورانيون هنا القوة المهيمنة ، بينما شكل العرب أحد الأطراف المضطهدة في الامبراطورية العثمانية الاقطاعية .

إن اكتساب المجابهة الثقافية العربية ذلك الطابع ، تأتي عن كون تلك

الغزوات والتدخلات حملت في طياتها ، أحيانا ، إتجاه الإبادة الشاملة للعرب ، وأحيانا أخرى اتجاه تحديهم ، من حيث هم كذلك . ولا شك أنه في مثل ذلك الوضع من الصدمات الحربية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية ، يصعب علينا أشد الصعوبة ، بل يستحيل أن نفهم وأن نحيط بدوافعها ودلالاتها الفعلية ، إذا لم نضع نصب أعيننا الطابع الطبقي للقوى السياسية والعسكرية التي عبأت تلك الصدمات ضد الشعب العربي في المراحل المعنية ( وقد كان أعزل ومتخلفا ومبعثرا باستثناء المرحلة التي امتدت من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ، على الأقل وبمعنى محدد ) .

هكذا يتضح أن مجموع تلك الأحداث أسهم في إثارة وإبراز الشعور الجمعي المشترك لدى العرب ، وذلك عبر توطيد قناعة علمية ، ونظرية إلى حد ما ، ممتزجة بمشاعر وقناعات دينية اسلامية ، بأنهم ، بصفتهم عرباً ، مهددون على الدوام من قبل « القوى الخارجية الدخيلة » .

وعلى أن نشير هنا إلى أن الالتحاق على الإطار القومي العربي ، الذي كثيراً ما شابهته مواقف دينية اسلامية ، كان وما يزال ، باعتبار رئيسي محدد ، مشروعاً . ومشروعيته هذه كمنت وتكمن في أن تلك المجابهة العربية شغلت وتشغل حيزاً رئيسياً من الوعي الذاتي ( الاجتماعي ) للإنسان العربي . نقول « حيزاً رئيسياً » ، لأن هذا الوعي ليس هو ، في حقيقة الأمر ، حصيلة الوجود القومي فحسب ، وإنما كذلك وبشكل رئيسي ضروري حصيلة الوجود الطبقي وأشكال أخرى من الوجود الإنساني ( مثل العائلي والقبلي ، وكذلك العشائري ) .

ونحن إذ نقول ب بروز الجانب القومي أكثر من الجانب الطبقي في الوعي الذاتي العربي ، ضمن الظروف الاجتماعية والتاريخية العينية التي أتينا على ذكرها ، فإنما نشير إلى الواقع لتالي . ذلك هو أن التناقض الطبقي في الوطن العربي على مدى المراحل التي حددناها فوق ، وعبر جملة من العوامل الموضوعية والذاتية ، قد تحرك إلى جانب – وأحيانا خلف – التناقض القومي بين العرب وأولئك الذين عملوا على إذلال البقعة العربية اجتماعيا واقتصاديا وقومياً وثقافياً .



بيد أن ما ينبغي الإشارة إليه والتأكيد عليه هنا ، لكي لا تقع في تشوش مصطلحي أو في مزالق التشكيكية اللاادرية ، هو :

أولاً - أن التناقض الطبقي ظل قائماً بهذه الصيغة أو بتلك في مجموع حلقات التاريخ العربي الطبقي ، بما في ذلك الحلقات التي نضعها نصب أعيننا ، أي المستهدفة في هذا « المشروع » . ولقد افصح ذلك التناقض عن نفسه بأشكال من الصراع الطبقي ، خفية أحياناً وواضحة أحياناً أخرى .

ثانياً - أن التحليل النظري ، المنطلق من المادية الجدلية التاريخية ومن الجدلية التاريخية التراثية ( وهي النظرية التي نعمل على طرحها في هذا المؤلف والتي تمثّل امتداداً منطقيّاً وتاريخياً وتراثياً لتلك المادية على صعيد القضية التراثية ) ، يثبت قدرته الأولى اليقظة على وضع الظاهرة القومية ومجمل الظواهر الأخرى في المجتمع العربي في موقعها من الوجود الاجتماعي ومن البحث العلمي . فهو يتيح لنا استقصاء موقع تلك الظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي ، وبالتالي تسديد دلالتها التاريخية والتراثية . كما يضع أيدينا على العلائق والجسور « الخفية » أحياناً ، بينها من طرف وبين البناء الاجتماعي الحضاري عموماً من طرف آخر ، ذلك الذي احاط بها واستنبتها وولدها .

في ضوء تينك الملاحظتين يتاح لنا القول بأن شرائح متعددة وواسعة من المثقفين العرب ، المتحدرين من طبقات اجتماعية متعددة والذين أخذوا يعيشون مراحل التقهقر والانحطاط والتجزئة والتخلف في الوطن ، كانوا بفعل طبيعة المجابهة القومية الواعية كثيراً أو قليلاً في أذهانهم مع الغزاة الأعداء ، يحسون ضرورة الانكفاء إلى تاريخهم ، ليستمدوا منه سلاحاً ماضياً يوظفونه باتجاه توطيد الانكفاء والاطمئنان الذاتيين . ذلك أن منسأة واقعهم جعلتهم يقنعون بأنه واقع أصم . ومن ثم ، فإن تحركهم إذا أريد له أن يكون ذا جدوى ، فعليهم أن يعودوا إلى « ما قبله » . إذ مثل هذا الموقف قادر على إرغام ذلك الواقع على الضمور ، أن لم يكن التهافت . ولهذا كانت محاولات أولئك الغزاة المتكررة تجريد العرب من قدراتهم ومطامحهم الاجتماعية التاريخية التقدمية ، تخليق

– وما تزال – لدى المثقفين المشار اليهم الارادة والطموح للبحث عن موطن امان وقوة وتماسك .

هاهنا نحول التاريخ ( الماضي ) القومي المجيد الى حاضر يراد له ان يكون بنفس الحيوية والعنفوان ، اللذين انطوى عليهما ذلك التاريخ : فالحظة الماضية المبدعة تدمج بالحظة الراهنة البائسة ، لينشأ عن ذلك وعي ذاتي قومي ، ناهض باتجاه الامام ، ولكن عبر الماضي . كما فيه احساس بالحسرة والحرمان ، والغربة والفجيرة تجاه الواقع المعاش ، بقدر ما فيه ارهاصات اولى للعلمة وللتماسك الذاتي الفعال باتجاه الرد على العوامل الخارجية المهددة ، وفي سبيل بناء ، او على الاقل ، اقتراح بعض معالم « المستقبل » .

وعلى هذا النحو ، ينسحب الماضي « المجيد » على الحاضر والمستقبل ، بشكل يستجلب فيه ذلك الماضي . اما الهدف من هذا فهو خلع معانيه وآفاقه على ذينك الآخرين ، اللذين يفقدان ، في هذا النطاق ، شخصيتهما وقدرتهما الذاتية على التحرك . ذلك يعني اننا ، هنا ، نمثل وجهاً لوجه امام موقف ماضوي ، يرى في الماضي نقطة الانطلاق ، والارتكاز ، والمنتهى .

في تلك الارهاصات الاولى لتكوين المعالم الرئيسية للوعي الذاتي ، بوجهه القومي الناهض والمدعو الى حل الاشكالات المتحدرة من الحاضر الراهن ومن هموم المستقبل ، علينا ان نكتشف الاغوار والابعاد الرئيسية لـ « السلفية » ، في صيغتها القومية المحددة فوق .

ان ذلك الوعي الذاتي القومي يجسد ، تاريخياً وتراثياً ، أحد اشكال النمو في حركة المجابهة العربية ضد التدخل الاجنبي ، الاقطاعي والاستعماري ، والامبريالي ، وإن كان شكلاً مترهلاً وذا آفاق ضحلة . كما يمثل – وهذا امر على غاية الأهمية – أحد اشكال التعبير عن ذلك النمو . واذا استعدنا في اذهاننا ما قلناه من ان الهجوم « الشعبي » على العرب في صيغته الشوفينية المتطرفة ، جعل هؤلاء ينكفئون الى الماضي بحثاً عن اسلحة يوجدونها ضد ذلك الهجوم ، وجدنا ان المثقفين العرب من تلك المرحلة كان من السهل عليهم ان

يتصدوا لهذا الأخير . فهم قد أسهموا ، في ذلك الحين وفي الخط العام ، في بناء الحضارة الانسانية التقدمية اسهاماً عميقاً ومرموقاً . وانطلقوا ، بالرغم من الالتباسات والاشكالات الطبقية والقومية والسياسية والثقافية آنذاك ، من مواقع القوة الحضارية . وبتعبير آخر ، كانوا ما يزالون يعيشون مرحلة الازدهار الحضاري العام ، أو كانوا على الأقل قريبي العهد من هذه المرحلة . ولذلك ، فانهم لم يعانون من عقد واحراجات ومركبات نقص بسبب التأثير بالفكر اليوناني والفارسي والهندي وغيره .

ولن نكون بعيدين عن الصواب ، اذا راينا في الجاحظ ( في بيانه وتبيينه ) ، والهمداني ( في ابحاثه عن العرب القدامى وحضارتهم ) ، وابن رشد ، رغم تأخره الزمني ( في وجهة نظره حول العلاقة بين الثقافة المحلية الخاصة والعالمية العامة ، كما طرحها في بحثه الشهير « فصل المقال » ) ، شخصيات ثقافية محدّدة ومميزة لتلك المرحلة العربية . ولقد كانت عملية استحضار « المجد العربي التليد » ، الذي تمثل بالمرحلة « الجاهلية » وبالأخرى الأموية ، وربما كذلك بالحلقة الاولى من المرحلة العباسية ( وقد برزت هذه الحلقة سياسياً خصوصاً في اطار الصراع بين الأمين والمأمون ) ، اقول ، كانت عملية الاستحضار تلك ، وقد شهدنا عنفها بشكل خاص في كتابات الهمداني التاريخية ، مشروعة بمعنى معين . ولكنها سقطت ، ضمن تلك الظروف وبحكم المنطق الداخلي للمسألة ، في « السلفوية » : ان العودة الى السلف الصالح ، الى « العصر الذهبي » ، ذلك الذي رفع أعمدته الآباء والأجداد الأقدمون ، هي الفكرة الايديولوجية المتغلّبة على تفكير المثقفين العرب آنذاك ، اولئك الذين تحركوا في اطار العلاقة المعقدة بين مظاهر الاقطاع والراسمالية التجارية ، التي عرضنا لها سابقاً . بيد أن الامر لم يكتسب بعداً مأساوياً بليغاً . ذلك لأن اولئك ما زالوا ، كما ذكرنا سابقاً ، حتى ذلك الحين قريبي العهد من البناء الحضاري العربي ، هذا الذي لم يكن هو نفسه قد تصدع بعد . اما في المرحلة التالية فإن الاشكالية تبرز بصورة جديدة ، صورة تكونت في اطار اندحار وانحسار الارهاصات الراسمالية التجارية ، وهيمنة العلاقات الاقطاعية المنزلية ( وقد تكلمنا فيما سبق كفاية

على ذلك . هاهنا يكون « المجد العربي التليد » قد أصبح جزءاً من التاريخ ( الماضي ) ، ويكون الاقطاعيون الفزاة - بمثابة خلفية لذلك - قد استقروا في الوطن العربي .

مع ذلك التحول الطبقي والقومي واوجهه الايديولوجية ، تكتسب العلاقة بين الثقافة القومية الخاصة والثقافة العالمية العامة ، بين « النحن » و « الغير » ، صيغة جديدة ، تقوم على عدم التكافؤ ، والتقليد ، والتبعية . ذلك لأن « النحن » أصبح خاضعاً أكثر ما يكون الخضوع لـ « الغير » ، هذا الذي غدا سيد الموقف ، بلا منازع ، مع احتلال العثمانيين للوطن العربي . ولكن دون أن يفيب عنا أن هذا « الخضوع » نفسه استمد امكاناته ومقوماته وآفاقه ، من حيث الأساس ، من البناء الداخلي لذلك « النحن » .

ان الموقف السلفوي لـ « النحن » يبرز ، كذلك ، هنا ، ولكن من خلال وعبر « الغير » على النحو المبين اعلاه . فهذا الآخر ، الممثل بالسلطة العثمانية . الاقطاعية بقواعدها الطبقية وبجوانبها السياسية والايديولوجية ( الدينية ) ، بما في ذلك السمات الاخلاقية والعاطفية ، كان المكمل والمتمم والوريث الشرعي للعلاقات الاقطاعية العربية المحلية . ولذلك فإن تحديد معالم وآفاق الموقف التراثي لذلك « النحن » ، أي للشعب العربي ، أصبح بيد تلك العلاقات المتوجة بالاقطاعي الاعظم ، السلطان . وجدير بالذكر ان هذه المرحلة المترعة باللوعة والحسرة والشعور بالفربة ، هي التي يكتشف ابن خلدون أحد جوانبها الرئيسية ، حين يعلن في « مقدمته » أن « المغلوب مولع أبداً بالاقبتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله وعوائده » (١) .

وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو انه في هذه المرحلة لم يبرز الموقف القومي ، بقدر ما برز الموقف الديني . وهذا أمر مفهوم وواضح . فالسلطة العثمانية الاقطاعية ، التي رسخت أركانها أكثر فأكثر وعلى مدى زمني طويل في نطاق البلدان العربية ، ألحت على رعاية الموقف الديني الوثوقي الحاحاً مبدئياً مشدداً ، وذلك حتى اندلاع الحركة الليبرالية التي قادتها جمعية الاتحاد والترقي ضد السلطنة . وقد أخذ هذا الاتجاه الليبرالي الجديد يتبع موقفاً

---

(١) ابن خلدون : المقدمة - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٤٧ .



قومياً تجاه العرب ، يرتكز الى بلورة وابرار القومية الطورانية من طرف ،  
والى مناهضة القوميات الأخرى ، والعربية منها ، من طرف آخر . وهذا تمثل  
بمحاولة « تترك » العرب .

ولقد اسهم ذلك ، في حلقة الأولى الدينية والى حد اساسي ، في  
استئصال امكانية نشوء « نزوع سلفوي » ذي افق قومي ، او اقصائها الى  
الخلف ، في اقل تقدير ، وفي إحلال « سلفوية دينية وثوقية » . ولكننا حيث  
ناخذ بالحسبان ذلك التحول في الواقع الذي انطلق من « النزوع السلفوي  
الديني » الى « نزوع سلفوي قومي » ، فانه لا يسعنا ان نصل الى القول بانتفاء  
وجود علاقة بينهما . فالعلاقة بين هذين الشكلين السلفويين تغدو ، من موقع  
السياق الذي نشأتا وتبلورتا فيه ، واضحة .

تلك العلاقة تقوم بينهما ، على الأقل ، في نقطة واحدة ، هي انهما يلحان على  
« الماضي المجيد التليد » . ولا يهمنا هنا ان يكون هذا الأخير ذا نسيج قومي  
او ديني . و « الانكفاء » الى الماضي ( الماضوية ) ، هو الذي يجمع بين الطرفين .  
اما إذا وضعنا كلاّ منهما في موقعه الذاتي التاريخي والتراثي ، فإننا ، حائذ ،  
نكتشف اختلافاً عميقاً بينهما . ف « السلفوية القومية – العنصرية » في العصر  
الوسيطة نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض والازدهار الحضاري ، ذلك الذي  
كان تجسيدا للصراع الاجتماعي الطبقي والقومي والذي دارت رحاه بين اقطاعي  
ذلك المجتمع ( وكان للاقطاع العربي اليد العليا فيه ) . اما « السلفوية الدينية »  
الوثوقية فقد عبرت – في الوضعية العامة الاجمالية – عن الطموح الى الوقوف  
في وجه ذلك النهوض والازدهار وعن التحول الى علاقات اقطاعية مهيمنة ، دون  
ان يوجد من حولها منغصات وكوابح من نمط اجتماعي اقتصادي آخر ، على  
الأقل حتى القرن التاسع عشر .

ولكن ما ينبغي ان يلحّ عليه هنا ، هو ان محاولات الصهر الطورانية للعرب  
ولغيرهم من شعوب السلطنة ، واجهت ، منذ ظهورها ، مقاومة عربية اخذت  
في التعاضد ، وإن ظلت تتحرك في نطاق ضيق ، هو نطاق المثقفين والسياسيين  
المستنيرين . في هذا الأخير انبثقت المعالم الأولى لـ « السلفوية » القومية في  
العصر الحديث .

## ب - « اليقظة العربية الحديثة » : قصور واصلاحية وهجانة

مع بلوغنا حدود تلك المسائل ، نجد انفسنا مدعوين للتعرض ، على نحو دقيق ما أمكن ، للخلفية الاجتماعية والايديولوجية للنزعة التي نحن في صدد البحث فيها . وربما كان من الضروري أن نشير الى أن هنالك نقاطاً مشتركة بين هذه الخلفية ، وبين تلك التي تخص الدعوة الحديثة الى العودة للأصول الدينية الاولى عودة وثوقية معتقدية . بل أكثر من ذلك . فالنقاط المشتركة المشار اليها توجد ، أيضاً ، بين تلك الخلفية من طرف ، والخلفيات الاجتماعية والايديولوجية لما اصطلحنا على تسميته بـ «العصرية» و«التلفيقية» و « التحيدوية » من طرف آخر . في سبيل الوصول الى وضوح حول المسألة المطروحة هنا ، نرى أنه من اللازم الإشارة الى أن ما يسمى عادة بـ « النهضة او اليقظة العربية الحديثة » ينبغي وضعه في سياقه من التحرك الاجتماعي العربي الحديث ، وذلك لكي تتضح ابعاده وآفاقه وحدوده التاريخية الاجتماعية . فلقد كانت تلك النهضة ( و اليقظة ) ، في حقيقة الامر ، نهضة الفصائل البورجوازية العربية الوليدة ، ضمن حدود ضحلة لم تتح لها امكانية التحرك عمقاً وشمولاً .

ان توقيت نشوء وانطلاق تلك النهضة كان متطابقاً ، بالخط العام ، مع توقيت نشوء وانطلاق ظاهرة جديدة في العالم الاوربي الراسمالي . هي ظاهرة كان لها ، وما يزال الى حد ملحوظ ، تأثير مدمر على معالم وآفاق النهضة تلك ، وعلى اوضاع بلدان أخرى من « العالم الثالث » ، أو حتى من العالم الاوربي الراسمالي الذي لم يكن ، حتى ذلك الحين ، قد بلغ درجة عالية من الانتاج الراسمالي . تلك الظاهرة هي الامبريالية . وقد كان للتحويلات التي طرأت على المجتمعات البورجوازية الاوربية ، التي وضحت وتبلورت معالمها

الرئيسية انطلاقاً من القرن السادس عشر ( في الربع الأخير من هذا القرن حدثت الثورة البورجوازية في هولندا (١) ) ، وتطورت حتى أواخر القرن التاسع عشر ، أثر عميق في البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، والتقنية العلمية والقومية والايديولوجية لتلك المجتمعات .

فهذه المجتمعات استطاعت خلال تلك الفترة الزمنية المتسعة ان تحقق ثلاث مهمات رئيسية ، هي الثورة الاجتماعية الاقتصادية ، بما في ذلك الثورة الصناعية الأولى ، والوحدة القومية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ضمن الحدود البورجوازية . لقد سقطت علاقات الانتاج الاقطاعية القنّية لتحل محلها علاقات أكثر تقدماً ، هي علاقات الانتاج الرأسمالية . وانطلق ، في اثر ذلك ، تحول شامل وعميق على صعيد قوى الانتاج . فتمت الثورة الصناعية الأولى ( بدءاً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر في انكلترا أولاً ، وبعد ذلك في بلدان أوروبا الرأسمالية ) بكل ما حملته من قدرات انقلابية جبارة . وكذلك تحققت لتلك المجتمعات وحدتها القومية ، كما شاهدناه مثلاً في ايطاليا والمانيا .

اما الانجاز الأساسي الثالث ، وهو الثورة الثقافية الايديولوجية ، فقد شغل حيزاً مرموقاً من نشاط مفكري الطبقات البورجوازية الناهضة . فهؤلاء اخضعوا الترسانة الايديولوجية الاقطاعية الرثة والمكابرة لنقد عميق مدمر ، في اطار الفهم الطبقي للمسألة . كما أنهم ، خلال ذلك وفي نتيجته ، طرحوا البديل ، ممثلاً بالفكر الجديد الفلسفي والسياسي الاجتماعي والعلمي والأخلاقي والجمالي . وقد تميز هذا الفكر ، في حينه وبصورة مجملة ، بكونه مادياً ميكانيكياً في مجال الظواهر الطبيعية ، ومثالياً في الحقل الاجتماعي الانساني .

إلا أنه بالرغم من الرؤية المثالية تلك ، فقد اخذ في التكون انموذج جديد للانسان ، هو الانسان البورجوازي الفعال والمتفائل والطامح الى اخضاع العالم لسيطرته ولأفاق واحتياجات القضايا التي شرع يطرحها في المجتمع

---

T. I. Oiserman : Zur Geschichte der Vormarxschen Philosophie, Berlin 1960, S. 33.

(1)

الجديد ، متكئا في ذلك على العقل الستال وعلى التبجيل للانسان عموماً وبوصفه قيمة مجردة .

وقد برزت في تلك المرحلة ، مرحلة التمهيد لذلك المجتمع وطرح ابعاده الاولى ( وهي التي تحددت بمصطلح Renaissance ) وفي مراحل أخرى لاحقه ، شخصيات كبيرة ، ما زالت أصداء كفاحها الفكري تعيش في عالمنا المعاصر ، شخصيات من طراز فرنسيس بيكون وفولتير وروسو وديدرو وهولباخ وهيلفتيوس . فهؤلاء وآخرون عديدون أسهموا في تسليط سهام الإدانة النهائية للترسانة الايديولوجية الاقطاعية وفي بناء ترسانة جديدة ، يحتل فيها الانسان « الحر » ب « عقله » و « شكه المنهجي » واستشرافه آفاق المستقبل ، المكان المركزي الأكثر « تطوراً » . وهذا يشير الى ان الثورة البورجوازية طرحت نفسها ، على صعيد المسألة الثقافية الايديولوجية ، في صيغة موضوعتين متشابكتين ، هما نزعة إنسية وفلسفة مادية ميكانيكية .

ومع الاشارة المنهجية الضرورية الى اننا ، هنا ، لا نرى في المسائل والمشكلات الاوربية الرأسمالية انموذجاً ينطلق منه لفهم المسائل والمشكلات التي نشأت في اطار التطور البورجوازي العربي ، وان كنا لا نشك في انها تنطوي على دلالة تاريخية وراهنة هامة بالنسبة الى مقومات وآفاق هذا التطور ، فإن التساؤل التالي يقدم نفسه ببروز : ما هي المهمات التي طرحت أمام « النهضة العربية الحديثة » ، وهل استطاعت هذه انجازها ؟

في الحقيقة ، من الصعوبة بمكان أن نطلق على تلك النهضة نعت « البورجوازية » ، بقدر ما هو صعب كذلك أن ننفيه عنها . لماذا ؟ لقد أخذت « النهضة » هذه في التكوين والتبلور - نسبياً - في وقت تميز باندلاع موجة من الانتفاضات والتمردات ضد العلاقات الاقطاعية العثمانية ( وامتداداتها العربية ) . فاستهدف هذا الوضع التحرر القومي وتقدماً اجتماعياً ، أي اقامة مجتمع عصري موحد .

هاهنا يتعين علينا أن نشير الى بعض المسائل ، التي تلقي ضوءاً ساطعاً



على مضمون وأبعاد « النهضة العربية الحديثة » :

١ - في الوقت الذي كافح « العرب » من أجل انسلاخهم عن جسم الامبراطورية العثمانية المتفسخة ( الرجل المريض ) ، كانوا عوملاً ، منضوين في اطار سياسي واحد - وان لم يكن الاطار الاداري موحداً - ، ألا وهو تلك الامبراطورية . ان هذا الوضع الطريف اسهم ، الى حد ملحوظ ، في توحيد الكفاح العربي ذاك ، وفي طرحه على مستوى أكثر شمولاً ، ان كان في سورية او في مصر او لبنان الخ . . . وفي هذا الواقع العربي نكتشف اللحظة القومية من ذلك الكفاح .

٢ - الكفاح العربي ذاك سوف يبقى مستغلقاً علينا ، اذا لم نحلله الى عناصره الطبقيّة الرئيسية . من هم ، اذن ، أولئك « العرب » الذين شاركوا في التصدي للوجود الاقطاعي العثماني ؟ ان القوى الطبقيّة التي قادت ذلك الكفاح ، تكونت ، في الأساس ، من كل الطبقات الاجتماعية آنذاك . مع التأكيد طبعاً على ان شرائح كبيرة او صغيرة من بعض هذه الأخيرة ( الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا ) ، تواطأت مع ذلك الوجود الاقطاعي . بل ربما يمكن القول بأنها تحولت الى جزء صميمي منه .

فبدءاً بفئات من ارباب الاقطاع الزراعي والعقاري ، مروراً بأصحاب المشاريع الصناعية الكبيرة والمتوسطة والصغيرة ، وانتهاءً بالحرفيين الصغار ، كل هؤلاء جميعاً ، متحدّين أحياناً ومبعثرين أحياناً أخرى ، كوّنوا قوى الكفاح العربي التي ركزت أكثر فأكثر ، وفي الريف أولاً ثم في الريف والمدينة معاً ، انتقاداتها وهجماتها ضد العثمانيين الاقطاعيين . من ذلك مثلاً انتفاضة الحرفيين الكبرى في دمشق عام ١٧٦٨ (١) .

هذا العداء الطبقي بين هؤلاء وأولئك ، وجد - على نحو خاص في المراحل الأخيرة للامبراطورية العثمانية - في القضية القومية المواجهة بمحاولات التتريك

---

(١) انظر : Geschichte der Araber ، مجموعة من المؤلفين ، برلين ١٩٧١ ، الجزء الثاني ص ٢٠٨ .

الحيثة للعرب من قبل الليبراليين القوميون ، اطاراً جامعاً عزز من وحدة تلك القوى العربية .

ولكن تلك الوحدة القومية النسبية - المنطلقة من ضرورات تحول التناقض الطبقي الاساسي الى ثانوي تجاه الهجمات الطورانية ، وكذلك تجاه القيود الاقطاعية العثمانية التي ضيقت على ارهاصات النمو الاقتصادي البورجوازي العربي - واجهت كابحاً عنيداً ، تجسد بما سمي آنذاك بـ « الرابطة الدينية الاسلامية » . فباسم هذه الرابطة ، عملت اطراف التواطؤ العربي العثماني على زعزعة العداء القومي ( والطبقي ) للاقطاع العثماني « الديني » ، وعلى تكريس وحدة الامة الاسلامية . ومن ثم ، كان على هذه الاخيرة ، بلسان معظم المدافعين عنها ، ان تقدم المسوغات لاضطهاد طبقي وقومي ( وكذلك ديني طائفي - بين المسلمين والمسيحيين ، وبين المسلمين والاقليات الدينية آنذاك ) .

والجدير بالانتباه ، في ذلك الحال ، هو ان الاقطاعيين العرب قد شاركوا ، بشرائح كبيرة منهم وكما اشرنا من قبل ، في الكفاح ضد الوجود العثماني طبقياً وقومياً . هذه المشاركة خلقت ارضاً خصبة . اشتبكت وتداخلت عليها مطامح هذا الاقطاع بمطامح البورجوازية ، مما عقد ولغم حتى الحد الاقصى عملية ولادة هذه الطبقة الاخيرة .

٣ - مع انحسار مرحلتي الصعود والمنافسة الاقتصادية الحرة ، بأيدولوجيتهما الليبرالية ، في المجتمعات الاوربية الرأسمالية المتطورة ، تتقدم هذه الاخيرة بخطى جبارة باتجاه مرحلتها النهائية ، مرحلة الامبريالية . ومن المعروف ان لينين في كتابه « الامبريالية ، أعلى مراحل الرأسمالية » بحث فيها على نحو استطاع فيه ان يكشف هذه الظاهرة بقوانينها الانسانية وبدلالاتها المتصلة بالعمل السياسي المناهض لها (١) .

---

(١) كتب لينين ( الجزء ٢٤ من « المؤلفات » ص ٤٢١ - الطبعة الروسية ) ما يلي :  
« وصلت الرأسمالية العالمية ، في الوقت الحاضر ، منذ بداية القرن العشرين تقريباً ، الى مرحلة الامبريالية . والامبريالية ، أو عصر الرأسمال المالي ، هي الاقتصاد الرأسمالي الذي تطوّر الى



هاهنا نجد أنفسنا أمام ضرورة الاحاطة العميقة بمنعكسات وذبول تلك  
الظاهرة ( الامبريالية ) في الوطن العربي :

لقد انفصل هذا الوطن عن « الرجل المريض » الاقطاعي ، ليجد نفسه  
من جديد خاضعاً وتابعاً لسيد آخر . والعنصر المثير في هذا التحول يتحدر  
من واقعين اثنين رئيسيين . اولهما يكمن في ان ذلك السيد الجديد من نوع خطر  
قاتل . فهو مسلح بأكثر منجزات التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي  
والعسكري والايديولوجي تطوراً وشراسة . اما الواقع الآخر ، ولا يقل خطورة  
عن الأول ، فهو ان الوطن العربي لم يعد ، في سياق ذلك التحول ، يشكل  
بنياناً واحداً منضوياً تحت اطار اجتماعي واقتصادي وسياسي وايدولوجي  
واحد إجمالاً ، كما كان الأمر إبان المرحلة العثمانية الاقطاعية المركزية ،  
بايديولوجيتها الدينية . ذلك لانه جرى اقتسامه بين الدول الامبريالية الفازية ،  
مثل فرنسا وانكلترا وإيطاليا .

فبالرغم من ان العلاقات الاجتماعية الانتاجية للمجتمع العثماني كانت  
اقطاعية في أساسها ، فان شروط الكفاح العربي القومي والاجتماعي الطبقي الموحد  
نسبياً ، توافرت ضمنها أكثر بكثير من شروطه في المرحلة التالية ، مرحلة الغزو  
الامبريالي . إذ في هذه الأخيرة ، دخلت الاقطار العربية منحى جديداً في تحركها  
على صعيد الواقع والفكر القومي والاجتماعي الطبقي . هذا المنحى تحدد بكونه  
غير موحد ، وغير متناسق ، وغير متساوٍ في نطاق تلك الاقطار المتعددة  
والمجزأة والمبعثرة .

هكذا تبدو الظروف ، التي استنبشت ورافقت نشوء وتبلور « النهضة  
العربية الحديثة » ، معقدة أشد التعقيد ، متشابكة أشد التشابك . فتداخل



حد كبير بحيث أصبحت فيه اتحادات الراسخين الاحتكارية ، السانديكات ، والكاربيلات ،  
صاحبة الدور الحاسم . واندمج رأس المال المصرفي ، المركز تركيزاً هائلاً ، مع رأس المال  
الصناعي ، وتدفق تصدير رأس المال الى البلدان الأخرى تدفقاً هائلاً ، وجرى تقسيم العالم  
كله سياسياً بين أغنى العالم ، وبدأ تقسيم العالم اقتصادياً بين التروستات العالمية .

الاقطاع فيها وتداخلها فيه ، جعلها عاجزة أمام الغزو الامبريالي المسلح بأبرز منجزات الحضارة الرأسمالية .

إن ذلك الواقع نفسه هو الذي أتاح لقوى هذا الغزو أن تعقد تواطؤاً - فيه من عناصر القسر كما فيه من عناصر الطوعية - بينها وبين القوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليا . أما ذلك فكان بهدف قمع تلك النهضة بأفاقها البورجوازية الطامحة الى التميز والاستقلال عن الاقطاع وعن الامبريالية ( وقد كانت الشرائح المتوسطة من البورجوازية هي التي احتوت ، موضوعياً ، هذه الافاق ) .

وفي الحين الذي برزت فيه معالم ذلك التواطؤ الامبريالي - الاقطاعي البورجوازي ، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية ، حاملة لواء « النهضة العربية الحديثة » ، تساقط متهافنة مستسلمة له ، ومتحولة ، بوتائر وباشكال مختلفة ، الى وسيط تجاري ، يسوق في الوطن العربي ما تسمح به الامكانيات الممنوحة له بوصفه حلقة مكملّة للاقتصاد الامبريالي العالمي .

إن تحول تلك الطبقة الى وسيط ، أو لنقل بصيغة حادة ، الى سمسار ، سلبها الامكانية بالحد الأدنى لانجاز المهمات الرئيسية التي كان عليها ، من حيث هي طبقة اجتماعية جديدة ، ان تنجزها فعلاً . ان قصورها عن تحقيق ذلك تحول الى خصيصة حاسمة في شخصيتها ، بما في ذلك وعيها الذاتي الاجتماعي : فلا ثورة اجتماعية - بما في ذلك ثورة صناعية - ، ولا وحدة وطنية وقومية عربية ، ولا تحويلاً ثقافياً ايديولوجياً .

لقد ظلت تلك المهمات قابضة في حدود الكمون . وهذا يعني ان تلك الطبقة ظلت طبقة بورجوازية في ذاتها ، ولم تتحول الى طبقة لذاتها ، اذا جاز لنا ان نستخدم هذا التعبير من رائدي الماركسية . وهذا ما جعلها تنطوي على خصيصة أخرى حاسمة في شخصيتها ، تلك هي اصلاحيتها .

ثم ، لنلاحظ وجهاً آخر للمسألة على غاية الأهمية والخطورة ، ذلك هو تشكل وتبلور الطبقة البورجوازية العربية بصورة هجينة ، وغير متماسكة .



وفي ذلك تكمن خصيصة الثالثة . إذ أن التواطؤ ، الذي أشرنا إليه ، أفقدها بطبيعة الحال - وهي التي أخذت في التكون ، بالأصل ، في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية - امكانية اكتساب شخصية متميزة من شخصية الاقطاع . وليس في هذا الأمر ما يدعو إلى الدهشة والتساؤل . ذلك لأنها نشأت في ظلال « الآخرين » ، وتحت هيمنتهم .

لقد أشار كارل ماركس مرة إلى أن الطبقة البورجوازية الالمانية الصاعدة فكرت في السياسة ما قد فعلته طبقات أخرى ، وبطليعتها الطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة صعودها ، في « الواقع الحي » (١) . ومع الإشارة إلى اختلاف الوضعية الطبقة الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية لدى كلتا الطبقتين ، يمكننا القول أن الطبقة البورجوازية العربية لم تحقق شيئاً رئيسياً حاسماً لا على الصعيد الفكر ولا على الصعيد الواقع . هذا يعني ، بتعبير آخر ، أن تلك الطبقة قد ظلت ، نتيجة ذلك كله ، خارج نطاق الثورة . وبسبب من هذا ، بالذات ، يفتقد مصطلح « الثورة العربية » ، الذي برز على لسان مجموعة من الكتاب القوميون ، دلالة الاقتصادية والاجتماعية والقومية والايديولوجية . إنه يفقد ، جالئاً ووفق هذا السياق ، واحداً من الطموحات الوهمية التي استنبتها الواقع القاصر ، والاصلاحي ، والهجين لفصائل البورجوازية العربية . وهذا يشير بدوره ، إلى أن ذلك المصطلح وامثاله عمقوا ايهامية النظر البورجوازي العربي ، وأضافوا ، من ثم وعلى الصعيد الايديولوجي ، وجهاً جديداً للاشكالية المطروحة (٢) .

ومن الضروري الاضافة بأن موقف ووضع الطبقة هذه لم يتحدرا من

---

(١) انظر : ماركس - إنجلز ، الأعمال ، المجلد الاول ، برلين دار نشر ديتس ١٩٦١ . ص ٣٨٥ - ٣٨٦ .

(٢) سنواجه هذه القضية مرة أخرى في القسم الثالث من هذا الكتاب ، وذلك عبر تحديد العلاقة بين امرين متناقضين ، وهما « حركة التحرر العربي » و « الثورة العربية الاشتراكية » . إذ أننا استعصنا عن مصطلحي « النهضة العربية الحديثة » و « الثورة العربية الحديثة » بـ « حركة التحرر العربي » .

جدور ذلك التواطؤ فحسب . هنالك عامل آخر تكوّن في إطار هذا التواطؤ ومناهضته ، الا وهو نشوء وتبلور وتطور موقف رفض جماهيري عربي لتلك الطبقة ، بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . فحدة وقسوة التواطؤ ذاك ، جعل هذه الجماهير تبتعد اكثر فاكثر عنها ، فاقدة على هذا الطريق ، كل امل في ان تقدم ( اي الطبقة البورجوازية ) اليها انجازات حضارية ملحوظة .

ولقد عمق هذا الواقع الشقة بين الطرفين ، موحداً ، بشكل عميق وواسع ومن حيث التوجه المستقبلي ، بين الفصائل العليا من تلك الطبقة وبين الامبريالية ، وان كان عبر كثير او قليل من مظاهر « الحرّذ والحرونة » تبديها تلك احياناً تجاه هذه . كما ادى ذلك الى ان تنسحب الجماهير الكادحة ( عمالاً وفلاحين فقراء وفصائل من البورجوازيين المتوسطين والصفار ) ، الى مواقع المقاومة السلبية احياناً والايجابية احياناً اخرى . اما ابعاد وآفاق هذه المقاومة فقد تحددت بميزان القوى الطبقية ووتائر التحرك الفكري والديني والسياسي .

ولا شك انه على اساس فهم هذا الواقع المعقد المتشابك ، نستطيع اكتشاف وإضاءة المنحدرات الطبقية والمواقف الاجتماعية والقومية والايديولوجية للأحزاب السياسية التي تكونت في الوطن العربي قاصرة اصلاحية هجينة . ومن هذه الاحزاب يبرز « حزب الوفد » في مصر ، و « الحزب الوطني » و « حزب الشعب » في سورية ..

يبقى ان نقول ان الصورة العربية عن الغازي « الغربي » كانت - بحكم ابعادها وتموجاتها الاسلاموية العروبية - عاجزة عن ضبط شخصيته بجدورها وابعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية ، أي عن ضبط شخصيته الاستعمارية الكولونيالية والامبريالية . فلقد ظهر في هذه الصورة غازياً مدمراً للدين والاخلاق . او بصيغة ادق ، ظهر « كافراً » على الصعيد

الديني العقيدي ، و « إباحياً » على الصعيد الاخلاقي الجنسي (١) .

فهى ، تلك الصورة ، لم تكن مشوشة فحسب ، وانما زائفة ايضاً . أما ذلك « الغازي » فلم يوفر جهداً في سبيل تثبيتها وتكريسها أولاً ، وفي سبيل سحبها منهجياً على الاوضاع العربية الداخلية ثانياً . وكان الهدف من ذلك كله ، تشويه المسالة الطبقية والمسالة الوطنية ، والمسالة القومية ، وذلك لصالح صراعات طائفية ومذهبية دينية وقومية عرقية وغيرها مما يدخل في هذه الدائرة .

غير ان تلك الصورة العربية عن الغازي ، وان غطت منطقة كبيرة من واقع الايديولوجيا العربية آنذاك ، فانها لم تكن الاطار الوحيد او الكلي لهذا الواقع . نضيف الى ذلك ان تلك الصورة نفسها لم تكن متجانسة وموحدة ومتوازنة ، وذلك بتأثير خطوط واللوان اخرى انطوت عليها .

---

(١) هنا ينبغي القول ان تلك الصورة عن « الغازي الغربي » اخذت ، في مراحل لاحقة ، تشعب مع تمتق التواطؤ الامبريالي الاقطاعي ، في بعض الاقطار العربية خصوصاً . فذلك الغازي تعاد اليه « نصرانيته » ، ومن ثم اعتباره في اوساط عربية كثيرة . وقد حدث ذلك ضمن عوامل متعددة ، منها نشوء المجتمعات الاشتراكية العلمية . ففي سياق اعادة « النصرانية » الى « الغرب - الامبريالية » ، تُلحق سمة « الكفر والاباحية » بتلك المجتمعات . ومن الطريف والمعبر من هذه الوضعية ان نسوق ما أعلنه الشيخ علي الطنطاوي ( من اذاعة المملكة العربية السعودية في الثامن من شهر تشرين الاول من عام ١٩٧٩ ) . لقد قال : نستطيع ان ناكل لحوم المعلبات التي نستوردها من البلدان الغربية ، مثل اكلترا ، اذا تبيننا انها لا تحتوي على لحم خنزير . أما لحوم المعلبات الواردة من البلدان « الوثنية الملحدة » ، يعني الشيوعية ، فلا يجوز تناولها بتاتا !

## ج - المقابلة بين حاضر مرفوض بلا إدانة حازمة وماض متبنتى ومستلهم ومستغاث به بصورة ما

تأسيساً تلى تلك الخلفية ، المتسمة بقصور واصلاحية وهجانة التحول  
البورجوازي الحديث في الوطن العربي ، والذي أسهبنا في معالجته بعض الشيء  
نظراً للنتائج الهامة المترتبة عليه في نطاق بحثنا ، تتضح آفاق دراسة  
« السلفية » في صيغتها « القومية » أي بصفتها أحد المظاهر المترهلة والضحلة  
الآفاق للنمو القومي العربي المعادي للتدخل الأجنبي الاقطاعي ، والاستعماري  
والامبريالي (١) .

لقد اخفقت الطبقة البورجوازية في تحقيق المهمات الرئيسية ، التي اعلنت  
عن ارهاصاتنا الاولى في القرن التاسع عشر . فظلت تتحرك ، ايدولوجيا  
وبالخط العام :

١ - في اطار الايدولوجيا الاقطاعية المتجذرة والمتماسكة ، والتي تقوم  
على أساس من الجبرية الغيبية والتسوية اللاسبية ، المعادية للعلم وللعقل  
والتقدم الاجتماعي . ولقد رعت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية ، من طرفها ،  
هذه الايدولوجيا ايما رعاية ، بل جعلت منها « المبدأ الثقافي » الأقصى  
والشامل . والجدير بالذكر ان هذه الايدولوجيا الاقطاعية تعتبر نفسها الممثلة  
والوريثة الشرعية للتاريخ الاسلامي ، الذي تكون منذ القرن السابع في أوجهه  
الجبرية الغيبية والتسوية اللاسبية .

---

(١) كذلك بصفتها أحد مظاهر الدعوة الايدولوجية الى العودة للأصول الدينية الاولى  
عودة نصية وثوقية ، تجد « السلفية » بأشكالها الحديثة ، في ذلك الواقع خلفيتها الاجتماعية .  
والامر ينطبق أيضاً على نزعات « العصرية » في صيغتها العدمية ، وعلى « التلفيقية » ،  
و « التحبيدية » ، التي سنأتي عليها جميعاً ، فيما بعد .



ونحن نستطيع هنا أن نسمي مجموعة من ممثلي هذه الايديولوجيا من تلك المرحلة ( النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين ) : مثلاً أبو الهدى الصيادي في كتابه « الكليات الاحمدية من كلمات الامام الرفاعي غوث البرية » ، وعلي سامي النشار في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون للامام فخر الدين الرازي » .

٢ - كذلك أخذت تلك الطبقة تتلقف ، بل ترغب على أن تتلقف بعض جوانب التيارات والمذاهب الفكرية البورجوازية ، التي رافقت الغزو الامبريالي الحديث للوطن العربي .

وقد خلق هذا الامر حالة شائكة ومثيرة لمجموعة من الاشكالات والمحاذير في التركيب الايديولوجي لتلك الطبقة ، ما نزال نشهد حالياً الكثير من مظاهره وتعقيداته . يكفي أن نشير فقط الى الوضع الايديولوجي الذي يشكل ، نسبياً وبيعض دلالاته ، قاسماً مشتركاً بين البورجوازية العربية في مرحلة نشوئها في أوائل القرن التاسع عشر والطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة انحسارها بوصفها طبقة تقدمية تاريخياً ، خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وما بعد ذلك . الأولى منهما متبلدة قاصرة ، تخطو خطوة الى امام ، وتنكفيء الى وراء طوعاً أو قسراً مائة خطوة ، محاطة بآطار من غيوم البؤس واليأس والفجيعة والشعور البدائي بالنقص والقصور والحسرة . وكذلك الثانية ، الطبقة البورجوازية الفرنسية . فلقد أصبحت الفجيعة واليأس والخوف من المستقبل عناصر أساسية من وجودها .

إن الفلسفة الوجودية ، التي نشأت بصورة رئيسية في فرنسا ودخلت الوطن العربي على أيدي بعض المثقفين من الشريحة الوسطى للطبقة البورجوازية ، أسهمت في تكوين وبلورة ذلك القاسم المشترك : الإشكالية ، وانسداد الأفق ، وفقدان المفزى التاريخي والتراثي التقدمي .

٣ - بيد أن الطبقة البورجوازية العربية لم تخضع ، من الخارج ، للتيارات الفكرية الامبريالية فحسب . فهي تأثرت ، أيضاً والى جانب ذلك ،

بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلية الليبرالية والعلمانية ، التي تكونت في مرحلة الصعود الثوري البورجوازي في مجموعة من بلدان اوربا . فلقد برز ، مثلاً ، شبلي شميل في تأثره بدارون وبوخنر ( في كتابيه فلسفة النشوء والارتقاء ، وشرح بوخنر على مذهب داروين ) ، واسماعيل مظهر في تمثله خطى اوغست كونت ( في مقالة له حول أسلوب الفكر العلمي ، نشره في مجلة المقتطف ، مصر ، عدد شباط ١٩٢٦ ) ، وطه حسين في تأثره بعمق بديكارت ( في كتابه حول الشعر الجاهلي ) ، وعباس محمود العقاد في اعجابه بفرنسيس باكون التجريبي ( في كتيب له حول هذا الفيلسوف ) الخ (١) ...

٤- بالاضافة الى تلك المصادر لـ « الموقف الايديولوجي » البورجوازي في الوطن العربي ، هنالك كذلك مصدر آخر لها ، هو التاريخ العربي في جوانبه العقلية التقدمية . وقد تجسد هذا بمحاولات بعض المفكرين في العودة الى « ذواتهم » ، تلك التي راوا انها تمثل ، مع ماضيهم ، أمراً واحداً .

ويمكننا اخذ نماذج اساسية من هذا الاتجاه . فالامام محمد عبده تأثر بالمنهج العقلي لدى أبي حنيفة وابن رشد ، وعمل على إحياء هذين المفكرين . وبطرس البستاني كتب عن ابن رشد وابن باجة في دائرة المعارف ( المجلد ١ ص ٤٨٩ و ٥٣٥ ، والمجلد ٢ عام ١٨٧٧ ص ٨ ) . وكذلك يبرز فرح انطون في

---

(١) ميزنا هنا بين مصطلحين ، هما « الغزو والخضوع الثقافي » و « التآثر الثقافي » . فلقد خضعت الايديولوجيا البورجوازية العربية للغزو الثقافي الامبريالي في اوائل القرن العشرين . ولكنها تأثرت ، ضمن ظروف التحدي النسبي للامبريالية والاقطاع والانبهار ببعض اوجه التاريخ العربي التقدمية ، بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلية والعلمانية الليبرالية التي تكونت في قرون سبقت ( القرنين السابع عشر والثامن عشر خصوصاً ) . هذا يعني ان الحديث هنا لا يدور حول « تبادل ثقافي » بين العرب والشعوب الاوربية الرأسمالية ، بل كما أشرنا ، عن خضوع وعن تأثر ثقافي محدود . وقد اشار الى بعض ذلك عثمان شوب في ندوة حول الغزو الثقافي ، اقامتها مجلة ( الاصاله - الجزائر ، مارس ١٩٧٣ ) .

ولكن يظل ضرورياً ان نشير الى انه حتى ذلك الغزو والخضوع الثقافي ، لا يحدث ميكانيكياً ، وإنما في إطار تمثل قسري بدائي لتلك الثقافة الغازية من قبل الوضع الثقافي الذي جرى غزوه .

كتاباته حول ابن رشد - ظهرت عام ١٩٠١ في مجلة « الجامعة » - . اما طه حسين فقد كتب عام ١٩٢٥ رسالة بالفرنسية حول « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » . واحمد أمين يكشف في عمله « ضحى الاسلام - خصوصاً الجزء الثالث » تأثيره الواضح بالمعتزلة ، ويعمل ، في اطار ذلك ، على احياء هذه الفرقة الفكرية بحدود تفكيره ذي النزعة العقلية المثالية ( اللامادية ) .

هكذا تبرز الصورة الايديولوجية للطبقة البورجوازية العربية بدءاً من القرن التاسع عشر ، والى حد كبير ، حتى الآن : انها صورة قاصرة اصلاحية هجينة . ومن هنا ، فانها ( الطبقة ) خضعت لمجموع تلك المؤثرات الخارجية والداخلية ، الى حد ان الاولى من هذه المؤثرات تحولت الى جزء صميمي فاعل منها .

واذا تمثلنا ، الآن ، هذه الصورة بدقة ، استبانت امامنا ابعاد الخلفية الاجتماعية والايديولوجية لـ « السلفية » في صيغتها القومية . فلقد ظلت هذه الأخيرة اسيرة الحدود الايديولوجية البورجوازية المتواطأ عليها من قبل الاقطاع والامبريالية . هاهنا ، في سياق ذلك الوضع المتميز بطفيان قومي وطبقي اقطاعي ( عثماني ) ورأسمالي امبريالي ، اخذت تبرز أمام المثقف العربي الحديث - وهو بالأصل ابن تلك الطبقة البورجوازية - مسائل التماسك القومي الداخلي العربي .

بناء على ذلك وانطلاقاً منه ، كانت تتشكل لدى هذا المثقف رغبة جامحة لاهثة في اكتشاف حوافز معينة في تاريخه ، يعبئها في اتجاه صياغة وتطوير تماسكه المهدد من الداخل والخارج . وهكذا انطلق في اختياره التاريخي التراثي ، غير عابئ بما قام به من خلط بين الموقف التاريخي والآخر التقويمي التراثي . بيد أن هذا الخلط لم يكن يشكل جوهر المسألة ، بقدر ما كانت احتياجات الأمر المطروح تعبر عنه .

إن ضرورات التماسك في الوجود القومي ( العربي ) الموضوعي وفي الوعي القومي ( العربي ) الذاتي ، هي التي كانت ، بشكل أو بآخر ، من وراء نشوء وتبلور « السلفية » في صيغتها القومية : ان نستعيد تاريخنا ( ماضينا ) ، جاعلين منه ينبوع فخار واعتزاز وبطولة واستلهام بهدف الصمود والتصدي ،

وذلك على نحوٍ تُسقط فيه هذه القيم على اللحظة الراهنة البائسة المأساوية ،  
والمتربة بالعجز وانسداد الأفق : تلك كانت القضية التي احتلت حجماً رئيسياً  
من ذلك الوعي القومي البورجوازي ، الخاضع على نحو صارم لتأثيرات  
الايدولوجيا الاقطاعية بأشكال متعددة ، والمتأثر بالفكر الاوربي الليبرالي .

والجدير بالاهتمام أن ذلك الأمر ، الذي أدى بالنتيجة فعلاً الى خلق نوع  
من التماسك ، الواهم في جوانب أساسية منه ، ضمن الوعي ذاك وفي الوجود  
الموضوعي المعبّر عنه فيه ، حمل في احشائه ومن موقع الإنسجام مع سياقه  
نفسه ، نتيجةً أخرى على غاية الحساسية ، ألا وهي التضحية بـ « الحاضر »  
و بـ « المستقبل » على مذبح ذلك التاريخ ( الماضي ) المجيد . ان تلك التضحية  
لم تكن في حقيقة الأمر كذلك ، إلا بمعنى أنها جسدت تعبيراً خاصاً معقداً عن  
الاحتجاج على ذلك « الحاضر » المعاش ، أولاً ، وعن الطموح الدفين لـ « بعث »  
و « إحياء » التاريخ ( الماضي ) العربي العريق ، ومنحه مشروعية الحضور  
الكامل في هذا « الحاضر » ، ثانياً .

أما صور « المستقبل » فقد اكتسبت ، هي أيضاً ملامحها من مقتضيات  
موقف معظم المثقفين البورجوازيين المستنيرين ( الليبراليين ) تجاه الحاضر  
والماضي ، أي من حيثيات المقابلة المثقلة بالهموم والاشكاليات والسداجة بين  
الحاضر المرفوض بلا ادانة حازمة ، والماضي المجيد الدفين المتبنى والمستلهم  
والمستغاث به بصورة ما .

في ضوء ذلك الموقف لا يسعنا موافقة حافظ الجمالي حين يكتب : ان  
« غياب ( البعد المستقبلي ) عن حياتنا هو سبب مراوحتنا في مكاننا ، او تخلفنا  
على الأصح ، فذلك صحيح جداً وصحيح أيضاً ان هذا الغياب جزء من بنية  
عقلية كاملة متركزة على الذات ، وبالتالي مركزة على الحاضر » (١) . اذ مع  
الإشارة الى ان غياب ذلك « البعد المستقبلي » لا يمثل ، ولم يكن يمثل ، سبب  
تخلفنا ، بقدر ما كان هو نفسه حصيلة لفعل أساسي تجسد في اخفاق الثورة

---

(١) حافظ الجمالي : مع المشكلة - جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٧/١/٦ .



البورجوازية العربية الحديثة بمجمل أوجهها ، فانه لا بد أيضا من لفت النظر الى انه في اطار ذلك الإخفاق لم يتح للعقلية العربية أن تكون « متركزة على الذات » ، وبالتالي « على الحاضر » .

بل ان ما حدث هو تقيض ذلك . فالتواطؤ التاريخي بين قوى الفزاة الامبرياليين والاقطاع المحلي ( العربي والعثماني ) خلع الانسان العربي ( المثقف البورجوازي على نحو خاص ) من حاضره ، وذلك بصورة وهمية ، موجهة عينيه صوب سطوح الحضارة الغربية عموما ، أولا ، او دافعا إياه ، بطريقة غير مباشرة ، نحو الماضي ، ماضيه ، ثانيا ، او نحو صيغة تلفيقية بين الماضي والحاضر ، ثالثا .

اما « الذات » الخاصة فقد جرى تجاوزها من خلال تطويعها وترويضها بكل اشكال القمع والامتهان . ذلك يعني ان الانسان العربي ( البورجوازي الاقطاعي ، الهجين ) لم تتح له لذائذ التمتع بالترجسية ( حب الذات ) ، تلك التي ينطلق منها الكاتب في فهمه للمسألة . وحين نعلن أن الحل يكمن في رفع ذلك « التركيز على الذات » ، دون أن نحدد مقتضياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، أولا ، ودون استقصاء ذلك التواطؤ الاقطاعي الامبريالي الذي أرغمها (اي تلك الذات) على أن تتحول الى واحد من امتداداته الصماء ثانيا ، فاننا نكون بذلك قد أقمنا خط امتداد ميكانيكي بيننا وبين بدايات الفكر البورجوازي الاقطاعي في الوطن العربي ، واضفنا ، بالتالي ، اشكالية جديدة على طريق الوضوح النظري المنهجي .

لقد اقترن الكفاح ضد الطغيان الاقطاعي العثماني ( والعربي المتواطىء ) ، أولا ، وضد عملية التتريك بقيادة الاتراك الليبراليين بعد ذلك ، ثانيا ، بانكفاء ذهني وعاطفي مترع بالرجاء والسذاجة الى التاريخ العربي في صفحاته الحضارية العمامة من عصر الأمويين والعباسيين في حالة أولى ، وفي صفحاته الحربية في حالة أخرى . ولكن كان يلجأ اليه كذلك في أوجهه الجاهلية ، السابقة على الاسلام . ولم يكن ذلك الكفاح بعيدا عن تطلعات المثقفين البورجوازيين المستنيرين

المشار إليهم فوق . وحيث كان الأمر كذلك ، فقد تجسدت آفاق وملامح هذا الكفاح في « استحضار » التاريخ والتراث العربي و « استقصائهما » ، ومن ثم توجيه حرا بهما في وجوه « الأغيار » العتاة .

لقد تنظر الى التاريخ والتراث العربيين من قبل المثقفين المشار اليهم ، بصفتها حصيلة مرحلة تاريخية متجانسة وفريدة . فهي متجانسة من حيث محركها العربي الأصلي ، أي باعتبار هذا الأخير ممثلاً بشكل رئيسي بالعرب ، بحيث لا تغدو الشعوب الأخرى في الدولة العربية الوسيطة أكثر من طرف مرافق ، غير أساسي . أما كونها فريدة ، فيتأتى ، في سياق تفكير أولئك المثقفين ، من أنها تمثل القمة الذهبية التي لم تتجاوز ولم تتخط في الماضي القريب والحاضر القائم . ومن ثم ، فهي تلك التي يتعين على المستقبل العربي أن يحذو حذوها بجعلها ، عبر إحيائها وبعثها ، المثل الأعلى له .



وخليق بنا ، هنا ، أن ننوه بأن استقصاء أبعاد وآفاق « السلفية » في صيغتها القومية بمزيد من التشخيص والتخصيص والتعميق ، يقتضي أن نلاحق محاولة التتريك ، التي وجهها الجناح التركي الليبرالي الجديد المنتصر مع حركة ١٩٠٩ على السلطان عبد الحميد ضد العرب عموماً . وقد كانت بعض ملامح تلك المحاولة موجودة قبل ذلك التاريخ . ولكنها لم تبلور وتبرز رسمياً إلا في ذلك الحين .

والحقيقة ، أن ما نعنيه هنا بالتتريك ، يتمثل بأمرين . الأول منهما هو الوقوف ضد العرب في كفاحهم للانفصال عن الامبراطورية التي تعاني سكرات الموت ، وتأسيس دولة عربية خاصة بهم . أما الأمر الثاني فيتصل باللغة العربية . فقد عمل العثمانيون ، فيما سبق ، على تعميم اللغة التركية في الحياة العامة والرسمية . وكان يهمهم من هذه الأخيرة بالدرجة الأولى قطاعا الحكومة والجيش . بينما حافظت اللغة العربية نسبياً على كونها لغة الدراسة

والشريعة (١). هذا مع الإشارة الى أن « التركية » كانت تصاحب تعليم العربية في كل المراحل . والسبب في ذلك هو طبيعة الايديولوجية التي سادت في الامبراطورية . فقد تجسدت تلك بالدين الاسلامي بأشكاله التي اكتسبها في حينه . وعبر عنها أمثال ابي الهدي الصيادي ( ١٨٤٩ - ١٩٠٩ ) ، الذي كان مستشار السلطان عبد الحميد الثاني للشؤون الدينية ، والشيخ بدر الدين الحسني ، الذي أصدر الفتوى الدينية الخاصة باعدام شهداء ٦ ايار على يد جمال باشا ، والذي خدم الاقطاع العثماني قبل سقوط الامبراطورية وبعد سقوطها على أيدي « الاتحاديين » .

من ذلك نود الإشارة الى نقطة لها اهمية مبدئية في نطاق بحثنا . تلك هي بروز دور اللغة العربية في التاريخ العربي في حلقاته الاسلامية وما تلاها ، اي من القرن السابع حتى العصر الحديث والراهن ، وذلك باتصال مع الاسلام ، من حيث هو عقيدة دينية غيبية وموقف اجتماعي واقتصادي وسياسي . وقد ظهر هذا الوضع على نحو واضح في المرحلة التي خضع فيها العرب للامبراطورية العثمانية .

لقد نظر العثمانيون الى انفسهم على انهم الورثيون الشرعيون للدين الاسلامي ، في صيغته التي تسمح لغير العرب ان يتسمنوا مقاليد الخلافة . وكان هنالك امر إشكالي طرح نفسه على ايديولوجيي الامبراطورية ، الذين استطاعوا ان يجدوا له حلاً . ذلك هو ان من قواعد الاجتهاد الاسلامي الاحاطة بالقرآن والسنة بأصلهما العربي . ولعل من تلك القواعد ايضاً أنه حسب رأي « الأكثرين من أهل العلم . . لا بد للمجتهد من حفظ القرآن كله (٢) » . بل هنالك تشديد يكاد يكون مبدئياً على صلة اللغة العربية ( والعروبة ) بالدين الاسلامي ونبيه محمد نواجهه في الحديث المحمدي . فقد « روى ابن عباس رضي الله

---

(١) انظر : البرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٥٠ .

(٢) محمد نور الحسن : من تلخيص لموضوع قدمه الى المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامية ، مجلة الأزهر ، القاهرة ابريل ١٩٦٤ ، ص ٩٣٦ .

عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( أحبوا العرب لثلاث : لأنبي  
عربي ، والقرآن عربي ، وكلام أهل الجنة عربي ) « (١) .

كذلك ، على صعيد البحث اللغوي النثري والشعري نلاحظ وجود ذلك  
الموقف اللغوي الاسلامي . ففي كتاب « الصناعتين - الكتابة والشعر » لأبي  
الهلل العسكري نقرا مايلي : « ان أحق العلوم بالتعلم . وأولها بالتحفظ .  
بعد المعرفة بالله جل ثناؤه علم البلاغة . ومعرفة الفصاحة . الذي به يعرف  
اعجاز كتاب الله تعالى . وقبيح لعمرى بالفقيه المؤتم به . والقارئ المهتدى به . .  
وبالعربي الصليب ( الخالص النسب ) . . ان لا يعرف اعجاز كتاب الله تعالى  
إلا من الجهة التي يعرفه منها الزنجي والنبطي وأن يستدل عليه بما استدل به  
الجاهل الفبي » (٢) . فاللغة تعني هنا جزءاً أساسياً من الإيمان بالقرآن ، بما  
فيه الاعجاز في « الكلمة » والاعجاز في مضمون الدعوة - الكلمة (٣) .

هذا الموقف ، مجملًا ، اتخذ صيغة صريحة لدى عبد الرحمن الكواكبي  
( ١٨٤٨ - ١٩٠٢ ) وشكيب ارسلان ، وذلك حيث يريان أن « نهضة الأمة  
الاسلامية رهن بنهضة العرب . فالفكر الاسلامي لا يزدهر الا اذا ازدهر اللسان  
العربي ، اذ انه اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الاسلام دراسة حقيقية  
وتفسيره تفسيراً صحيحاً » (٤) .

ذلك وجه من المسألة ، التي طرحت نفسها أمام سلطة اعلنت الاسلام  
قاعدة دينية ايديولوجية لها .

اما الوجه الثاني منها فقد تمثل في حل المعضلة التالية ، وهي أن  
الاجتهاد في الاسلام يقوم ، كما أجمع معظم الفقهاء ، ومنهم على نحو خاص

---

(١) ابن منظور : لسان العرب - القاهرة - طبعة دار المعارف - دون تاريخ اصدار ،  
الجزء (١) ، ص ١١ .

(٢) انظر هذا الكتاب ، الطبعة الثانية ، مصر بدون تاريخ اصدار ، ص ٢ - ٣ .

(٣) راجع الشاهد الأخوذ من عبد الكريم الخطيب - إعجاز القرآن ، وذلك في المقطع (٣)  
من الفقرة المعنونة بـ « أولاً - السلفية دعوة للاتكفاء الى الاصول الدينية الاولى نصياً وثوقياً » .

(٤) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٥٨ .



ابو اسحاق الشاطبي في مؤلفه « الموافقات » (١) ، على التمييز بين نوعين منه ، الأول ينقطع ، والثاني لا ينقطع . أما الذي ينقطع ، ويسمى كذلك بالاجتهاد المطلق ، فقد وجد غايته في المذاهب الفقهية الاربعة الشهيرة . هاهنا يصبح التحدث عن محاولة اجتهادية جديدة نوعا من الجهد النافل . لذلك كان على ايدولوجيي ( فقهاء ) تلك السلطة ان يتحركوا في اطار الاجتهاد الآخر ، إن راوا حاجة الى اجتهاد في أمر ما . ولكنهم ، في واقع الحال ، لم يمارسوا هذا النوع الاخير . وانما جعلوا الاجتهاد الاول كذلك في متناول ايديهم . فقد تمكنوا ، وهم ايدولوجيو النظام الاقطاعي العثماني ( الأعجمي ) ، ان يجدوا في التراث الفقهي الاسلامي مرتكزا أساسيا لهم في دعوتهم لخلافة السلطان العثماني ، وهو وجود نصوص قرآنية ومحمدية تشير الى فكرة « عالمية الاسلام » . ولكن الى جانب ذلك أو بالتعارض معه ، توجد نصوص اخرى يفهم منها أن الاسلام هو دين « انزل الى خير أمة ( عربية ) اخرجت للناس » ، وأن محمداً أتى رسولا لقومه من العرب : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » . فمثل هذه النصوص غُضَّ النظر عنها أو غُيبت في متاهات الكتب . ومن ثم ، فإن أولئك الفقهاء الاسلاميين لم يجدوا مشقة كبيرة في الرد على الاسلاميين العربيين وفي اسكاتهم ( أمثال رشيد رضا ( ١٨٦٥ - ١٩٣٥ ) ) ، أولئك الذين راوا ضرورة قصر الخلافة الاسلامية على العرب ، بل على سلالة القرشيين منهم (٢) .

اضافة الى ذلك ، كان أولئك الايدولوجيون يكتشفون براهين على موقفهم ذاك لدى مجموعة من الاسلاميين المتقدمين ، الذين خلفوا وراءهم أسماء لامعة ، مثل حجة الاسلام الامام الغزالي . فهذا ، في كتاباته حول الامامة والخلافة ،

---

(١) انظر : من هذا المؤلف خصوصا كتاب الاجتهاد . كذلك مجلة الازهر - نفس المعطيات سابقا ، ص ٩٤٩ - ٩٥٢ .

(٢) يكتب مثلا عبد الرحمن الكواكبي ( ١٨٤٨ - ١٩٠٢ ) ان « العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية ، بل الكلمة الشرقية » . ( ام القرى - دون معطيات مكان الاصدار وتاريخه ، ص ١٥٨ ) .

انطلق من مبدأ « المصالح المرسله » ومن أن « الضرورات تبيح المحظورات » .  
وبما أن السلطان العثماني استطاع المحافظة على الدين وصرف أمور المسلمين  
وفق هذا الدين ، فانه ، بذلك ، يصبح ضمناً « خليفة » المسلمين . وقد برز  
في مرحلة لاحقة أحد المدافعين عن « خلافة » السلطان العثماني ، وهو أبو  
الهدى الصيادي ، الذي اشرنا اليه سابقاً ، في رسالته « داعي الرشاد لسبيل  
الاتحاد والانقياد » ، فكرس ذلك من موقع المبدأ التالي ، وهو « أن الأمة  
لا تجمع على ضلال » (١) .

ذلك كله كان يفرض على العثمانيين حتى انقلاب ١٩٠٩ ، الذي قام به  
انصار « جمعية الاتحاد والترقي » التركية على السلطان عبد الحميد ، ان  
يلحوا ، في آن واحد ، على الاسلام بصفته شريعة دينية تمثل القاعدة الفقهية  
( الايديولوجية ) للامبراطورية ، وعلى اللغة العربية بصفتها لغة تلك الشريعة .

في نطاق تلك الظروف وبمقتضى ذلك السياق ، تحولت اللغة العربية  
والاسلام الى وجهين لمسألة واحدة ، هي « الوجود العربي » . وقد أبرز السادة  
العثمانيون ، وكذلك العرب ، كلا من ذينك الوجهين وفق مقتضيات الحال في  
الامبراطورية ، أي حسب الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والقومية  
والايديولوجية لكلا الفريقين . فانتج ذلك المركب الايديولوجي وضعاً طريفاً في  
سياق الهجوم الذي أعلنه الأتراك « الاتحاديون » ضد العرب . إذ أن أولئك ،  
وقد كانوا طلائع النهوض البورجوازي الحديث في تركيا ، انطلقوا في هجومهم  
ضد العرب من موقع قومي ليبرالي ، هادفين من وراء ذلك ، ضمن ما هدفوا ،  
الى بلورة وتثبيت « القومية الطورانية » من طرف ، والى « تترك » الشعوب  
الأخرى المنضوية تحت إطار الدولة الجديدة من طرف آخر ، ومن بينهم العرب .

---

(١) كان هذا الموقف قد عمّ في أوساط واسعة من الكتاب والمنتقنين المسلمين ، وفي معظم  
أوساط الجماهير الإسلامية . أحد أولئك الكتاب ، وهو أحمد بن إبراهيم الصابوني الحموي ،  
يعلن في كتاب له ( الدولة الإسلامية أو ماضي الشرق وحاضره - الجزء الأول ، حماه ١٣٢٨ هـ ،  
ص ١١٦ - ١١٧ ) ما يلي : « أن وجود الدولة العثمانية رحمة لهذه الأمة والبلاد .. واجتمع  
المسلم الاسلامي تحت رايته العثمانية وحافظوا على الدين والأمة خلد الله ملكهم وأيد سلطانهم » .

لقد أزيل الدين هنا من حساب الأتراك الجدد ، لتبرز مسألة القومية ، بما تتضمنه من وجه لغوي .

وقد انشعب الموقف ( ردّ الفعل ) العربي الى أربع شعب أساسية .  
**الأولى** تمثلت بمن أخذ من العرب المسلمين في الدعوة الى اقامة دولة عربية اسلامية في نطاق الرابطة العثمانية ، اعتقاداً بأن مثل هذه الرابطة هي الوحيدة القادرة على أن تكفل للعرب ( ومقصود بهم هنا خصوصاً أصحاب اللغة العربية ، لغة الشريعة الاسلامية ، والجنس الذي انحدر منه محمد النبي ) والاسلام أن يستمر في نسق موحد . وظهرت وجهة النظر هذه بأقلام مجموعة من المثقفين ، الذين انطلق بعضهم من مواقع محافظة مناهضة للإصلاح الاجتماعي والقومي والديني ( أبو الهدى الصيادي ) ، وبعضهم الآخر من مواقع اصلاحية مستنيرة متأثرة بدرجة أو بأخرى بالفكر الاوربي الليبرالي الوافد ( رفيق العظم مثلاً ) .

**أما الشعبة الثانية** فقد تمثلت بمن نادى باقامة دولة عربية اسلامية خلافية مستقلة ، أي منفصلة عن الخلافة العثمانية . وقد راينا رشيد رضا ممثلاً لهذه الدعوة . كما يمكن اضافة عبد الرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان علمين من أعلامها (١) . وقد كان لأولئك المثقفين دور ملحوظ في النهوض والتحريض الفكري العربي الانفصالي ( عن الامبراطورية العثمانية ) .

نأتي الآن الى **الشعبة الثالثة** من الموقف العربي ذاك . هاهنا نواجه صيغة من الرد على عملية التتريك ، تنطلق من الدعوة الى تكوين دولة عربية قوامها أمة عربية واحدة ، كما تضم ما شاء لها أن تضم من الأديان والطوائف الدينية التي يتكلم المنتمون اليها لغة الضاد .

والمثل الأكبر لهذه الصيغة هو نجيب العازوري ( مات ١٩١٦ ) في كتابه الشهير « يقظة الأمة العربية في آسيا التركية » ، الذي أصدره باللغة الفرنسية

---

(١) على سبيل المثال ، انظر الشاهد الذي أوردناه قبل قليل من الكواكبي .

عام ١٩٠٥ . واذا كان العازوري قد ألح على علمانية موقفه العروبي ، أي النظر الى المؤمنين ، من حيث الأساس ، بمثابتهم مواطنين في دولة واحدة ومنتمين الى دولة واحدة ( بغض النظر عن أنه لم يدخل مصر وشمال أفريقيا في هذه الأمة وتلك الدولة ) ، اذا كان ذلك كذلك ، فقد تبلورت صيغة موازية ومتشابهة مع تلك . هذه الصيغة مثلها جمع من المثقفين العرب المسلمين والمسيحيين . وهي تقوم ، أولاً ، على النظر الى الاسلام على أنه تراث حضاري للناطقين بالضاد ، بعيداً كثيراً او قليلاً عن كونه موقفاً دينياً ايمانياً . وهي تقوم ، ثانياً ، على اعتبار أن جميع أولئك الناطقين ورثته الشرعيون . اذ أن الحضارة العربية الوسيطة هي ، في سياق ذلك ، مسألة ذات وجهين متضايفين تضايف وجهي قطعة العملة النقدية . وقد كان من ممثلي هذه الصيغة عبد الرحمن البزاز وقسطنطين زريق وساطع الحصري وآخرون عديدون من المرحلة الراهنة (١) .

تبقى ، أخيراً **الشعبة الرابعة** من الموقف العربي تجاه موجة الهجوم الذي شنته المؤسسات الثقافية والاجتماعية التركية ، وتجاه ذيوله التي ألقت بكلها على صدر الوطن العربي . هذا الوجه من المسألة تمثل بمن عكف على البحث عن مصادر « العروبة الصافية » لفئة وجنساً ، ليواجهوا بها ذلك التيار العثماني الاقطاعي والتركي الليبرالي والامبريالي الغربي الهادر ضد

---

(١) ميشيل عفلق يقود هذا الموقف حتى نهايته . فالمقولة التي طرحها عبد الرحمن البزاز ، وهي « أن مضمون الاسلام هو مضمون القومية العربية بالذات » ( البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٦٨ ) ، تكتسب بعداً مكثفاً لدى ميشيل عفلق . فهو يعلن أنه « ما دامت الأمة العربية على هذه البسيطة فالاسلام هو التراث الروحي وهو المحرك لها هو ملهمها هو مرجعها الروحي وهو الحركة الثورية المثلى » . ( ميشيل عفلق : البعث والتراث ، بغداد ، تموز ١٩٧٦ ، ص ٢١ ) . ويسر بهذه المسألة خطوة أوسع ، حيث يؤكد : « أن الأمة التي يختارها القدر لتكون مسرحاً لمثل هذه التجربة البشرية السماوية ( تجربة التحدي الاستعماري الغربي وحضارته ، وذلك بعد الاطلاع على الحل الثوري الشيوعي - انظر نفس المصدر السابق ، ص ٨٣ ) ، هي أمة حكم عليها ، والى الابد ، أن تكون متميزة عن باقي البشر .. ونحن هنا نستبعد - طبعاً - كل المعاني السطحية لهذا الكلام .. فليس هذا هو المقصود .. وإنما فعلاً ، لا يمكن أن تستطيب شيئاً أقل من مستوى الوحي الالهي ، الشيء السماوي ، الذي هو ايضاً بشري متجسد في عقل بشري واضح » . ( نفس المصدر السابق ، ص ٨٣ ) .



العرب . فك أن مثل تلك المصادر قمينة بأن تقدم مفاتيح الولوج الى « الأصول الذهبية » العربية ، التي تستطيع ، في حال اكتشافها ، ان تمثل البديل والحل للواقع « الماساوي » المهيمن . والحقيقة ، ان هذا الوجه من المسألة يهمننا هنا على نحو خاص . مع الملاحظة بأن الأوجه ( الشعب ) السابقة هي ، ولا شك ، ذات أهمية في هذا السياق . ولكن أهميتها ( دلالتها ) تتضح من خلال استقصاء هذا الوجه الرابع .

لم تكد عملية التتريك للعرب تلقى حدودها النهائية بانتهاء « الرجل المريض » واقتسام تركته من قبل الفرنجة الوافدين ، حتى بدأت عملية أخرى أكثر خطورة وتعقيداً وجدية ، وهي تقسيم « الولايات العربية » ، التي كانت ، فيما قبل ، منضوية تحت اطار سياسي واقتصادي واجتماعي واحد ، من حيث الاساس ، وهو اطار الامبراطورية الاقطاعية العثمانية . وقد تلاشت ضمن هذا الوضع الجديد أوهام الوحدة بين العثمانيين والعرب عبر الاسلام . ذلك لأن الوافد الجديد لا ينتمي الى الاسلام ويدخل في عداد « الكفرة » و « الإباحين » .

فاذن ، هنا أخذت المجابهة للامبريالية الغربية في البلدان العربية تكشف شيئاً فشيئاً عن نسق جديد في المسألة . ذلك هو بروز الشخصية القومية العربية بديلاً أولاً عن الشخصية الدينية الإسلامية . والجدير بالاهتمام ان هذه الشخصية الأخيرة أسهمت ، في حينه والى حد كبير ملحوظ ، في اقضاء القضية الطبقية ، وذلك باسم وحدة الأخوة الاسلامية التي لا تقتضي ، وفق نصوص دينية اسلامية ، التبرا من التناقضات ( الدرجات ) الطبقية الاجتماعية، ان لم تؤكد لها . أما الآن ، مع الغزو الجديد « الفرنجي » ، فلم يكن من السهل التحدث عن مثل تلك الأوهام . هذا مع العلم ان محاولات جرت على هذا الصعيد (١) .

---

(١) من هذه المحاولات ما وجهه نابليون في بيان الى المصريين أثناء فتحه مصر . في هذا البيان نقراً ما يلي ( مأخوذاً من « عجائب الآثار : الجبرني ، جزء ٣ ، ص ٤٤ ) : يا ايها المصريين ! لقد قيل لكم اني ما نزلت بهذا الطرف الا بقصد ازالة دينكم . فذلك كذب صريح .. ايها المشايخ والقضاة والائمة والجبرجية ، واعيان البلد ، قولوا لامتكم ان الفرنسية هم ايضاً مسلمون مخلصون .

ذلك القول لا يتضمن الإشارة الى ان العرب كلهم وقفوا ضد ذلك الغزو . فمثل هذا الامر لم يحدث . إذ ان الغزاة الجدد التقت مصالحهم مع فصائل كبرى من الاقطاعيين والصناعيين الناشئين والتجار العرب . انما قصد من ذلك القول ان فصائل كبرى أخرى من الاقطاعيين والصناعيين الناشئين والتجار العرب وجدوا في الانفصال عن الامبراطورية العثمانية فرصة تاريخية لخلق كيانات أساسية مستقلة ، يستطيعون في اطارها تحقيق مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية .

على هذا النحو ، يبدو امامنا الموقف واضحاً ان فكرة العروبة تبرز متبلورة ، ومقصية ، في نفس الوقت شيئاً فشيئاً ، الدينين الاسلامي والمسيحي الى الوراء ، او على الأقل مخفضة من آثارهما . وقد تبلور ذلك عبر الشعور باضطهاد قومي مقترن بشكل او بآخر باضطهاد ونهب اقتصادي اجتماعي ، لم يرق الا القليل من المثقفين والسياسيين العرب الى ادراكه على نحو واضح نسبياً . إذ ان اوربا الامبريالية الغازية دخلت البلدان العربية تحت ستار التمدين والتحضير ، هذا الستار الذي انطلى على الكثيرين من اولئك الذين انبهروا بحضارة هذا الغازي (١) .

---

(١) ان الصلف الامبريالي المرافق للغزو الامبريالي الاقتصادي للوطن العربي اقترن بوجه التمدين والتطوير لهذا الآخر . فالقائد الفرنسي هنري ماميسيه ، قومندان المدفعية في جيش الشرق الافرنسي في دولة دمشق ، يكتب بقحة مدهشة تنضج بذلك الوهم : « وقد احسنت سورية صنفاً بانتدابها فرنسا لحمايتها لان لها الكلمة العليا في البحر المتوسط وذات علاقات اقتصادية متينة وعلاقات تاريخية وأدبيات جميلة وغايات شريفة اوجدت بين السوريين ائتلافاً في الافكار ومركزاً كبيراً في القلوب » . ( القائد هنري ماميسيه الافرنسي : سورية ملتقى الأمم ، تعريب نسيب شهاب ، دمشق ١٩٢٢ ، ص ٩٥ - ٩٦ ) .

## د - من « الأخيار » الى « الأغيار » : الفردوس المفقود الجاهلي او العربي او العربي الاسلامي ، او هذه جميعاً

والآن ، حين نتقصى « الاصول الذهبية » في اطار « السلفية » القومية ، فاننا نجد لها لدى مجموعة من الآخذين بهذه الأخيرة ، ممثلةً بالحياة العربية « الجاهلية البدوية » ، بلفتها العربية الفصحى النقية وبخصال أهلها المصطفاة والمثبتة عن طريق التزاوج . والمقصود ، عادة ، بتلك الحياة العربية المرحلة التي سبقت ظهور الاسلام في القرن السابع ، أو ما يسمى بـ « الجاهلية الثانية » (١) . ولنا أن نرى في شخصية زكي الارسوزي (تقريباً ١٩٠٠ - ١٩٦٨ )

---

(١) سيمثل هذا المصطلح مع مصطلح « الجاهلية الاولى » ، أي البعيدة ، موضوع بحث نقدي في الجزء الثاني من « مشروع الرؤية » .

يخلق بنا ، في هذا السياق التنويه بأن تقصي تلك « الاصول الذهبية » العربية في التاريخ العربي القديم ، أو فيما يسمى ، قرآناً ، بـ « الجاهلية الاولى » ، كان ، وما يزال بصورة عامة اجمالية ، يشكل بالنسبة للمثقفين والباحثين والمؤرخين العرب أمراً معقداً اشد التعقيد . وهذا ما أضعف امكانية تولد توجه سلفوي عروبي يجد منطلقه في تلك المرحلة من التاريخ العربي .

ومع ذلك ، فنحن لا نعدم وجود من ينحو هذا النحو ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو باخرى . نقرأ مثلاً في « كلمة العرب » لكتاب انطون مورتكات المعنون بـ « تاريخ الشرق الأدنى القديم » ، وهم توفيق سليمان وعلي أبو عساف وقاسم طوير ، ما يلي : « ان هذا الكتاب ليس إذاً الا دراسة واقعية حية تعكس لنا الماضي بأفكاره وحضارته وسياسته ، بثورته وتجده جاعلاً ( أي الماضي ) من نفسه منبر الاشعاع الفكري والحضاري عمّ بتأثيراته النيرة كافة أنحاء العالم » . ( ص ٧ من الكتاب المذكور ، الصادر في دمشق ١٩٦٧ ) . ويعزو العربون الى « الكثير من الباحثين في آثار الشرق الأدنى القديم » محاولة التقليل من أهمية حضارة هذا الشرق ( العربية ) . ذلك ان هؤلاء سمّموا أفكار الشبيبة الجديدة المؤمنة بعروبتها ووحدة مصرها ، بشكل قاد الى انشقاق في الرأي وتفسخ في المبادئ فادى الى نشوء تيارات فكرية معينة تخدم مصلحة الاستعمار والرجعية وعميلتها الصهيونية . ( ص ٥ - ٦ ، نفس المصدر والمعطيات السابقة ) . فالماضي ، الذي يتحدث عنه العربون ، هو أبداً في تجدد . لانه يمثل الاشعاع الفكري والحضاري عامة ، وليس اشعاعاً حضارياً خصباً . وفي عموميته تلك ، يمثل موضوعاً لا يتجاوز .

مثالاً حياً ذا دلالة بعيدة على ذلك المنحى الفكري السلفوي .

والحقيقة ، انه من ضرورات البحث في « السلفوية » بصفتها أحد مظاهر النمو المترهل والضحل الآفاق للحركة القومية العربية الحديثة ، ان نبحت في البعد التاريخي والتراثي للمنحى الذي يمثل زكي الارسوزي . فلقد كتب هذا الأخير ما يلي ، مبيّناً ، من موقعه التاريخي الايديولوجي ، الملابس والمعطيات الجديدة التي انطوى عليها التحول من المجتمع العربي « الجاهلي » الى المجتمع العربي الاسلامي : « فلما نشر العرب الاسلام حدثت ثلثة في جدول قيمهم ، تحولوا عن اسس التربية الجاهلية التي كانت تقوم على مبدأ المروءة واهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتثبيتها بطريق الزواج » . ويتابع الارسوزي كلامه في نفس الوضع ، معتبراً ان انتقال الجاهليين الى المرحلة الاسلامية من التاريخ العربي ، حمل في ثناياه اتجاه انحسار العرب من الحياة العامة ، أي اتجاه انحسار مرحلتهم الجاهلية « الاصلية » ، وبالتالي بداية سيادة « الاغيار » في المنطقة العربية : « هذا وان انتشارهم خارج الجزيرة سبب عودة اخوانهم وبني عموماتهم الملقبين بالشعوب السامية الى حضرة العروبة ، ناقلين معهم الى مصدر الفيض الانحرافات التي حصلت لهم من خضوعهم لحكم الاغيار . وكان التحول في اداة بياننا الفصحى الى لهجات عامية خير دليل على ما اعترى مقومات حياتنا من انحراف . وعلاوة على ذلك فقد وقعت المصاهرة بطريق الأخوة في الدين ، بيننا وبين الاغيار فدب الخلل في صميم كيانتنا . وما ان شاعت الهجانة وكثر الدخلاء حتى أصبح الجو غريباً عن الطبع العربي . إذ ذاك أوى العرب الى الريف منزوين عن مجرى التاريخ » (١) . ومن هنا كان « العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي » (٢) .

في ذلك النص يكمن اتجاه واضح وشامل **للاتكفاء الى العصر « الجاهلي »** .

---

(١) زكي الارسوزي : الجمهورية المثلى ، دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٧١ .

(٢) زكي الارسوزي : بعث الامة العربية ( في : المؤلفات الكاملة - المجلد الثاني ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٨١ ) .



وهو ، ولا شك ، اتجاه مشروع في اطار الصراع الدموي حينئذ والسياسي والايديولوجي حينئذ آخر . أي في اطار صراع دارت رحاه بين السلطة العثمانية بشكليها الاقطاعي التعسفي والبورجوازي الليبرالي **الطوراني** المبكر وطلائع الفوز الامبريالي الرأسمالي الاوربي ، من جهة ، والجماهير العربية المسحوقة قومياً وطبقياً وبعض شرائح الطبقة البورجوازية الاقطاعية ، من جهة أخرى .

وحيث كان الأمر كذلك ، فقد تكونت وتبلورت في المجتمع العربي ( الطبقي ) ابعاد وآفاق صراع قومي ، الى جانب ، وأحياناً كثيرة ، في طبيعة الأشكال الأخرى من الصراع .

والملاحظ أن موقف الارسوزي ذاك انطوى على منحى عروبوي لا اسلامي ، على غير ما عهدنا الأمر في المواقف ( الشعب ) الثلاثة السالفة الذكر . ولكن لا يعني أن الارسوزي رفض الاسلام عموماً ، وإنما يشير الى أنه نظر إليه ، من موقع أخلاقي ، بصفته امتداداً للجاهلية : « ومع الاختلاف في نبرة الايقاع في الحياة بين العبيدين . فإن الاسلام ، من حيث الاخلاق ، امتداد للجاهلية » (١) .

بل ان الارسوزي يخطو خطوة أخرى في هذا الاتجاه ، وذلك حيث يطرح السؤال التالي ، مجيباً عنه في الوقت نفسه بالايجاب ، وبصورة مدعمة بالشواهد : « هل كانت كلمة ( الاسلام ) مجهولة عند الجاهليين ؟ » (٢) والجدير بالملاحظة أن موقف الارسوزي هذا من الاسلام تبلور تحت تأثير عاملين رئيسيين . أولهما تعاظم أهمية المسألة القومية في الاقطار العربية في سياق الصراع مع مخلفات حركة التتريك ومع الامبريالية الشوفينية ، وكذلك مع الصهيونية بأخطارها المتعاظمة منذ بدايات القرن العشرين ، والتي انتبه اليها بأفق سياسي وعلمي واسع نجيب العازوري في مقتبل هذا القرن (٣) .

---

(١) زكي الارسوزي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٤ .

(٢) زكي الارسوزي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩ . انظر بعض الشواهد التي يوردها الارسوزي ايضاحاً لاجابته : ص ٣٠ .

(٣) نجيب العازوري : نقطة الأمة العربية ، طبعة فرنسية ، باريس ١٩٠٥ ، ص ٥ .

أما العامل الثاني فقد تمثل بالدور الذي مارسه الاقطاع العثماني على صعيد الاسلام . فهذا الآخر تحول على أيدي أرباب ذاك الى أداة قمع حائزة على المشروعية الدينية التي أرادوها له .

ذلك الأمر حمل في طياته عنصرين لهما أهمية مبدئية في فهم موقف « السلفية » القومية عموماً ، ومن ضمنها صيغتها اللغوية العروبية التي يمثلها الارسوزي . فلقد وظّف الاسلام في خدمة قمع المناهضين للسلطة الاقطاعية ، وان كان هؤلاء من المسلمين . هذا من جهة . أما من الجهة الاخرى ، فقد وُضع الاسلام و « الأمة الاسلامية » في صف معارض ومناهض لـ « الأمة العربية » و « الأمة البلغارية السلافية » وكل الأمم التي كانت مندرجة تحت اطار الامبراطورية العثمانية « الدينية الاسلامية » ، والتي تضمنت أقلية أو اكثريّة اسلامية .

من طرفه ، انطلق زكي الارسوزي من أن « العرب في اسرة الانسانية .. بمثابة الابن البكر في العائلة المالكة ، ( أمة وسط ) بمعنى الاعتدال ، أو القرب من ينبوع ، من الكمال الذي هو المثل الأعلى المتجلي في الرسالة حيناً بعد حين ، من عهد آدم حتى عهد محمد » (١) . أما السبب في ذلك ، فهو أن « الأمة ( العربية ) تجربة رحمانية مثلى » (٢) . حينئذٍ تتضح دلالة المقولة التي يطرحها الارسوزي ، وهي « ان الفلسفة العربية : مدخلها رحماني ، نهجها فني ، غايتها الذات » (٣) .

انسياقاً مع هذه الفلسفة ، بمدخلها الرحماني ، تصبح « المعرفة الرحمانية .. معرفة يتآحد فيها ( أنا ) مع ( الأنام ) ، تآحداً يسقط به الحجاب بين المعرفة وغرضها ... في هذه المعرفة تتخطى الهالة حدود الواقع » (٤) .

---

(١) زكي الارسوزي : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٧٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٥٩ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٥ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

ولا بد حينئذٍ من القول بأن « الزمن في هذه النظرة عامل تشويه ما يبدو عن المثل الأعلى » ، وبالتالي ، « فاذا ظهر مبدأ التنزيل متغلباً على مبدأ التطور في الدهن العربي ، فان ذلك نتيجة طبيعية للنظرة المثالية » (١) .

وبعد أن يكون الارسوزي قد وضع حجر الاساس لتفكيره النظري على النحو السابق ، فانه يشير الى الحل - البديل للواقع « الهجين » : « لم يكن ليخفى على الاجنبي ان نهضة الامم تقوم على البعث ، اي العودة الى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الامة نشأة طبيعية » . ولذلك اخذ هذا « الاجنبي يدفع بالسفلة الى تشويه معالم عهدنا الذهبي » (٢) . وحيث يحط الرحال هنا ، فان المهمة تتضح في ضرورة ازالة الزيف الذي حدث « من تداخل الميول بتأثير الهجانة » . ومن ثم ، فان « ما يجب علينا ، والحالة هذه ان نبدا بعثنا القومي ببعث كلامنا ، وان نحذر على حرجنا المقدس هذا من الدخلاء على بيئتنا » (٣) .

وأخيراً وبعد أن يعلن عن ثلاث وسائل لتحقيق الحل - البديل ، وهي العلم والصناعة والتراث ، يقول عن هذا الأخير : « اما تراثنا فيؤلف ، اذا خلا من الدخيل عليه وما يعتريه من تشويه ، بين النفوس في صبوتها الى المثل الأعلى . واي عهد من تاريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة امتنا كقرارة لها وامنية كما انبلج في الجاهلية . . اننا لنتحاشى بهذه العودة ما اورثنا التاريخ من حزازات بين المذاهب والاديان » (٤) .

اما ذلك التراث - المثل الأعلى فهو الذي يميز « الامة العربية » عن سواها من الامم . فاذا كانت « عبقرية » تلك الامة تكمن « في لسانها » (٥) ، واذا كانت

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٥ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤١٥ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٧ .

(٥) زكي الارسوزي : العبقرية العربية في لسانها ، المؤلفات الكاملة ، الجزء الاول ، دمشق ١٩٧٢ ، ص ٤١ .

هذه الامة لاتختلف « عن سواها بنشأتها السماوية وبنياتها الخالد فحسب ،  
وانما امتازت على الخصوص بذهنيتها المنبعثة عن تلك النشأة » (١) ، فانها ،  
« وهي ينبوع الشعوب السامية كافة ، عالم بذاتها لم تأفل منذ ظهور الانسان  
على مسرح التاريخ ... ( وهذا يعني أن ) العرب قد اوحوا الى العالم فكرة  
الخلود ، الفكرة المستوحاة من طبيعتهم المتصفة ذاتها بالخلود » (٢) .

وحيث أن « اللسان العربي بدائي ، وبديء » (٣) ، وأن لـ « الامة العربية  
( مصدر الشعوب السامية ) - فضلاً - على سير المدنية بإبداع الديانات الالهية ،  
وايجاد اللغة » (٤) ، فإن المهمة العربية « في هذه المرحلة التاريخية هي خلق  
عالم تنسجم فيه الطبيعة مع الانسانية » (٥) ، أي عالم يتحقق فيه المثل  
الأعلى الجاهلي ( الأصيل ) .

هكذا تتضح « السلفية » في صيغتها اللغوية القومية ، وكما يمثلها زكي  
الارسوزي ، بصفتها موقفا ايديولوجيا ماضويا ، يرى في الماضي المثل الأعلى  
الأخلاقي ، بعد أن يكون قد قرر ان ذلك الماضي يجسد البعد الوجودي الذي  
لا يتجاوز (٦) . فكاننا هنا ، مرة ثانية ، أمام وجهة النظر الخاصة بـ « الرجعة » ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧١ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٠ .

(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٢ .

(٦) هذا الموقف ، في وجهه اللغوي الذي يمثل منه الركن الأساسي ، وصل اليه الارسوزي  
بصورة تعسفية اخضع اللغة العربية عبرها لمفاهيم خاطئة حولها . وهذا ما أشار إليه انطون  
مقدسي ، حيث كتب في بحث له ( الطريق العربية الى الامة عند الارسوزي - الحلقة الثالثة ،  
مجلة المعرفة ، دمشق ايلول ١٩٧٨ ، ص ١٥ ) : « ولقد كتب الارسوزي فعلا رواية لفتنا بأكثر  
مما حللها ، فكانت له فيها جولات مصورة ما أنزل الله بها من سلطان كاشتقاقه اليصابات الغربية  
من الصبية العربية وآدم من اديم الأرض .. مع أن المفردات التي ذكرت من أصل عبري ..  
وحجته التي لا ترد هي أن العربية سابقة على هذه اللغات . فالعربية في نظره بدائية وبدئية كما  
يقول وبقية اللغات مشتقة منها أو من لغات أخرى » .



تلك التي ترفض الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي اللذين يتشخصان بدورهما بزمان . وقد رأينا أن هذا الأخير ( الزمان ) يعتبر من قبل الأرسوزي عامل تشويه : فالعودة أبداً الى « الأصول الذهبية الصافية » لتمثلها في صبوتها المطلقة ، أي غير المشروطة بزمان ومكان وبمعطيات اجتماعية انسانية . هي الحقيقة النهائية المثلى .

وليس من شك في أن الخطوات اللاحقة على تلك الأصول تمثل ، ضمن ذلك المنظور الأرسوزي ، أحد أشكال « الابتداع » التي عمل « الأغيار » على أحداثها . وهنا ، أي في هذا الوجه المعرفي للمسألة ، تلتقي تلك النزعة بصفتها المعلن عنها بـ « السلفوية » في صيغتها الدينية الوثوقية . بينما يظل الاختلاف كبيراً بينهما على صعيد الدلالة الأيديولوجية ، كما أشرنا الى ذلك في مكان آخر .

وخلق بنا هنا أن نشير ، باهتمام مبدئي ، الى أن المشروع التاريخية والتراثية ، التي انطوت عليها عملية الانكفاء الى « العصر الجاهلي » ، المتوازية مع غياب عنصري التحليل والتركيب الجدليين التاريخيين والتراثيين ، أخذت تفقد ، بصورة خط بياني متصاعد ، من تأثيرها القومي والاجتماعي والأيديولوجي . وكان ذلك في سياق بروز ثلاثة عوامل ، اتسع تأثيرها أكثر فأكثر في حياة العالم العربي أفقياً وعمودياً :

**العامل الأول** كمن في تعمق واتساع أشكال الصراع العربي العثماني ، وخصوصاً الشكل الاجتماعي الطبقي منها . بحيث برزت ، بصيغ دينية وسياسية وقومية وأخلاقية ووطنية ، أمام العرب ( والمقصود بهؤلاء هنا الطبقة البورجوازية الوليدة في احضان الاقطاع والمحمولة على اكتافه ) ضرورة مسك خيوط أساسية من المعركة ، بل ضرورة قيادتها في الحقل الطبقي ، الى جانب الحقل القومي والوطني .

**أما العامل الثاني** فهو دخول الفكر التاريخي والتراثي التقدمي الوطن العربي ، بأشكال أولية عامة مبسطة . وقد تم ذلك على أيدي مجموعة من المثقفين الليبراليين ( المستنيرين ) ، وآخرين اشتراكيين ثوريين في نطاق

## البورجوازية المتوسطة بشكل خاص .

وأخيراً العامل **الثالث** ، وهو نشوء عناصر أولية لمبادئ البحث العلمي التاريخي على أيدي أولئك المستنيرين والثوريين من المثقفين ، نتيجة للتفاعل الشائك بين المطامح المتواضعة للبورجوازية الوسطى الى امتلاك شخصية طبقية وقومية وسياسية وايدولوجية مستقلة ومتميزة من طرف ، وبين تلك المبادئ التقدمية ذات المنحدر الخارجي ( الأجنبي ) والداخلي ( التاريخي العربي ) من طرف آخر .

ويجدر بنا أن نضيف هنا أن العاملين الآخرين قد جرت صياغتهما ، الى حد كبير ، من خلال التأثيرات التي مارسها على أولئك المثقفين ثورتان حاسمتان في التاريخ الحديث والمرحلة المعاصرة . الأولى منهما هي الثورة البورجوازية في فرنسا عام ١٧٨٩ ، بما أعقبها من تأثير للسانسيمونيين في مصر ، ومن فتح نابليون لها عام ١٧٩٨ ، وكذلك من تأثير المثقفين المشار اليهم بالتراث البورجوازي العقلاني الليبرالي ، الذي حققته البورجوازيات الأوروبية ، وخصوصاً الفرنسية في مرحلة صعودها (١) . أما الثانية فهي ثورة اكتوبر الاشتراكية في روسيا عام ١٩١٧ ، بما أحدثته من تحول نوعي هائل في مجموع القيم وعلى جميع الأصعدة البشرية (٢) .

---

(١) هذا التأثير يظهر على أكثر ما يكون الوضوح في كتابات رفاعة الطهطاوي ، وخصوصاً في مؤلفه « تخليص الأبريز » . ففي هذا الأخير قدم ترجمة لنص دستور ١٨١٨ الفرنسي ولنصوص المواد المعدلة التي أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ . وقد علق على هذا الدستور قائلاً : « فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة ( أي الدستور ) نفيساً » . ( انظر حول ذلك : لويس عوض - تاريخ الفكر المصري الحديث ج ٢ ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٢٢ - ١٢٦ ) .

(٢) كان رشيد رضا واحداً من أولئك الذين تأثروا بوضوح بثورة اكتوبر ، حيث وجد في مبادئها الاقتصادية والاجتماعية تحقيقاً لمبادئ الاسلام الاقتصادية والاجتماعية . فقد كتب مقالاً جاء فيه : « ان البولشفية ليست سوى اسم آخر للاشتراكية ، وان الاشتراكية تحرر العمال من الرأسماليين والحكومات الجائرة . فعلى المسلمين أن يتمنوا فوزها ، لانهم هم أيضاً عمال ويعانون الجور نفسه » . ( انظر حول ذلك : البرت حوراني - الفكر العربي في مصر النهضة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٦٣ ) .

ضمن تلك الوضعية الشائكة والمعقدة والبطيئة ، اخذت تظهر عملية الانكفاء الى « العصر الجاهلي » على أنها عاجزة عن استيعاب مشكلة التحرر العربي الوطني والقومي والاجتماعي ، وعلى أنها أكثر عجزاً من أن تحيط بقانونية التطور الاجتماعي في الوطن العربي ، وبالوجه التراثي من هذه المسألة . وانسياقاً مع هذا المأزق العميق والشامل ، فإنها راحت تبدو أكثر فأكثر بصفتها منحى لاتاريخياً لاتراثياً ، يضيق على التاريخ والتراث العربي وعلى آفاق البحث فيهما ، إذ يضع لهما مثله الأعلى الذهبي في شخص المجتمع العربي « الجاهلي » (١) .

ولقد أوقعت عملية الانكفاء تلك المجتمع العربي ، في اتجاهاته الحديثة المأتمني عليها سابقاً ، في اشكالات وصعوبات جديدة . بالرغم من أنها قدمت ، في حينه وبصورة ساذجة وتوجه عنصري مثالي ، وقوداً لمعركة التحرر القومي من الاقطاع العثماني والشوفينية الطورانية الليبرالية ، خصوصاً .



(١) في المرحلة الراهنة تظهر محاولات يعمل اصحابها على منح تلك النزعة شيئاً جديدة معدلة . من تلك المحاولات واحدة يعمل على بلورتها أسعد علي . فلقد قدم هذا الأخير محاضرة بعنوان « البداوة المنقذة » ( المركز الثقافي العربي في دمشق في ١٩٧٦/٣/٥ ) ، طرح فيها أفكاره حول ما يدعو اليه من العودة الى البداوة « العربية » بصفتها النقد للعرب من الاشكالات والاختافات الشاملة للممة بوطنهم . فهو ينطلق من أنه « في عالي مشيء ، تصبح البداوة منقذة » . ولكن مم تنقذ هذه البداوة ؟ من التراخي الخلقي والانانية الخاصة المستحكمتين بالعالم المعاصر كله . وحينما يتحدث أسعد علي عن تلك البداوة ، فإنه يفعل ذلك ، وفق ما أتى في محاضراته ، « كما يفهمها البدوي » . وهي ، حسب ذلك ، « ظهور متغير بالانفعال ، .. وعاطفة وعقل ، .. وارتقاء بالمعرفة ، .. وابداع على كل مستوى ، .. وحرية لفاعل يقظ » . أما كيف نحقق العودة الى هذه البداوة ، فإن ذلك أمر يتم بـ « الرياضة والجهاد اليومي مع النفس » . هذا هو تصور أسعد علي لـ « البداوة المنقذة » . والأمير البارز في ذلك هو أن تلك المحاولة تمثل موقفاً سلفوياً ينحو نحواً قومياً اخلاقياً : إذ أن منطلق الأمور هو الماضي المتمثل بالبداوة كما يفهمها البدوي ، تلك التي عليها أن تحل اشكالات المرحلة المعاصرة ليس في الوطن العربي وحسب ، وإنما في العالم عموماً ، المتمثل بـ « الأمم المتحدة » ، كما يقول المحاضر ! هذا يشير الى أن تلك الآراء تنطلق من رؤية منحاه سلفوي ، ومضمونها قومي اخلاقي ذاتوي .

والآن ، بمزيد من تدقيق النظر وتفصيله في المسألة ( النزعة ) المطروحة هنا ، تستبين أمامنا وجهة نظر عروبوية أخرى حول « الأصول الذهبية » في التاريخ ( الماضي ) العربي . ان وجهة النظر هذه لا تتوقف عند واحدة من المراحل العربية التاريخية ، مثل « الجاهلية » ، وانما ترى فيها جميعا تلك « الأصول الذهبية » . هذا القول يبقى صحيحاً في مجمله وفي توجهه العام ، وإن كان بعض ممثلي وجهة النظر تلك يميلون الى تلوين آرائهم على هذا الصعيد بلون ديني اسلامي . كأن يعادلوا ، مثلاً ، بين المسلم والعربي .

وبالطبع ، بالرغم من الاختلاف حول « نقطة البدء » ، فإن لقاء يقوم بين وجهة النظر الارسوزية اللغوية ووجهة النظر هذه . فكلتاها ترى في « الماضي » قمة الوجود العربي ، في ابعاده السابقة واللاحقة عموماً . وجدير بالذكر أن وجهة النظر الثانية ، وان لم تستطع استقطاب مثقفين ومفكرين بارزين ، فانها جسدت شيئاً فشيئاً تياراً دافقاً في نطاق مثقفي الطبقات البورجوازية الوسطى في البلدان العربية ، وامتدت كذلك الى اوساط الطبقات الكادحة ، العمالية والفلاحية .

ويمكننا ان نرى في ابراهيم اليازجي ( ١٨٤٧ - ١٩٠٦ ) أحد المنافحين عن وجهة النظر الاخيرة . ففي حماة الاضطهاد العثماني الاقطاعي ، والحميدي منه على نحو خاص ( نسبة الى السلطان عبد الحميد ) ، كتب اليازجي قصيدة شعرية كرسها للدفاع عن التاريخ العربي ، ولإبراز افضلية العرب على العثمانيين ، جاء فيها (١) :

لعمرك ! نحن مصدر كل فضل      وعن آثارنا اخذ الأنام  
ونحن أولوا المآثر من قديم      وان جحدت مآثرنا اللثام  
وما يجب ذكره هنا ، هو أن اليازجي ، في افتخاره هذا بوصفه عربياً ،

---

(١) انظر : ابراهيم اليازجي - تأليف ميخائيل صوايا ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢٧ . منير موسى - الفكر العربي في العصر الحديث ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩٢ .



وظف موقفه الايديولوجي باتجاه تحريض واستنفار العرب للوقوف ضد الطغيان  
العثماني :

تنبهوا واستيقظوا ايها العرب      فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب  
اقداركم في عيون الترك نازلة      وحقكم بين ايدي الترك مفتصب  
فيا لقومي ، وما قومي سوى عرب      ولن يضيع فيهم ذلك النسب (١)

ان قول اليازجي بأن العرب مصدر كل فضل والهام ، يمكن ان يدخل  
في دائرة حماسة قوموية عفوية كان لها من المشروعية ما جعلها تسهم في تعميق  
التماسك القومي ( والوطني ) العربي امام محاولات التتريك الشوفينية اولا ،  
وامام التيار الإسلامي الحميدي الاقطاعي ثانياً . ولكن من ناقل القول ان تلك  
الصيحة التي اطلقها اليازجي لا تدخل في نطاق العلم التاريخي والاجتماعي .

ففي الحين الذي ينبغي التاكيد فيه على ان الحضارة التي حققها العرب  
في مرحلة ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر ، بذولها الممتدة حتى القرن  
الرابع عشر ، كانت ولا شك ذات أهمية عظيمة ، بل حاسمة بالنسبة الى التطور  
البشري العالمي في العصور الوسيطة ، في ذلك الحين لا بد من الاشارة الى ان  
هذه الحضارة تبقى اولاً واثراً واحدة في مراحل حضارية عديدة انجزتها  
شعوب عديدة . اضافة الى ذلك ، ينبغي القول ان العرب ، في حضارتهم تلك ،  
اسهموا بعمق على نحو جدلي ، أي ضمن آفاق الجدلية التاريخية التراثية  
لـ « الداخل » و « الخارج » ، في صياغة وبلورة عصر النهضة الاوربي وما تلاه  
من استكمال للثورات البورجوازية هناك . كما شكلوا محرضاً حضارياً خصباً  
لنشوء الفكر الماركسي لاحقاً .

من ناحية أخرى ، اذا اقر الباحثون العرب بوجود ذلك التأثير العربي على  
اوربا - وهم يقرونه ، بل يؤكدون عليه من مواقع متعددة - ، فانهم ، بدورهم ،  
يجدون انفسهم مدعويين الى الاقرار بواقع تأثير اوربا على الوطن العربي حديثاً

---

(١) نفس المصدرين السابقين والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ من ( الاول ) ، و ص ١٩٢  
( من الثاني ) .

وراهنا ، على الأقل . بل ان هذا يصح بصورة خاصة على المرحلة الراهنة ،  
مرحلة الثورة العالمية ضد الامبريالية وامتداداتها النوعية في مختلف بلدان  
« العالم الثالث » ، كالرجعية والصهيونية .

وحيث يكون الامر كذلك ، يغدو صحيحاً أن تؤكد ، من موقع الفهم الدقيق  
للعلاقة بين « العام » و « الخاص » وبين « الخارج » و « الداخل » ، على أن  
الوطن العربي ايضاً ، ومن حيث الأساس ، يجد في مبادئ الاشتراكية العلمية  
مفتاح حل حقيقي لمشكلات التخلف الحضاري والتجزئة القومية التي تحيط به .

وقد أجمع على هذا الموقف شطر كبير من الجمهور العربي ومثقفيه  
وبعض منظماته السياسية . ولكن طريق الوصول الى ذلك كان - وهو كذلك  
حتى الآن - محفوفاً بالتعقيدات والاحباطات . أما المصادر التي انحدرت منها  
هذه الاخيرة فهي : بروز المسألة القومية في اطار ديني وعدم اتضاح المسألة  
الاجتماعية الطبقيّة بسبب اخفاق الثورة البورجوازية العربية ، أولاً .  
والامبريالية ، ثانياً . والرجعية الداخلية، وريثة الوضعية البورجوازية المحبطة،  
ثالثاً . والقصور الذاتي الذي أحاط ، وما يزال يحيط ، بالنشاط السياسي  
والنظري لفصائل كثيرة من التنظيمات الماركسية العربية في كفاحها من أجل  
الاشتراكية العلمية واقناع الجماهير بها ، رابعاً .

ذلك الوضع، مفهوماً في سياق تعاضل الوعي الموضوعي بواقع التخلف الحضاري  
والتجزئة القومية والوطنية العربية وتعاضل الحركة الثورية العالمية ورصيدها  
النظري الاجتماعي ( الاشتراكي العلمي ) ، جعل الكثير من المثقفين العرب يقبلون  
بفكرة « الاشتراكية » ، ولكن - وتحت ضغوط المصادر الأربعة المأتي عليها - من  
النوع « الخاص » ، الذي عليه أن « ينبثق » أولاً وأخيراً من صميم التاريخ  
والواقع العربي الراهن .

هاهنا يتناسى أولئك المثقفون ما قالوه من قتلهم أوربا على الفكر العربي  
التقدمي في مراحل النهوض البورجوازي الاوربي، ليدينوا « الاشتراكية العلمية »  
بأنها « نظرية مستوردة دخيلة » ، وبالتالي ليقعوا في موقف « الناكرين للجميل »

تاريخياً وتراثياً ، وليلتقوا ضمناً مع ممثلي « المركزية الأوروبية » في صيغة « مركزية عربية » و « نخوية قومية » (١) .

وهكذا « تنبثق » الاشتراكية « العربية العلمية » المضايقة والمناهضة

---

(١) من الطريف أن أولئك المثقفين الذين يأخذون بـ « اشتراكية عربية - علمية » ، رافضين ومدينين بذلك « الاشتراكية العلمية الماركسية » ، لا يجدون حرجاً في أن يمدوا على الاسماع الاقوال والشواهد المبثوثة في كتابات مستشرقين وباحثين أوروبيين يقومون فيها الحضارة العربية القروسطية تقويماً رقيقاً . اذ من واجب هؤلاء الاشارة والاعتراف بمظمة هذه الاخرة . أما أن يكون من واجب أولئك المثقفين أن يشيدوا بواحد من الانجازات الفكرية العالمية العظمى ، ذلك الذي يعلن مبدعوه بأنهم تأثروا في صنعه بتلك الحضارة نفسها ، فإن هذا - بمقتضى سياقهم الفكري - يحط من « الكرامة القومية » . هاهنا نحيط بالقصور النظري المصري لذلك الموقف : ان العرب أثروا على أوروبا وعلموها فعلاً . أما أوروبا الثورية الديمقراطية فليست في موقع التأثير على العرب وتعليمهم فعلاً !

فماركس ، الذي اكتشف حجر الأساس العلمي للاشتراكية والذي لم يجد حرجاً في تمثيل المعطيات التقدمية في التاريخ العربي ، يدان على نحو مذهل من قبل أولئك المنافحين عن « التفرد والاصالة القومية » . هذا الموقف يتخذه جمع كبير من المثقفين العرب القوميون . من هؤلاء عصمت سيف الدولة ، الذي يكتب حول ذلك بوضوح ودقة : « الاشتراكية ليست الماركسية .. ( وبالتالي ) ليس العيب في النظام الاشتراكي ، إنما العيب فيه عندما يلصق بالماركسية » . ( مجلة الشورى - طرابلس ، ليبيا ، أبريل ١٩٧٤ ، ص ٨٢ ) .

وهذا الفكر نفسه لا يتوانى لحظة عن الاستشهاد بالعالم الماركسي الشهير ج . د . برنال في قوله : « فالمعلم باعتباره وجهاً من أوجه النشاط الانساني ليس قائماً بذاته بل هو جزء من الثقافة الانسانية ، ولعل هذا الاعتبار لم يتحقق في الماضي قط بأكثر مما كان في الدول العربية . فنحن في الغرب مدينون للعرب بكل علمنا .. » . ( ج . د . برنال : رسالة المعلم الاجتماعية ، مصر ١٩٤٩ ، مقدمة المؤلف للطبعة العربية ، ص ٤ ) .

ولكن اذا وضع فكر أولئك المثقفين العرب في موقعه من السياق العربي الحديث والمعاصر ، يزول الدهول والدهشة . اذ حالك يظهر أمامنا بصفته رد فعل على « الاغيار » من أي طرف كانوا ، أولاً ، وعلى اخفاق الثورة البورجوازية الديمقراطية العربية ، ثانياً ، وعلى أولئك اليساريين العرب الذين قدموا الفكر الاشتراكي العلمي بصورة تنضح بالميكانيكية التصفية ، ثالثاً . كما يكتسب شخصيته ، رابعاً ، بصفته « عودة الى الذات الخالصة » ، وبصفته ، خامساً ، وأخيراً ، تجسيدا للاخفاق في فهم مسألة التراث القومي والتراث العالمي .

ل « الاشتراكية العلمية » (١) . تلك الاشتراكية « العربية العلمية » ، التي تبلور من موقع سلفوي ، تبحث عن مسوغاتها في التاريخ العربي وفي امتداداته الراهنة .

وإذا كانت السلفية الدينية قد قادت ، في حينه ، الى محاولة استنباط الاشتراكية من الاسلام ، وبالتالي للوصول الى « اشتراكية الاسلام » ، كما مرّ معنا فيما سبق ، فان هذه النزعة في صيغتها القومية تنطوي ، في ضوء ادراك الظروف التي انطلقت من المصادر الاربعة المومي اليها سابقاً ، على امكانية ، ان لم تقل ضرورة الوصول الى منحى « اشتراكي قومي متفرد » . هاهنا تكمن الاستغاثة بـ « الاصاله العربيه » و بـ « التفرد » العربي في الماضي والحاضر ، ناشدة بلوغ البديل الاصيل عن الفكر الاشتراكي « الوافد من الغرب » .

ضمن تلك الوضعيه الايديولوجيه والنظريه المعرفيه نتبين بواعث نشوء مجموعه من المؤلفات والابحاث ، مثل « أسس الاشتراكية العربية » لعصمت سيف الدولة و « الاشتراكية العربية » لعبد الفنى سعيد وسمير احمد .



---

(١) عصمت سيف الدولة في نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٣ . انظر أيضاً كتابه : أسس الاشتراكية العربية ، القاهرة ١٩٦٩ ، مثلاً ص ٦ - ١٨ ، ٥٧ - ٥٨ .



يبرز أخيراً الوجه الآخر لـ « السلفوية » القومية العروبية ، ممثلاً بتوجه عروبي ذي لون ديني . علماً أن هذا اللون ليس ذا أهمية في هذا السياق ، الذي نمنع السير فيه هنا .

ولا شك أن جمال الدين القاسمي ( ١٨٦٥ - ١٩١٤ ) يبرز ممثلاً لهذا الموقف . ففي رأيه أن مجموع الشعوب والدول الإسلامية تشكل أمة عربية واحدة ، وأن الواجب يقتضي تكوين دولة عربية إسلامية ، على النمط الذي كان سائداً في مراحل الامبراطورية العربية الإسلامية الوسطوية . ذلك لأن العرب - المسلمين شكلوا عصب التقدم لكل الأمم . إذ « ما تحركت أمة مؤمنة من غير العرب للنهوض برقيها ، إلا لامتزاج دم العرب بدمها » (١) .

تلك « الأمة العربية » اختيرت من الله لتهديب الأمم عبر الإسلام : فالله لم يختار العرب وحدهم للإسلام ، « لأنه جرت سنة الله أن يختار أمة واحدة ، ويعدها لتهديب الأمم الأخرى ، كما يعد فرداً واحداً منها لتهديب سائر أفرادها . . ان التهديب الإلهي ينزل بلغتها الخاصة ، حتى تستعد وتنتهي لأداء وظيفتها » (٢) .

هكذا كان الموقف ، في أحد أوجهه ، يفرض نفسه ضمن اعتبارات معقدة متشابكة اتينا عليها سابقاً . وما يهمنا هنا هو النزوع السلفوي لابتعاث وحياء المثل الأعلى القومي الديني ( الانساني أو الأممي ) ، الذي لم يوفر العثمانيون جهداً من أجل تطويعه لاحتياجاتهم السياسية والدينية ، على النحو الذي أوردناه من قبل .

---

(١) انظر ذلك في ( ظافر القاسمي : جمال الدين القاسمي ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٣٦٣ ) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٤٢ .

ويبقى أن ندرك أن « السلفوية » القومية ، الارسوزية اللغوية ، والعروبية الدينية العالمية ، احتلت موقعها من حيث هي أحد أشكال الصراع العربي الضروري والمشروع ضد الهيمنة العرقية والطبقية للامبراطورية العثمانية الاقطاعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وضد محاولات التتريك الطورانية وتذويب القوميات على أيدي الاتحاديين في أوائل القرن العشرين .

وليس من شك في أن الكشف عن الخصائص الرئيسية للتحول الاجتماعي الرأسمالي المبكر ، الذي أخذ يطرح أبعاده في الوطن العربي منذ القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ، أولاً ، وثم من القرن التاسع عشر حتى المرحلة الراهنة بصيغة متميزة نسبياً ، ثانياً ، يؤدي بنا الى الفكرة التالية ، وهي أن تلك « السلفوية » في وجهيها المشار اليهما ، اكتسبت شخصيتها ومطامحها وحدود هذه المطامح في إطار ذلك التحول وضمن إمكاناته وآفاقه .

بل نحن نستطيع ، في ضوء ذلك وعلى نحو يأخذ بعين الاعتبار الجوانب المتعددة من المسألة ، أن نستوعب كذلك « السلفوية » في صيغتها الدينية الوثوقية ، والقومية اللغوية ، والقومية الدينية ، وبقيّة النزعات التي حاولت استقصاء التاريخ والتراث العربي أو التعرض له بشكل أو بآخر ، وفي مقدمتها « العصرية » في صيغتها العدمية و « المركزية الاوربية » و « التلفيقية » و « التحييدوية » .

أن هزال وعقم وقصور التحول الاجتماعي والاقتصادي والتقني العلمي والقومي البورجوازي اقترن بتكون أوضاع مطابقة ، في السياق العام ، على صعيد البنى المنطقية والايديولوجية النظرية لتلك النزعات : فعنوان شامل خارجي متواطئ مع العدوان الداخلي القومي ( والطبقي ) ، مشكلاً بذلك تهديداً لمصير فصائل كبرى من المجموعة القومية الواحدة ، وبالتالي انكفاء الى التاريخ العربي في مرحلته « الجاهلية » أو الاسلامية ، أن ذلك يبدو ، في نطاق الوظيفة الايديولوجية القومية ، أكثر من مشروع . الهدف من ذلك هو الدفاع الذاتي والإبقاء على التماسك القومي . أما الطريق الذي يقود اليه ،

فهو ذلك « الانتكفاء » بكل ما فيه من قلق مشوب بالتهديد والتحدي ، ومن طموح تحدّ من عنفوانه مثالب العشوائية والغموض في الرؤية . وكذلك ، فإن الفشل الذريع وخيبة الأمل العميقة في انجاز تحول ثقافي بوجوازي تقدمي (عقلاني مادي او عقلاني حازم على الأقل ) ، ومن ثم الإبقاء على البنية الثقافية ( الايديولوجية ) الاقطاعية وتكريسها بأشكال جديدة هجينة ، ان ذلك كله كان ، في حقيقة الأمر ، الطريق المعبدة للعودة الى « الأصول » على نحو لاتاريخي لا تراثي ، اي بمعزل عن النظر الى سياقيهما ، التاريخي والتراثي .



في كلا الشقين السلفويين من « السلفية » القومية ، كما « السلفية » الدينية الوثوقية ، نشهد الحاحاً مبدئياً مضخماً على « أصالة » العرب ، والمسلمين العرب ، والمسلمين . وهذا يتم بحيث يوصلنا ، في نهاية المطاف ومن حيث الأساس ، الى أن حلول المرحلة المأساوية الراهنة تكمن في العودة الى الماضي « الذهبي العريق » ، وفي تطويع تلك المرحلة لهذا الماضي ، الذي يتأبى على الاستنفاد ، اي بالانتكفاء من هيمنة « الأغيار » الى هيمنة « الأخيار » .

على الطرف المقابل ، تبرز نزعة « العسروية » ، في الصيغة العدمية : كفر\* بالمرحلة الراهنة العربية ( البورجوازية الهجينة والاصلاحية والقاصرة ) ، وب « الماضي الذهبي العريق » ، ذلك الذي تحول الى جزء منحصر من تاريخ منحصر . ولذلك ، تطلع\* بأعين متلهفة منبهة الى شيطان العصر الراهن ، الممثل بالغرب ، شيطان « السلامة » والتقدم التقني والعقلي والتنظيم الاجتماعي ، وبحث\* متقطع الأنفاس عن موقف « معاصر » من المشكلات المطروحة .

أما في الوسط ، فتلوح أمامنا « التلفيقية » : موقف قلق مضطرب مهزوز ، غير متميز وغير متماسك ، موقف المضطهد الباحث عن نفسه بقليل من الأمل وقليل من القدرة والامكانيات . ولذلك ، إنسياق\* باتجاه موقف تلفيقي . أما هذا الموقف فلا يأخذ بشيء كله ، وإنما ببعض هذا الشيء ، ليمزجه مع بعض شيء آخر . أو يأخذ بشيئين معاً من حيث هما مطلقان ، كل على حدة ،

لا نوافق ولا تجادل Dialektisierung بينهما ، ليلفّق منهما صيغة كاريكاتورية ، ضارباً عرض الحائط ، أو بشكل أدق ، غير مدرك لموجبات وأبعاد وقيم عدم التماسك الفكري والاجتماعي ، وللعواقب التلفيقية الهجينة المنبثقة عن ذلك .

وأخيراً ، بعيداً عن مسرح الأحداث ، تعلن « التحييدوية » عن نفسها : موقف البحث عن **الأمان** والتماسك الذاتي ، عبر رفض الالتزام الاجتماعي والايديولوجي باسم مقتضيات البحث العلمي الدقيق ، ورفض النظر الى موضوع البحث التاريخي والتراثي بصفته موضوعاً ذا أفق اجتماعي وايديولوجي ، أو إدانة هذا الأفق باعتباره منطلقاً من « مصطلح شعاري » . مع الاعتقاد بأن هذا الموقف ينطلق من واقع الحال « العلمي الاكاديمي » .

فتحويل البحث التاريخي والتراثي الى عملية « أكاديمية » أو « وثائقية » يعني ، أول ما يعنيه ، رفض المرحلة « الراهنة » و « التاريخ » و « التراث » بواحد من اعتباراتهم ، وهو كونهم مقولات اجتماعية ايديولوجية ، من طرف ، والتأكيد عليهم كمسائل تدخل ، بشكل رئيسي ، في نطاق أمانة ودقة تقنية ولفوية أو « فلسفية أكاديمية » ، من طرف آخر . ولكن ذلك اذ يتم ، فانما بعيداً عن النظر اليهم في موقعهم من العلاقات المجتمعية بجوانبها المتعددة والمتشابكة .

وبالطبع ، إن مصر فصائل الطبقة البورجوازية البائس المأزوم والعلاقات الاجتماعية المهيمنة ، عموماً وبآفاقها المسدودة ، في الوطن العربي ، يجد ، بسهولة وبضخالة ، متنفساً في الفكر المسمى على سبيل الايهام أو الخطأ **بالمحايد** ، هذا الفكر الذي سنواجهه مجسداً بشكل خاص بظواهرات الاكاديموية والوثائقية واللاادلجة . فتحويل التاريخ والتراث العربي الى كتب « صفراء » ، لا تربطها بتيار الحياة الاجتماعية الدافق روابط فعلية ، وكذلك - وهذا يتصل خصوصاً بـ « التحييدوية » في اشكالها الراهنة - التحشّب والتخوف من آفاق البحث العلمي المعاصر في التاريخ والتراث ، وخصوصاً في صيغته الماركسية . ذلك كله يشكل أحد المظاهر الايديولوجية لذلك المصير البورجوازي



الطبقي ولتلك العلاقات الاجتماعية . كما يمثل أحد مصادر « التحييدوية »  
في الوطن العربي .

ومما لا ريب فيه أن مثل هذا الوضع يشكل أرضاً خصيبة لفكر من نمط  
« الوضعية المحدثة » و « الوجودية » ، لفكر ينظر ويكرس الطموح البورجوازي  
المعاصر الى الانفلاق والتوحد ورفض البحث عن مفهوم « العلاقة » في الواقع  
العيني . ذلك لأن مثل هذا المفهوم الأخير اذا سير به حتى حدوده الجدلية  
التاريخية والتراثية الحازمة ، يشير الى ضرورة التوقف عند قضية « الثورة » ،  
وطرحها على بساط البحث .



## رابعاً -

**السلفية : دعوة الى « الإنصهار الكياني » في الفكر الغربي الكلاسيكي**

**أ - من يؤس الواقع الهجين الى يؤس الفكر الهجين ، او بين الشرق والغرب وبين « السفوح والقمم »**

كان للاجتياح الاستعماري ثم الامبريالي الغربي للعالم العربي منذ اواخر القرن الثامن عشر آثار عميقة شاملة مديدة . فقد أحدث شرخاً في تحركه الاقتصادي والاجتماعي الطبقي والثقافي والقومي . اما اهم مظاهر هذا الشرخ فهو كبح وتدمير قانونية التطور الداخلي واقحام فعل خارجي ، مهمته تغطية وتلبية احتياجات ومطامع الغازي الجديد في هذا العالم العربي . وقد مثل ذلك ، في حقيقة الامر ، احدي خصائص الامبريالية .

في هذا المنحى ، منحى اكساب الواقع العربي بنية هجينة اصلاحية قاصرة ، اخذ الغرب « الامبريالي » يفرض نفسه ثقافياً على مثقفي الثورة البورجوازية العربية المحبطة وعلى بقية الطبقات والفئات الاجتماعية . وقد انجز ذلك عبر صيغ متعددة . من ذلك انه طرح نفسه على انه قمة الحضارة البشرية ماضياً وحاضراً ، وعلى انه - بصفته قمة تلك الحضارة - مثل ظاهرة اوربية (عربية) خاصة .

وبطبيعة الحال ، فقد اخذ اولئك المثقفون ، في اطار الملابس الموضوعية والذاتية لتلك الوضعية ، يتجهون صوب « العالم الجديد » مبهورين ، متقطعي الانفاس . لم يروا منه - مع غياب الموقف النقدي التاريخي - سوى بنيته الخارجية ، بعيداً عن سياقها التاريخي وتكوينها الاجتماعي الاقتصادي الجذري . وبذلك ، كانت الطريق معبدة للنظر الى انسان ذلك العالم ، من حيث هو

ذو ذاتية فريدة مطلقة . وكان هذا ، بدوره ، إيداناً بالوقوع في العقدة الكبرى ، عقدة « المركزية الاوربية » ونظرية « العرق الآري والعرق السامي » ، محاطة بالقول الشعري الحاسم : الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولا يلتقيان .

في ظل الشعور بالنقص والدونية والانبهار – مضافا اليه الشعور بخيبة الامل تجاه الواقع الحاضر – تولدت في نطاق المثقفين العرب ، المتحدرين خصوصاً من البورجوازية الوسطى ، امكانات متعددة لاتخاذ موقف ثقافي من « الغرب » . من هذه الامكانات اثنتان اسمهما ، على صعيد القضية التراثية ، في صياغة صورة « الغرب » في الذهنية العربية ذات الافق البورجوازي الاقطاعي على نحو الخصوص .

الامكانية الاولى تمثلت بما سنبحث فيه في فصل لاحق تحت اسم « العصرية » . اما الامكانية الثانية فهي هذه التي نتصدى لها الآن تحت حد « السلفوية التغريبية » . وجدير بالقول ان هذه الأخيرة تتصل بـ « العصرية » اوثق اتصال . فكلتاها تنطلق ، أولاً ، من تهميش المرحلة العربية الوسيطة لصالح ابراز دور « الحضارة الغربية » عامة . وكلتاها تنطلق ، ثانياً ، من إدانة المرحلة العربية الحديثة والآخرى المعاصرة ، مرة أخرى لصالح تلك « الحضارة » . ثالثاً وأخيراً ، ترى تينك النزعتان ان حل الإشكالية «الحضارية» في العالم العربي يكمن في الانتماء الى « الغرب » من داخله .

وبذلك ، نتبين في تلك الظاهرتين خطأ كبيراً ينتظمهما على نحو يكاد يجعل منهما توأمين . ذلك الخط هو « المركزية الاوربية – الغربية » ، التي سنأتي عليها في حينه . نقول ذلك مع الإشارة الى نقطة كاشفة ، هي ان « السلفوية التغريبية » ربما اعتبرت أحد مظاهر هذه « المركزية » ، وان كان منشأها ليس في أوربا ، أو الغرب عموماً . ولكنهما تفترقان في نقطة غير ذات أهمية . تلك هي أن « العصرية » ترى ان الغرب ، الذي ينبغي تبنيه ومجاراته والانتماء اليه ، هو الغرب الحديث وامتداداته المعاصرة ، بما تنطوي عليه من طاقات

صناعية وتقنية ، ومناهج علمية عقلية في البحث العلمي ، وانفتاح في الحياة الاجتماعية ، وليبرالية في العلاقات السياسية .

أما « السلفوية التغريبية » فتري أن « الغرب » ، الذي يجسد المبتدأ والخبر في حل الإشكالية في لبنان والعالم العربي ، يتمثل بمرحلته « الكلاسيكية » . هاهنا نود البقاء ، بغية تقصي هذه الظاهرة في نطاق البحث في « السلفوية » .

والحقيقة ، أن الأكثر وضوحاً وافصاحاً على الصعيد النظري بين من يدعون إلى هذه السلفوية في مرحلتنا العربية الراهنة ، هو شارل مالك في كتابه « المقدمة » .

ففي هذه الأخيرة ، يطرح المؤلف مشروعاً موسعاً يقدم فيه تصوره حول الضرورات « الكيانية » لما يدعو به « الاندماج والانصهار الكيانيين » في التراث الغربي الكلاسيكي .

شارل مالك ينطلق من أن الإنسان ، بما هو إنسان ، « غريب في امتلاكه سراً وغرابة .. وسر أسرارته يكمن في ذلك التغرب إياه » (١) . ولكن هذه الغربة يمكن إنهاؤها بتحقيق توأمتها وتقيضها ، « الكنان » : « إن سرّك الدفين هو أنك تريد ، مثلي ، إنهاء تغربك والعودة إلى كنانك » (٢) . أما تجسيد هذا الكنان ، فيكون عبر الأذعان المطلق للقدرة الإلهية وتمثلها عميقاً : لقد بدأ أرميا « باعلان وثوقه من أن يبدأ قدرة تعلو كل شيء في الوجود .. ولذلك انتهى بالرجوع الرضيّ إلى من المبتهل إلى تلك اليد الفوقية » (٣) . وعلى ذلك ، ف « الواثقون من عناية الله وقدره .. لا ينقصهم أمل ولا يغرب عنهم رجاء » (٤) .

أن ذلك الموقف « الكناني » يتضح أكثر حين يتحدث مالك عما يسميه

---

(١) شارل مالك : المقدمة - القسم الأول ، المجلد الأول من « الآثار العربية الكاملة » ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ - ١٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ - ٢٩ .



« مراتب الوجود » فبعد أن يخلف وراءه مراتب الحسنة « القاتلة » ، يصبح عنده « لكل شيء غرابته بعدما اقتربت من كل شيء » (١) . واذن « أين النظرات والفلسفات ، والنظم ، والتحليقات ، والتعقيدات جميعاً من هذه الظهورات البسيطة المؤكدة المباشرة المعطاة » (٢) ، أين ذلك كله بعد أن « سقط القناع ، واصبحت في حفرة الوجود » (٣) ! وحينذاك لا يسعه إلا أن يهتف : « غريب جداً هذا الانفتاح الكياني الكامل الى الوجود ! غريب كيانه وغريب حدوثه ! فكأننا كنا نياماً واستيقظنا بغتة على كل شيء ! » (٤) .

هكذا يبين امامنا أحد الأوجه الأساسية في بناء شارل مالك « الكياني » : انه ايمانية وثوقية تنهض على تجربة ذاتوية لا عقلانية ، مناهضة لـ « النظريات والفلسفات » ، تلك التي تبحث عن الحقيقة وفيها بصورة عقلية منطقية منظمة .

تلك الصوفية يبلورها ويبرزها شارل مالك بالتعارض مع ما يدعو به مالك بوضع « السقامة والمساوية » . وهذا يتضح عبر السؤال التالي والاجابة عنه : « هل فهم التراث متوفر كيانياً في لبنان وفي العالم العربي والشرق على العموم ؟ .. هل الحقيقة هي ان غيرنا فقط يفهمنا على حقيقتنا ، بما في ذلك حقيقة اننا لا نفهم غيرنا ولا نفهم حتى انفسنا ؟ واذا كانت الحال هكذا ، السنا في وضع سقيم مأساوي ؟ » (٥) . وبذلك يقودنا مالك الى وجه أساسي آخر في بنائه « الكياني » : انه ادانة الوضع في « الشرق » عامة ، وفي الوطن العربي ، وضمنه لبنان ، على نحو خاص . بيد انه في اطار عملية الادانة تلك تمثل في ذهن مالك النماذج التي يرى ضرورة أن يتحدا حدودها . فيجدها متمثلة بـ « الغرب » . ولكن أي غرب هذا ؟ هل هو الراهن ؟ كلا . اذ ان هذا

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٣ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢٤ .

الآخر يحفل في ذاته مشكلة عميقة : « مشكلة انحراف الغرب ذاته اليوم عن أعمق القيم وأبقاها في التراث الواحد المتراكم غير المتقطع لأربعة آلاف سنة ، وتمرده عليها » (١) .

إن الغرب الذي يدعو إليه مالك هو ، من حيث الأساس ، الكلاسيكي ، وبالتحديد البيريكليسي : « فالحضارة الغربية اليوم ، ومنذ عهد بيريكليس بدون انقطاع ، هي في جوهرها بيريكليسية ، بمعنى أصيل » (٢) .

هاهنا نواجه الحلقة الأم في البناء « الكياني » لشارل مالك ، متمثلة بسلفية تفريبية ترفض أمرين اثنين :

الأول من هذين هو « التقدم الإنساني » واقعاً وفكراً .

أما الثاني منهما فيتجسد بـ « الحضارات غير الغربية » ، ومن ضمنها العربية .

وفي سبيل إيضاح الأمر الأول ، يشير مالك إلى أن ما كتبه أفلاطون ، يقدم « مادة تنير فكرك وخطاك في يومك هذا بعد أفلاطون بألفي وأربعمئة سنة أكثر من أية مادة تجدها في أحدث المفكرين وأشدّهم عصريّة ( مما يبرهن أن [ التقدم ] في هذه الشؤون الأخيرة ، شؤون الحقيقة والإنسان والأخلاق والسعادة والعقل والوجود والخلود ، أمر مشكوك فيه جداً ، بل أمر غير موجود ) » (٣) .

ومع أن مالك غير مستقر في رأيه حول « القمة » الأولى ، على حدّ تعبيره ، في « التراث الغربي » - إذ أنه يتحدث عن ذلك تارة باسم أفلاطون (٤) ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٢ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .

وتارة أخرى باسم أرسطو (١) ، وتارة ثالثة باسم أرسطو وهيكل معاً (٢) - ، فهو لا يغادر دائرة « الغرب » و « القمم » التي تمثله وتتوَجَّه .

وقبل أن نعالج صورة « الشرق والغرب » في ذهن شارل مالك ، نود أن نتوه بوجود اضطراب منطقي في تلك الصورة . ففي حين يعلن مالك موقفه الإيماني الوثوقي « الكناني » ، على النحو الذي قدمناه ، نراه يعلن ، من طرف آخر ، « أن العقل هو ميزة الإنسان الأصلية الأساسية ، حتى حين يقوض العقل ذاته » (٣) . ولكن هذا الكلام الأخير ما يفتأ أن يتراجع عنه مالك ، حين يميز بين العقل والحقيقة : « .. لأن العقل غير مرهق بعبء الوجود ، زال إمكان شكه في نفسه ، وذلك لأن الحقيقة ليست وقفاً عليه ، بل وقفاً على ذاتها . الحقيقة في ذاتها ، لا العقل ، هي المسؤولة عن نفسها ... أما وظيفة العقل فهي فقط أن ينشد ويرى .. لأنه غير مسؤول عن الحقيقة ، فيتنبس الصعداء مدركاً خلوه من أحمال الحقيقة » (٤) .

ذلك يشير إلى أن « العقل » و « العقلانية » لا يحملان ، لدى مالك ، دلالة عقلية وعقلانية ، بقدر ما يقودان إلى « حقيقة » كامنة وراء العقل والعقلانية . وهذا الحكم يؤدي بنا إلى نتيجة أولية في فهم كتاب « المقدمة » : إذا كان الموقف الحقيقي لشارل مالك يتحدد بـ « إيمانية وثوقية كنانية » ، فإن دفاعه عن التراث الغربي الكلاسيكي « ، أي عن « الكونية العقلانية الاغريقية » (٥) ، وإعلانه انتماءه إليه ، يكتسبان وظيفة أيديولوجية ، أكثر مما يمثلان بالنسبة إليه مسألة نظرية معرفية . أما هذه الوظيفة فهي تسويق وتكريس الخروج من التراث العربي وعليه .



- 
- (١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٣ .
  - (٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٧ .
  - (٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٦ .
  - (٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .
  - (٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣١٠ .

والآن ، ما هي معالم صورة « الشرق والغرب » في ذهن شارل مالك ؟ يكتب المؤلف ما يلي : « اما الملاحظة الثانية فهي ان الفصل السابق يتميز .. بتكرارية قد تظهر لأول وهلة مملة . لكنها مقصودة . هذه التكرارية تختص بتشديدي التام على ضرورة الدخول الصميمي والاندماج العضوي الحميمي بالتراث الاغريقي الروماني العلمي الغربي الحي المتراكم » (١) . ويتابع معللاً تلك الضرورة : « الموجودون كيانياً خارج هذا التراث هيئات لا يفهمون أنفسهم وبالطبع لا يفهمون غيرهم . ذلك لان معايير الحكم العالمية ومقولات الفهم الانسانية الاصلية تنقصهم . غيرهم يفهمهم تماماً ، اما هم فلا يفهمون غيرهم وحتى لا يفهمون أنفسهم .. لا نعرف حتى انفسنا إلاّ بالوجود كيانياً في داخل ذلك التراث » (٢) .

والحقيقة ، ان شارل مالك ، في موقفه « الحميمي » ذاك من التراث الاغريقي الروماني ، يفصح عن امرين . الاول يكمن في جهله النظري المعرفي لمسألة التأثير والتأثر الحضاريين . اما الامر الثاني فيتمثل في « ذيليته ودونيته الحضارية » . كيف ذلك ؟ فيما يتصل بالامر الاول ، يكتب هو نفسه معلناً : « اني اكره مجرد التأثير من الخارج ، والبقاء في الخارج » (٣) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

وبالمقابل ، لنقرأ ما كتبه ب . لويس ، أحد المراكزيين الاوربيين ، وتقارنه مع ما يطرحه هنا شارل مالك : « الغرب ، وحده ، هو الذي أعطى ، ولا يزال يعطي المشرق الاسلامي كل شيء : لا آلات استخراج النفط فحسب ، بل والافكار ، حتى ولو كانت معادية للغرب . ان الغرب هو الذي أعطى المشرق الاسلامي امكانية معرفة ذاته . ان العالم الاسلامي يكره الثقافة الغربية ، لكنه يبجلها ويقلدها ، لكنه لا يستطيع ابداع مثلها » . (B. Lewis : The Middle East and the West, Bloomington, 1964 P. 135) .

(٣) شارل مالك : نفس المصدر والمعطيات سابقة ، ص ٢٨٦ .



فهو ، في هذا القول ، يجهل أو يتجاهل أو يسفه قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . اذ ، بموجب ذلك ، يمارس « الخارج » تأثيراً في « الداخل » وفق قدرات ومقتضيات هذا الأخير وانطلاقاً من بنيته الداخلية ، سواء كان ذلك التأثير سلبياً أو ايجابياً . وحيث يتم هذا الفعل ، يكف ذلك التأثير الخارجي عن أن يكون « خارجياً » ، إلاّ على صعيد البحث والدرس . بصيغة أخرى نقول ، ان موقف شارل مالك من التراث المعني تحدده قدرات ومقتضيات الواقع اللبناني والعربي الراهن .

اما القول بأنه ، أي شارل مالك ، يكره التأثير من الخارج ، فانه يكتف خطأ ميكانيكياً بين مقولتين ، هما التأثير والتأثير ضمن العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج ، والاندماج الميكانيكي التعسفي في وضعية تمثل « الخارج » . وعلى ذلك ، فان دعوة مالك للاندماج بالتراث العربي ، تجسد موقفاً ميكانيكياً هجيناً ومحكوماً ببنية الواقع المحبط لبنانياً وعربياً وغريباً ( امبريالياً ) .

اما الأمر الثاني ( ذيلية ودونية موقف مالك من ذلك التراث ، ممثلاً في هذه الحال بأفلاطون ) ، فيبرز في دعوته التالية الى اللبناني والعربي عامة : « يجب أن تضع نفسك كيانياً [ في حذاءه ] in his shoes » (١) ، أي في الدعوة الى اسقاط الهوية التاريخية والوطنية والقومية ، وتبني الوضعية الاجتماعية القائمة في الغرب ( الرأسمالي الامبريالي ) .

هكذا تتم عملية شطب التاريخ والتراث العربي ، مرة واحدة ، باسم تلك « الدرّة التي ندر ان تضاهيها درة أخرى في التاريخ » (٢) . وفي هذه العملية نتبين وجهين لمسألة واحدة . الأول هو عدمية شارل مالك تجاه التراث العربي . والثاني هو سلفويته تجاه التراث الغربي . اما المسألة الواحدة فهي الاطاحة بذلك التراث العربي ، وبما يمكن أن ينطوي عليه من دلالات واقعية عربية راهنة وآفاق مستقبلية ناهضة ( ثورية ) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

واذ اكنا نحن اللبنانيين خاصة والعرب عامة « لا نفهم حتى أنفسنا » ،  
ومن ثم « لا نفهم غيرنا » ، و « لا نفهم اننا لا نفهم غيرنا » ، فان شارل مالك  
- وهو الذي يعيش في لبنان ويتكلم اللغة العربية - يواجه المشكلة التالية :  
« كيف تقنع اللبناني او العربي ان في التراث الذي يعرفان ويعيشان لا يوجد  
شيء اطلاقاً شبيه بأفلاطون وارسططاليس واوغسطينوس والاكويني وابن سينا  
وابن رشد ولايبنتر ونيتشه ، وغيرهم ، وان معرفة هؤلاء والعيش الحقيقي  
معهم هو خير وجود يمكن ان يطمح اليه ، ليس فقط لتثقيفهما شخصياً بل  
لتثقيف وتمدين المجتمع والشعب والأمة التي ينتميان اليها - هذا هو السؤال ،  
وهذه هي المشكلة المأساة » (١) .

ان الاجابة عن ذلك التساؤل لا يمكن ان تكون الا قائمة سلبية ، من حيث  
الاساس . شارل مالك ينبئنا الخبر اليقين : « اذا نظرت الى القمم المئة او  
المئتين الفاعلين ، الحاسمين للمصائر ، لوجدت انهم يقعون جميعاً في التراث  
الاغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الاسلامي - العربي - الاوربي -  
الفربي . اقول ( الاسلامي - العربي ) كذلك ( العربي بمعنى انهم كتبوا باللغة  
العربية ) ، لان الفارابي وابن سينا وابن رشد ، بسبب تلقحهم بالتراث  
الاغريقي الاب ، هم بكل تأكيد بين القمم المئة او المئتين ، مع انهم قدروا وتقنوا  
وهضموا في التراث الفربي اكثر من التراث الاسلامي - العربي ، ومع ان مبلء  
التراث الفربي لا يحتويه التراث الاسلامي - العربي » .

ويتابع مالك ، مضيقاً شقة النظر ومحددأ ايها اكثر : « اما اذا نظرت  
الى الدرئ العشرين الاول ، او الثلاثين ، فكل هؤلاء تجدهم فقط في التراث  
الاغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الاوربي - الفربي المتراكم » (٢)  
ولذلك ، فمن العبث المطلق ان نحاول اخراج « اللبناني والعربي » مما  
هما فيه ، لان تكوينهما الأصلي يتعارض مع تكوين القمم التي يحتويها التراث

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٢ .

الاغريقي - الروماني - العبراني الخ . . . اذ ان « المأساة الكيانية ( هي ) أننا لا ندري أننا في السفوح ، لأن السفوح لا ترى حقيقتها إلا من القمم » (١) .

وعلى هذا ، فنحن مدعوون الى حسم الموقف : إما أن نكون ، وإذ ذاك لا محيص من أن نندمج كيانياً بذلك التراث ، تراث القمم . واما أن لا نكون ، وحالئذ علينا أن نرضى بتراثنا ، فنموت موتاً على سفوح الهاوية وفي مقرها . ولكن اذا اتيح لنا أن نحسم الموقف بأن نكون ، فمن يحقق لنا تلك النقلة من السفح الى القمة ؟ شارل مالك يجيبنا عن ذلك بصيغة نخبوية جريئة وحاسمة : « في نهاية النهايات لا يوجد بديل عن الوجود بالذات . هذا مصير ومأساة وسر في آن . وهذا ما تعنيه كلمتا ( المختارون ) و ( المصطفون ) » (٢) . وبمزيد من التدقيق ، نعلم من هم هؤلاء : لكي نعيش كالقمم ، « يجب أن نكون نحن جديين مثلهم . ولا أعني بـ ( نحن ) هنا أن نكون جميعاً جديين ، بل ان يوجد بعض منا جديين ، أو على الأقل أن يوجد واحد منا جدياً ، بشكل وبقدر يليقان بالقمم الجديين » (٣) . واذا تساءلنا نحن ، من موقع شارل مالك نفسه ، من هو يا ترى ذلك « الواحد الجدي » ، الذي يرقى الى محاوراة القمم من التراث الاغريقي - الروماني - العبراني . . الخ ، اي التراث العالمي الذي لا تمثل فيه التراثات الآسيوية والافريقية ، ومن ضمنها التراث العربي (٤) ، أي دور مرموق ، اقول اذا تساءلنا عن ذلك ، فان الاصبع سوف تشير الى مالك نفسه ، أو اليه وإلى من يوازيه في علوه من المختارين المصطفين والناحين نحوه **ايدولوجياً** .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٨ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٣ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٢ .

## ب - جماع القول : المأساة الهزلية

ان شارل مالك يمثل ، فيما اتينا عليه ، امتداداً لحركة « المركزويين الاوربيين - الغربيين » . ولكنه امتداد « همجي » مترع بالهوس والحققد ، ومهياً ، من ثم ، لان يستخدم كل الادوات المتوافرة في سبيل سحق الذاكرة التاريخية والتراثية للشعوب غير الغربية ، ولا اقول فقط في سبيل التشكيك فيها . وهذا هو المدخل الايديولوجي لتدمير حركات التحرر الاجتماعي والوطني والقومي في نطاق تلك الشعوب ، والشعب العربي - وهو المقصود هنا - على نحو خاص .

ومن خصائص ذلك « الامتداد » انه يضيف الى التراث الغربي التراث العبراني . وقد اطاح ، بذلك ، بالبعد الواحد « الغربي » للمفاهيم والمقولات العرقية المتحدرة من اولئك المركزويين ، متسقاً على هذا النحو مع الاحتياجات والمقتضيات المستجدة على صعيد الهجوم الشامل الذي تشنه الامبريالية العالمية يداً بيد مع الصهيونية ضد حركة التحرر الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي .

ان « سلفوية » شارل مالك التغريبية تمثل ، ضمن هذا السياق ، احد اوجه ذلك الهجوم .

لقد عمل ، في حينه ، ارنست رينان ، الفيلسوف الفرنسي من النصف الثاني للقرن التاسع عشر ، على تسويق نظريته المركزوية الاوربية الى الفلسفة العربية الوسيطة عبر استخدامه الابحاث اللغوية في اللغات و « العروق » القديمة . ووصل الى انه لا يوجد مثل هذه الفلسفة ، وانما يوجد فلسفة اغريقية كتبت وحفظت بلغة عربية .



وهنا أيضاً ، يفعل شارل مالك ما فعله رينان ، بعد أن يضع نفسه « كيانياً ( في حذائه ) in his Shoes » ، على حد قوله .

فهو ، كما رأينا فيما سبق ، حين يبحث عن القمم ، يجد انهم « يقعون جميعاً في التراث الاغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الاسلامي العربي - الاوروبي - الغربي » . وهو اذ يحيط بذلك ، لا يغيب عن ذهنه أن يضيف الاضافة التالية **الجوهرية والمحددة لكل تفكيره** : « اقول ( الاسلامي - العربي ) كذلك ( العربي بمعنى انهم كتبوا باللغة العربية ) ، لأن الفارابي وابن سينا وابن رشد ، بسبب تلقحهم بالتراث الاغريقي الاب ، هم بكل تأكيد بين القمم المئة أو المئتين » .

واذن ، فذكر اولئك الفلاسفة يجد مسوغه في انهم تلقحوا بالتراث « الاب » . ولكنهم اذ فعلوا ذلك ، فقدوا انتماءهم لحضارتهم العربية ، واصبحوا جزءاً من ذلك التراث الاب : « كيف تقنع اللبناني أو العربي ان في التراث الذي يعرفان ويعيشان لا يوجد شيء اطلاقاً شبيهه بأفلاطون وارسططاليس واوغسطينوس والاكويني وابن سينا وابن رشد .. » .

وبذلك ، يجرّد التراث العربي من حلقاته المضيئة ، ليحول الى ركام ذي حدود ثلاثة ، « مرض وزيف وخيال » (١) . واذا بقيت لغة عربية ، فأحرى بنا أن نقذف بها الى النار ، أو أن نعيد جذورها الى مصادر اغريقية تجتثها دفعة واحدة ، في صيغتها كما وردت في التاريخ والتراث العربيين (٢) . وحيث يتم لنا ذلك ، فاننا نكون قد هيانا انفسنا للخطوة المتممة التالية ، وهي أن « نتمثل العالم الفكري والروحي الذي عاش القمم فيه ، ونتمكن من مناقشتهم ومساجلتهم في لغتهم هم ، وليس في لغتنا نحن .. ذلك ان الشرط الكياني

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦٥ .

(٢) « فبعضهم لا يستبعد أن تكون هذه الكلمة مأخوذة من Logos . في تلك الحال ، أن تكون كلمة ( لغة ) في اللغة العربية هي ذاتها غير عربية الاصل واللغة - ان هذا الامر قريب » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥٢ ) .

للاارتفاع من مستوانا الى مستواهم هو اتقان لغتهم هم . هذا الاتقان جزء لا ينفصل من عملية الانصهار في التراث « (١) الاغريقي - الروماني - العبراني الخ . . ، كما جاء معنا من قبل .

على ذلك النحو ، يكون شارل مالك قد قدم تصوره « الحضاري التراثي » في الاتجاهات التالية : سلفية تغريبية تتشابه مع « المركزية الغربية » من الخارج و « عصرية عدمية » من الداخل . وهي ، في هذا وذاك ، تنكس الى « نخوية » اوليفارشية ( تقوم على قلة من المختارين ) اولاً ، والى « ذاتوية » ايمانية لا عقلانية ثانياً .

ذلك التصور « الحضاري التراثي » يمثل موقفاً هجيناً مناوئاً للعلمية والعقلانية والانسية ، ولتقاليد الحركة الاستشراقية في مرحلتها الإنسية المستنيرة . كما هو ، على الصعيد الاجتماعي ، مناوئ لحركة التحرر الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي . ولكنه ، بما هو كذلك ، مشروع اجتماعياً مشروعياً هذا الواقع العربي . واذا كان التصور المعني قائماً وفاعلاً في دائرة الفكر العربي المعاصر ، فانما هو كذلك من موقع المناهضة للواقع العربي الراهن بوجهه الأكثر كثافة وحسماً ، بل - على العكس من ذلك - بفضل هذا الواقع ، واقع التفسخ والانحطاط والهزيمة والاحتضار ، واقع المأساة الهزلية .

يبقى ان نقول ان رداً علمياً موضوعياً على التصور « الحضاري التراثي » لشارل مالك ، لا يمكن ان يكون - في اساس الأمر - دعوة الى انكماش تراثي قوموي باسم « الأصالة المهددة » . ان مثل هذا الرد لا يمثل ، من طرفه ، أكثر من رد فعل هجين مبتداه ومنتهاه الفكر السلفوي اللاتاريخي اللاتراثي . ولذلك ، فالوقوع في مثل تلك الدعوة هو نفسه احد اوجه السلفية نفسها .

ولسنا الآن في صدد تقديم اجابة عن ذلك الأمر ، بقدر ما نحن عازمون في هذه الفصول ، المتصلة بـ « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » ، على فض مغاليق

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٥ .

هذا الفكر على نحو متسق مفهوما . وذلك عبر موقف نقدي ذي سمة جدلية تاريخية تراثية - كما سنوضح ذلك فيما بعد - .

وإذا ما انتبهنا من هذه الخطوة المبدئية والخطيرة ، فإننا سنعمل - بحدود الآلة العلمية الممكنة التي بحوزتنا - على تقديم بديل عن مجموع مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي المبالغ في هذا الكتاب ، وذلك تحت حد « الجدلية التاريخية التراثية » .



## خامساً -

### السلفوية في محصلتها الإجمالية العامة

هكذا وبعد هذه الجولة المترعة بالمناهاة ، والآفاق المحبطة ، والمفارقات ، و « المفاجآت » ، تبدو « السلفوية » ظاهرةً سوسيولوجية - أيديولوجية تقوم ، بصيغها المتعددة التي أتينا عليها ، على النظر الى التاريخ والتراث من موقع لاتاريخي لاتراثي ، أي من موقع ينطوي على المصادرتين التاليتين :

١ - تطويع الحدث التاريخي والحدث التراثي ، ومن قبلهما الحدث الاجتماعي ، تطويعاً قسرياً ، منطلقاً من وهم التفرد المطلق التاريخي والتراثي ، الزماني والمكاني . وهذا التفرد ، من حيث هو كذلك ، يقود ، ضمناً وعلانية ، الى مصب التقديس والإيمانية في إطار ذي حدين ، حد ماضوي وآخر اطلاقى دوغمائي . وحيث يكون الأمر كذلك ، يكف ذلك الحدث بصيغه الثلاث ، التاريخية والتراثية والاجتماعية ، عن أن يكون نتاجاً وبنياً انسانياً عادياً ، لينجمل منه مثلاً أفلاطونيا خالداً لا يتجاوز ولا يستنفد في « أصالته » وقدرته الذاتية . وهذه الأخيرة تبرز هنا بوصفها « قدرة » على استيعاب السابق والراهن واللاحق ، وعلى الوقوف فوق هذه الأبعاد الوجودية ، من حيث هي أسنقة عينية مشخصة . وبذلك ، يغدو هذا « المثال » أكثر من كونه سابقاً : انه هذا السابق ذو الحضور الدائم ، المطلق ، أي غير المشروط .

٢ - وبعد أن تكون « السلفوية » قد انجزت تلك الخطوة المبدئية ، يصبح منطقياً أن ترى في نفسها هي ذاتها أمراً خارج وفوق مقتضيات البحث التاريخي والتراثي . ومن ثم ، يصبح منطقياً أن تكتسب شخصية الطريقة الحققة الكلية لاحتواء ، ولا أقول لبحث ، التاريخ والتراث العربي ، ( والتاريخ والتراث



الغربي في حالة الصيغة الرابعة ) . وهي اذ تفعل ذلك ، تثبت اصابة عينيها بعمى الألوان الايديولوجية . لأنها لا تدرك انها وإن هيمنت ، الى حد كبير ، على البنية الداخلية للفكر العربي في مراحل متعددة من تاريخه ، فإنها لن تبقى كذلك في الامدء المستقبلية الناهضة ( الثورية ) ، القريبة او البعيدة .

وقد يكون من ضرورات البحث الاشارة الى ان العلاقة بين « المشروعية التاريخية والتراثية » للسلفية ، بصيغها التي تعرضنا لها من طرف ، وبين العملية المعرفية النظرية من طرف آخر ، هي علاقة غير ضمنية ، أي غير مباشرة . فقد مارست تلك الصيغ ، وما تزال تمارس ، في العالم العربي وظيفة ذرائعية ( نفعية ) ذات اتجاهات اجتماعية طبقية او قومية او دينية متصلة بهذه الطبقة او بتلك وبهذه ( الملة ) او بتلك . وهي اذ انطلقت من تقديس واطلاق الماضي ، فإنه لم يكن في وسعها الادعاء بحق حيازة المعرفة التاريخية والتراثية .

بيد انه في سياق ذلك ، كانت هذه الصيغة او تلك من « السلفية » تثير جملة من المسائل ، التي تقود الى عنصر او اكثر من عناصر حقيقة الموضوع المطروح للبحث ( كما حدث ، مثلاً ، في نطاق الصيغة المناهضة للشعبوية ، حيث وصلت الى رفض قسم من الشعر الذي اعلن عنه باحثو او جامعو شعر شعوبيون رفضاً منطلقاً من كونه - أي الشعر - موضوعاً ) . ولكن الامر لم يقتصر على ذلك . فتلك الصيغ كانت في إثاراتها الهجومية او الدفاعية تمارس ، بصورة غير مباشرة ، دوراً في التحريض على البحث عن عناصر الحقيقة المنشودة . وهذا يصح خصوصاً بالنسبة الى الصيغة القومية ، التي اتاحت ، في ظروف معقدة غاية التعقيد ، التفكير حول المسألة القومية وارتباطها بالمسألة الاجتماعية في الوطن العربي .

لكن ينبغي القول ، انه في غالب الاحيان كانت تلك الإثارات والتحريضات تستخلص منها النتائج الحازمة على صعيد الحقيقة التاريخية والتراثية من قبل اطراف اخرى تتبلور اجتماعياً واقتصادياً وايدولوجياً . هذا الموقف يبرز ، خصوصاً ، في نطاق الخصومات الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية

التي نشأت بين دعاة « اشتراكية الاسلام » من السلفويين الدينيين من طرف ، وبين خصومهم المنكرين عليهم اطلاق هذه « الاشتراكية » من طرف آخر . فهاهنا، يمكن للأطراف الأخرى التي تمثل الأفق التاريخي والتراثي التقدمي والحائزة على كثير أو قليل من الوعي التاريخي والتراثي ، أن تحصد الثمار ، مستخلصة ، على هذا الطريق ، عناصر جديدة من الحقيقة التاريخية التراثية .

وليس من صعوبة في ادراك ان هذا الذي قيل حول طبيعة العلاقة بين صيغ « السلفوية » والعملية المعرفية النظرية ، يمكن سحبه على النزعات الأخرى ، تلك التي سنتعرض لها على التوالي بأشكال تختلف باختلاف هذه النزعات عن بعضها بعضاً .

أخيراً يبقى ان نشير الى أن المصادرتين ، اللتين تمثلان بالنسبة الى « السلفوية » ما يمثله الأساس بالنسبة الى البناء المعماري ، سوف نواجههما ثانية عبر تصدينا للنزعات اللاتاريخية اللاتراثية التي اعلنا عنها ، وفي ضوء مشكلات واهتمامات وآفاق أخرى .



# الفصل الثالث

## العصرية

### ١

#### بين « قديم » و « جديد »

لقد احتلت الرؤية التقويمية التراثية ، التي نسميها اصطلاحياً بـ « العصرية » ، موقعاً رئيسياً ضمن دائرة المسائل التي أثرت ، وتثار ، على صعيد قضية « التراث » عموماً و « التراث العربي » على وجه الخصوص . والجدير بالذكر أن هذا الاتجاه برز ونوقش ، مضمناً على سبيل الافصاح الواعي أو الإضرار العفوي ، في ميلين اثنين ، هما « العدمية التراثية » و « التجديد » .

ونحن ، هنا ، سوف نعني ونقصد الميل الأول « العدمية » ، حينما يكون الحديث متعلقاً بنزعة « العصرية » في افقها العدمي (١) . ولكن يبقى صحيحاً ان تلك التعبيرات الثلاثة ( العصرية ، والعدمية التراثية ، والتجديدية ) تنطوي ، في مسار منشأها التاريخي وفي دلالتها التراثية ، على مواقف مشتركة ، الى جانب مواقف أخرى متميزة ، من التراث منهجاً وتطبيقاً .

راينا ، فيما سبق ، ان قضية الأخذ بموقف من التراث كانت تفرض نفسها ، بشكل أو بآخر ، على المثقفين والمفكرين والباحثين على امتداد مراحل التاريخ العربي الاسلامي ، تلك التي نعمل منها ، اضافة الى ما سبقها من مراحل

---

(١) من الضروري أن نشير ، في هذا الاطار ، الى أن استخدام مصطلح « العدمية » ينطلق من مراحل نشوئه الاولى في العصر الحديث ، اليورجوازي الهجين ، للوطن العربي . اما في مكان آخر لاحق من هذا الكتاب ( القسم الثالث منه ) ، فائنا سنتحدث عن « العدمية » في سياق آخر لها ، ينطلق من نشوئها الراهن ضمن صيغة محددة ، عملت على بلورتها جماعة تعتقد ( تزعم ) أن الأخذ بها مشروع وضروري من المواقع المنهجية للجدلية المادية التاريخية .



عربية ، موضوع بحثنا في « مشروع الرؤية الجديدة » . فلقد طرحها بعض اسلافنا في اطار مشكلة ، « القديم والجديد » . وكان ابن رشد في طبيعة من تناولها في نطاق العلاقة بين « نحن والماضي » ، و « نحن والحاضر » ، و « نحن والمستقبل » ، و أخيراً « نحن والغير » .

ولكن المسألة تكتسب ، في المرحلة العربية الحديثة والراهنة ، طابعاً أكثر حدة وقلقاً وطموحاً للوصول الى عقدة الحل . مع التذكير بأن الوطن العربي ، بمعظم اقطاره ، أرغم ، في تينك المرحلتين ، على ان يشكل ، موضوعياً وذاتياً وبصورة تقتضي مزيداً من التقصي الاقتصادي والسياسي خصوصاً ، جانباً تابعاً و متمماً من جوانب التطور الرأسمالي الامبريالي العالمي .

أما سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، فكانت الاطار الذي دارت فيه سلسلة من المعارك المفعمّة بالطرافة والقسوة والاتهامات الشخصية ومحاولات الاستعداد السلطوي في حالات كثيرة ، عبأها ونفخ فيها وقادها أنصار « القديم » ضد أنصار « الجديد » في الأدب والفن والفكر ، وعلى صعيد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . من هذه المعارك كانت تلك التي نشبت بين مصطفى صادق الرافعي ومحمد لطفي جمعة ومحمد الخضري من جهة ، وبين طه حسين من جهة أخرى ، بين عباس محمود العقاد من جهة ، وسلامه موسى من جهة أخرى الخ ...

وما يستأهل الذكر هنا أن المعركة بين « القديم » و « الجديد » في الوطن العربي الحديث تتحول الى اسطورة مستعصية على الفهم ، إذا طرحت خارج الاطار الاجتماعي والتاريخي التراثي ، الذي كنا من قبل قد فصلنا فيه بعض التفصيل .

كذلك تتضح لنا ، عبر ذلك ، ابعاد العلاقة السلبية بين صيغة « القديم والجديد » من طرف ، وصيغة « السلفوية » و « العصرية » في منحائها التراثي العدمي من طرف آخر . وذلك بمعنى انها تقوم على الاقرار بوجود نقاط

اختلاف بين « القديم » و « السلفية » وبين « الجديد » و « العصرية » في منحها ذلك .

فلقد اعتقد ردها من الزمن ، أن « القديم » مفهوم مطابق لمفهوم « السلفية » . وجرى ، على هذا الأساس ، خلط وغموض في المفاهيم . أما نحن ، فإننا نميز حالياً بكثير من الدقة بين ذينك المفهومين . ف « القديم » ، بمعناه وسياقه التاريخي والتراثي ، ظاهرة موضوعية وذاتية مرتبطة بال لحظة التاريخية الماضية . وهو ، بهذا ، مفهوم ذهني محايد ، ويفتي تلك الظاهرة . بينما تمثل « السلفية » ، بصورة عفوية أو واعية ، طريقة في النظر الى التاريخ والتراث ، تنطوي على موقف تقويمي منطلق من تمجيد واطلاق القديم ( الماضي ) ، ومن ثم جعله ، في التحليل الأخير ، محور وبوصلة « الحديث » و « الراهن » و « المستقبل » . وهذا ، بدوره ، يقود ذلك الى « الماضوية » .

وتلك النزعة وإن كانت غير متماسكة نظرياً علمياً وتطبيقياً ( في ما تقتضيه من دلالات اجتماعية انسانية ملموسة ) ، فإنها تظل تشكل طريقة ( أو لنقل : توجهاً ) في النظر الى التراث والتاريخ . وكذلك الامر بالنسبة الى مفهومي « الجديد » و « العصرية » بمثابتهما نزعة عدمية . فالأول منهما يمثل ظاهرة موضوعية وذاتية مرتبطة ، على نحو أو آخر ب « الراهن » أو بال لحظة المعاصرة المتكونة مجدداً . وهو ، من ثم ، مفهوم ذهني محايد تكمن دلالاته في تغطية هذه الظاهرة . أما تلك النزعة فإنها تجسد رؤية الى التراث والتاريخ ، تنطوي ضمناً على مظهر منهجي ما ، يستخدمها أصحابها لتمجيد واطلاق « الجديد » ، وبالتالي لمعارضته ب « القديم » معارضة مبدئية . كما يستخدمونها لتمجيد واطلاق « الحاضر » ، وبالتالي لمعارضته ب « الماضي » معارضة مبدئية توصل الى « الحاضرية » .

بيد أنه من الضروري ، كذلك ، الإشارة الى أن « الجديد » ، بمعناه وسياقه التراثي ، ليس مرتبطاً دائماً بآطار « اللحظة المعاصرة » ، المتكونة مجدداً ، وأن « القديم » أيضاً ، بالمعنى والسياق المشار اليهما ، ليس مرتبطاً

دائماً باطار « اللحظة الماضية » التاريخية . وقد كوّن القصور عن فهم هذه المسألة واحداً من العوامل الذاتية الأساسية لنشوء « العصرية » العدمية (١) . لماذا ؟ لأن التطور البشري لا يسلك ، بالأصل ، مساراً مستقيماً وذا بعد واحد لا يلوي على شيء ، وإنما له خصوصية متميزة . وهذه الأخيرة تتجسد بتعرجات ذلك التطور وتلوناته ومنعطقاته وتعدد احتمالاته التاريخية والتراثية . وهذه التلونات والمنعطقات والاحتمالات تخضع هي نفسها لحتمية جدلية ، تأخذ بعين الاعتبار العميق الفعل الانساني الذاتي القاصد والواعي ، الى هذا الحد أو ذاك .

ولا سبيل الى تجاهل ملاحظة انه في سبيل الاحاطة بواقع وآفاق المسألة المطروحة ، بما في ذلك تحديد مصطلح « التطور البشري » عموماً ، لا بد من التعرض لقانون « التجاوز الجدلي » ، الذي بحث فيه هيجل ، وعمقه وأخصبه في منحى مادي ماركس . فعلى ضوءه ، يمكن التوصل الى اكتشاف العلاقة العميقة بين مفهوم « الجديد » والمفهوم السوسيولوجي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، الذي يمثل نموذجاً اجتماعياً ، كالنموذج المشاعي أو الاقطاعي . وكذلك الامر فيما يتصل بمفهوم « القديم » وعلاقته بـ « الجديد » .

اضافة الى ذلك تتكشف تلك المفاهيم عن علاقتها ، بصيغة أو بأخرى ، بقضايا « الخصوصية » و « الأصالة » و « العصرية » ، تلك العلاقة التي سنبحث فيها كذلك في مواضع أخرى من هذا الكتاب . ولكننا حيث نمسك بأهدابها ، يتسنى لنا أن نتصور الضحالة البالغة التي تجسدها المصادرة الشهيرة : « التاريخ يعيد نفسه » . ولايضاحها نورد ، على سبيل المثال ، ما طرحته سهر القلماوي في مقالة لها حول « النزاع بين القدماء والمحدثين »

---

(١) في نطاق هذه المسألة ، وعلى ضوء ذلك المطلب بعدم النظر الى القديم على انه مندغم بـ « اللحظة الماضية » التاريخية والى الجديد على انه مندغم بـ « اللحظة المعاصرة » ، يكتب عز الدين اسماعيل بحق : « القديم في مجموعه وأن انطوى على كثير من عناصر التخلف فليس كله متخلفاً . وكذلك الامر بالنسبة لمجموع الجديد ، فليس كل الجديد تقدماً بالضرورة . » ( من مقال للكاتب في مجلة : الثقافة الجديدة - عدن ، يونيو ١٩٧٤ ، ص ٥٢ ) .

عام ١٩٤٦ ، اي في فترة زمنية كانت تفيض بالحوارات والخصومات الفكرية والادبية والسياسية بين دعاة « القديم » ودعاة « الجديد » .

فقد كتبت القلماوي ما يلي : « إن قيل أن تاريخ الأحداث يعيد نفسه فوجدنا ما يصدق هذا القول من الأحداث المعاصرة ، فتاريخ الادب يعيد نفسه إعادة أدق وأصدق . والأدلة على هذه الاعادة لا تحتاج الى بحث او اشارة ، وانما يكفي أن نطلع عليها . فهذا النزاع بين القدماء والمحدثين منذ وجد في تاريخ الآداب يكاد يعيد نفسه في التفاصيل الدقيقة في كل أدب وفي كل زمان ، وحجج المحدثين واتهاماتهم كحجج القدماء واتهاماتهم هي لا تكاد تتغير بتغير الأزمان والامم والآداب » (١) .

من هذا النص يظهر ، بوضوح رفض ساذج للاعتراف بـ « جديد » حائز على شخصية ذاتية متميزة ضمن السياق العام . هذا يتم بصيغة تحويل ذلك « الجديد » الى موقف اجترار لـ « القديم » ، وتجريده ، على هذا الطريق ، من شخصيته ، من حيث هي ، في أحد حدودها ، نوعية جديدة . ومن دواعي تعميق صورة المسألة المتناولة هنا ، ان نشر الى ان أمين الخولي توصل ، عبر نقده لأحمد أمين ، الى نقطة بارزة تنطوي ، ضمناً ، على فهم أولي وعام لقانون التجاوز الجدلي . فقد جاء في مقالة له بعنوان « أدبنا الآن يمثلنا وما الأدب إلا صورة الحياة » (٢) ، ما يلي : فنحن من الفرعونية والعربية « بين

---

(١) مجلة « الكاتب المصري » ، عدد ٤ القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٨٩ .

ان سهر القلماوي ، في اطروحتها تلك حول التاريخ بوصفه نقلة ، ولا أقول حركة ، من زمن الى آخر ، ليست وحيدة فريدة . فعلى مجمل الأصعدة الفكرية تلتقي هذه الأطروحة ، وبصورة خاصة على صعيد التاريخ ، ممثلة من قبل جموع من المثقفين والكتاب والمؤرخين العرب . ويكفي هنا أن نشر الى واحد معاصر من هؤلاء ، هو أحمد سوسة . ففي كتابه الجدير بالاهتمام « العرب واليهود في التاريخ » ، يأخذ بتلك الأطروحة ، وان لم تكن قد ظهرت مباشرة وتطبيقاً في هذا الكتاب . ( انظر ص ١٨٧ من هذا الأخير ، ج ١ ، دمشق ١٩٧٥ ) .

(٢) مجلة الهلال ، ج ٤ م ٤٥ عام ١٩٢٧ ، ص ٢٧٧ .



أصلين كريمين كالمراء قد كرم أبواه وعز أصلاه ، على أنه يعد خلقاً غيرهما  
جديداً ، خلق لزمان غير زمانهما ، وعاش بكيان هو كيانهما ولكنه غيره » .

وليس من شك أن الموقف الأول الرفض لـ « الجديد » ، من حيث هو  
كذلك ، يلتقي بـ « السلفية » في النقطة الأساسية ، وهي رفض الجديد ،  
كيفما كان هذا الرفض ، دافعاً بنا دفعاً باتجاه الفلسفة الميتافيزيقية . فهذه  
الأخيرة تنكر موضوع « التطور النوعي » ، وتأخذ بالتحول الكمي وبثبات  
« الجوهر » منطلقاً مبدئياً لها .

ان « العصرية » ، التي نشأت في الوطن العربي ضمن ظروف اجتماعية  
طبقية وقومية وثقافية على غاية الإشكالية والتعقيد ، ترفض تلك الفلسفة  
الميتافيزيقية ، لتقع بدورها في قصور ايديولوجي وعلمي معرفي آخر ، يقود ، في  
حقيقة الأمر ، الى تخوم هذه الفلسفة ، وإن بوجهه ويبعد آخرين . ذلك القصور  
يتمثل بتضخيم وإطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » . وهذا  
ما جعلها تنجر الى مواقع رؤية جموحة عداء تجاه التراث والتاريخ العربي .

ان الأساس النظري الفلسفي لهذه النزعة يكمن في عجزها عن استيعاب  
العلاقة الجدلية التاريخية التراثية بين الجديد والقديم ، تلك التي يمثل  
استقصاؤها ، في إطار اكتشاف التمايز بين « التاريخ » و « التراث » ، أحد  
معالم النظرية التراثية المقدمة هنا . وتلك النزعة تنظر الى هذين الآخرين  
نظرة صورية ، مجردة ، نظرة مطلقة ، بوعي أو دون وعي ، من مواقع المنطق  
الصوري الهوتي ، الذي يقصر عن اكتشاف الجسور التي توحد بين الجديد  
والقديم ، ولا يحيط ، من ثم ، بالظاهرة في نموها التاريخي الذاتي وفي أفقها  
التراثي . بصيغة أخرى يمكن القول ، ان الأخذ بفكرة « تكرارية التاريخ » يجرد  
هذا الأخير من تاريخيته ، أي من ذاته من حيث هو كذلك . كما يقطع صلته  
بـ « الحاضر » عبر تواصله التراثي الجدلي .

ومن هنا ، كانت تلك النزعة تمثل استمراراً ميكانيكياً ، متميزاً في الشكل  
دون المضمون ، للفلسفة الميتافيزيقية المشار إليها فوق : « القديم » هو الظاهرة

المرتبطة باللحظة الزمنية الماضية المنحصرة ، و « الجديد » هو الظاهرة المرتبطة باللحظة الزمنية الجديدة أو الراهنة . وبتعبير آخر محتمل نقول ، انها رؤية احادية الجانب ، ضيقة الأفق ، بعيدة عن واقع الحال . وحيث يكون الامر كذلك ، تتضح ابعاد « الزمن » في المنظومة الايديولوجية لـ « العصرية » . فهو ، ذلك المفهوم ، ميتافيزيقي مثالي . إذ ان الزمن ، هنا ، لا يمثل وجوداً موضوعياً تاريخياً وتراثياً ، وانما طفرة فظة لا تظهر إلا مرة واحدة ، ولا تمثل ، من ثم ، الا نسيج ذاتها نفسه (١) .

ذلك يقودنا الى ما يقابل الماضوية في « السلفية » ويعارضها معارضة طارئة ، وهو الحاضرانية . وكون هذه المعارضة طارئة ، ينحدر من أن هاتين الظاهرتين تصبان في مصب وسياق واحد ، هو ميتافيزيقية التوجه ومثاليته . بيد اننا نجد أنفسنا هنا مدعوين للاشارة ، من طرف آخر ، الى اننا حينما نطرح « العصرية » العدمية ، في سياقها التاريخي والتراثي ، ومن ثم في دلالتها الايديولوجية ، فانها ، حينئذٍ ، تبرز ظاهرة ايديولوجية تراثية مشروعة . هذا بالرغم من انها ، كما رأينا ، لا تحوز على قاعدة نظرية معرفية ، مثلها في ذلك مثل « السلفية » . والتعارض الناشئ هنا بين الايديولوجيا والموقف النظري المعرفي ( العلم ) ليس أمراً مصطنعاً تعسفياً . إنه يقوم ، في حقيقة الامر ، على المعطيات الاجتماعية الطباقية التي حملتها الطبقة البورجوازية العربية في احشائها ضمن ظروف وشروط « التواطؤ التاريخي » ، الذي عقد بين الاقطاع العثماني والعربي من جهة والقوى الامبريالية الغازية من جهة اخرى .

---

(١) هذا المفهوم اللاتاريخي اللاتراثي الفج عن التاريخ سبق أن فنده ودحضه قبل ستة قرون المؤرخ وعالم الاجتماع ابن خلدون . قال في « مقدمته » المبقرية - وقد سبق أن اوردنا هذا المقال في موضع آخر سابق - : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن بدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام .. وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلافهم على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » . ( نفس المعطيات المقدمة سابقاً ) .

إن ذلك التعارض بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي ( العلم ) ، هو الذي طبع بميسمه العميق والفظ التركيب الأساسي لـ « البنية الفوقية » للمجتمع العربي منذ نشوء الطبقة البورجوازية الحديثة فيه . ولا شك أن مثل هذا التعارض كان ، بصورة عامة ، قائماً في « البنية الفوقية » للمجتمع المشار اليه ، في مرحلة الانحطاط الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية ( منذ القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر ) .

هذا المعطى التاريخي ربما أيقظ الاعتقاد لدى البعض بوجود تماثل أو تشابه بين المرحلتين ، على الأقل بالحد الأدنى وبالإطار العام . إلا أن هذا الاعتقاد لا يرتكن الى واقع الحال التاريخي والاجتماعي :

( ١ ) لأن مفهوم وموضوع « التماثل والتشابه التاريخي » مرفوض بالأصل ، باعتبار أنه يقف حائلاً دون استيعاب السياق التاريخي والتراثي الجدلي العيني لكنتا المرحلتين .

( ٢ ) لأن ذلك التعارض ، وإن كان قائماً بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي ( العلم ) في بنية المجتمع العربي البورجوازي الحديث الهجين ، فإن الايديولوجيا هذه مارست هنا دوراً ايجابياً . فهي قدمت مسوغات لرفض « القديم » ، بالرغم من أن هذا الرفض اتسم بالسطحية اللاتاريخية اللاتراثية . وحيث أن الأمر كذلك ، فإن أصحاب هذه النزعة لم يكونوا قادرين على اكتشاف الحلقات الايجابية في ذلك « القديم » ، وعلى ادراك أن هذه الحلقات يمكن ، اذا طرحت من موقع ما سنطلق عليه مصطلحي « الاستلهام التراثي » و « التبنّي التاريخي » ، أن تتحول ، في ضوء تمثلها ضمن احتياجات وآفاق « الجديد » ، الى عناصر من هذا الأخير نفسه .

ذلك أولاً . من ناحية أخرى ، قدمت تلك الايديولوجيا مسوغات لاحتضان « الجديد » ، على الرغم من أن هذا الاحتضان اتسم ، هنا كذلك ، باللاتاريخية اللاتراثية . إذ أن أصحاب هذا الموقف ظهروا عاجزين عن ادراك أن ليس كل ما انجزه « الغرب » الحديث يصح أن يؤخذ من قبل الوطن العربي ، وأن الذي

يؤخذ منه ينبغي ان يطرح مع ما جد في هذا الوطن وعلى هذا الصعيد ، في سياقه من وحدة التراث والتاريخ العربي أولاً ، وفي موقعه من المهمات والمعطيات الأساسية المطروحة في ذلك الوطن ثانياً .

ولا سبيل الى الشك في ان هذا الامر ( التعارض بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي ) ، يكتسب صيغة مختلفة في مرحلة الانحطاط الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية . اذ هاهنا ، كان مثل ذلك التعارض قائماً . ولكن الايديولوجيا ، بدورها ، لم تكن لتمارس اي دور ايجابي . ذلك انها لم تقدم من المسوغات إلا ما كرس « القديم » السلبي الرجعي ، و « الراهن » الذي يرى حقيقته القصوى في انه خير وريث لذلك « القديم » .

هكذا نصل الى القول بأن « العصرية » شكلت ، في موقفها العدمي من التراث والتاريخ العربي ، احد اوجه البنية الفوقية للمجتمع العربي الحديث البورجوازي الاقطاعي الهجين ، تلك البنية التي ما تزال تشغل حيزاً أساسياً من واقع الوطن العربي الراهن ( على نحو خاص في بعض أقطاره ) . إن تلك البنية هي التي كونت أرضاً خصبة لنشوء مجموعة من امكانات التعبير الفكري عنها . وحينما نقول « مجموعة من امكانات » ، فانما نعني بذلك ما يلي : انطلاقاً من معطيات التدخل الخارجي ( غزو اقطاعي تركي وامبريالي اوروبي ) في صياغة الواقع العربي الداخلي ، فقد تكون وضع طريف دقيق للغاية ، يتلخص في دخول اتجاهات ومذاهب ووجهات نظر فكرية متعددة . فعبّرت ، بالأصل ، عن مراحل عليا من التطور الحضاري الرأسمالي . كما عكست - بشخص بعضها - واقع وآفاق الصراع ضد العلاقات الرأسمالية في مجتمع اقطاعي زراعي متخلف ( الوطن العربي ) ، مجتمع يحبو بعيون زجاجية مغطاة باتجاه بعض التحولات العصرية ( الرأسمالية ) ، أو بعض بعضها .

ومن هنا ، ارتبط نشوء « العصرية » ، من الناحية الذاتية ، بعامل داخلي ( بالدرجة الأولى اجهاض الثورة البورجوازية ) ، وبآخر خارجي . أما هذا الأخير فقد تجسد ، متصلاً على نحو وثيق بالأول ، بالغزو الذي تحدثنا عنه



والذي اكتسب ، في صيفته الأوربية ، معالمه الأولى من خلال فتح نابليون لمصر عام ١٧٩٨ ، وبلغ أبعاده القصوى في التدخل الذي قامت به الامبريالية الرأسمالية في أواخر القرن التاسع عشر وما بعده .

إن هبوب رياح التصنيع ، والتحديث ، والتعقيل من شطآن الغرب الأوربي ( الرأسمالي ) باتجاه الوطن العربي ، الطامح الى نزع الأسمال الاقطاعية وما قبل الاقطاعية التي تبعث على الغثيان ، دغدغ ، ثم هز عواطف افواج من المثقفين العرب ( بشكل رئيسي قسم كبير من مثقفي الأجنحة الوسطى من البورجوازية الوليدة ) . ولكنه اذ يفعل ذلك ، فانه فعله قبيل ان يلامس عقول أولئك . بيد انه حيثما استطاع ملازمة هذه العقول ، فانه ولد فيها وضعية مترعة بمشاعر وعقد التقزم واستصغار الانتماء التاريخي والتراثي . فلقد اعتقد هؤلاء ان حل مشكلات الوطن المستعصية « المتمنعة » ، يكمن في نقل المنجزات الصناعية والعلمية الى احشاء الوطن ، وبالتالي في التعامل معها على نحو كامل .

والحق انهم اثاروا بكثير ، من الحماسة ، جانباً من آفاق حمل الإشكالية . فلقد كان ، وما يزال ، تكوين مجتمع « مصنع » تنتظمه « ضوابط عقلية علمية » ، يشكل إحدى المهمات الرئيسية المطروحة على بساط البحث في الوطن العربي . وهنا ينبغي التذكير بأن الطبقة البورجوازية العربية الوليدة قد ادينت ، منذ بدايات نشوئها ، بالإخفاق الذريع . وقد برز هذا الاخفاق ، في أحد جوانبه الأساسية ، مجسداً بالعجز عن التصنيع وعن التثوير العلمي . ان ما كان مفقوداً في المجتمع « البورجوازي » الوليد ، أراد أولئك المثقفون ان يعوضوا عنه عن طريق مدّ الأيدي الى « الأغيار » (١) .

---

(١) البلوغ الى هذه النتيجة لا يتضمن ، بشكل من الاشكال وكما يبدو من سياق البحث ، القول بأن « الفكر العربي منذ عصر النهضة يرد على الغير ، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير . والسؤال كما يعلمه المنطقة في القديم والحديث يحدد حتماً الجواب » ، كما يرى عبد الله العروي في ( العرب والفكر التاريخي - بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٣ ) . لاشك أن ذلك « الغير »



بيد أن هؤلاء المثقفين ، بالإضافة الى سياسيي الاجنحة الوسطى من الطبقة البورجوازية الاقطاعية ، لم يدركوا خلال ذلك - وهذا مفهوم في سياقه الحضاري - امرين هامين ، ما يزال القصور في تبصرهما وتمثلهما منسحباً على قطاع كبير من البنية الثقافية الراهنة في الوطن العربي :

**اولاً -** ان ادخال منجزات التصنيع والعلم الاوربي ( الرأسمالي ) الى الوطن العربي ، قضية بعيدة عن التحقق في ظل الفوز الامبريالي وهيمنته على هذا الوطن . ذلك لان احد الأسباب الرئيسية لقصور الطبقة البورجوازية الوليدة وتكوصها عن انجاز عالمها الجديد ، بلامحه العميقة الشاملة ، كان ذلك الفوز نفسه بتسمياته السياسية المتعددة ، كالوصاية ، والانتداب ، والأحلاف او القواعد العسكرية الخ . . .

**ثانياً -** لم يكن بمقدور أولئك المثقفين ان يكتشفوا حقيقة ان وراء تلك المنجزات الصناعية والعلمية تكمن ثورة اجتماعية شاملة زعزعت ، على الاقل في مرحلة صعودها التقدمي ، اركان العلاقات الاقطاعية السابقة ، وخلقت علاقات جديدة ، كما تكمن في رؤية فلسفية ومنهجية جديدة للانسان الفرد والمجتمع والطبيعة . وسوف نجد ان الفشاوة والغموض يصبحان اكثر كثافة في رؤية هذه المسألة لدى ممثلي « التليفوقية » .

لقد طمح ممثلو « العصرية » العدمية الى تحديث بنية المجتمع العربي عن طريق ينشعب الى منحيين :

(١) رفض « الماضي » العربي الفكري ، وامتداده حتى المرحلة القائمة ، اي الفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بانه يشكل احد المعوقات الكبيرة على طريق عملية التحديث تلك . وهم اذ

---

اثر بعمق على كيفية طرح السؤال لدى الفكر العربي . بيد ان هذا الاخير تصدى لـ « السؤال » عبر تكوينه « العربي » البورجوازي الهجين اولاً ، وعبر الاحتمالات التي احتوتها العلاقات القائمة ثانياً ، وإن كان ذلك قد تم ، في الخط العام ، على نحو عفوي وعشوائي .

اخطوا هذا الطريق ، فقد وصلوا الى مجاهل « الزمن الفذ » ، الحاضر .  
وينبغي هنا الاستدراك بأن المقصود بذلك الحاضر ، من حيث التوجه الاساسي ،  
لم يكن الحاضر « العربي » ، بقدر ما كان مجسداً ب « الاوربي » .

٢٢) اما المنحى الثاني فقد كمن في تلقف الحضارة الاوربية ( الراسمالية )  
الوافدة ، في جوانبها العلمية والفكرية والصناعية ، بشكل عام ، وفي بعض  
منطلقاتها السياسية والسياسية الاقتصادية احياناً .

وإذا كنا نقول أن منطلق ذلك « التلقف » لا تاريخي ولا تراثي ، فانما  
نقصد بذلك ، ايضاً ، أن التمييز بين مرحلة وأخرى من تلك الحضارة لم ينتبه  
إليه . فلقد ضيعت الحدود بين مرحلة الصعود البورجوازي التقدمية ، المتسمة  
بقيم العقلانية المتفائلة والمادية العلمانية والعلمية ، المتكئة على اتجاه متعاضم  
نحو تشوير علاقات الانتاج الاجتماعية لصالح التقدم في نطاق قوى الانتاج ،  
من جهة ، وبين المراحل اللاحقة من التطور الراسمالي ، مراحل التحول  
الامبريالي والدخول في مواقع مضادة للتقدم التاريخي ، من جهة أخرى . وكانت  
هذه المواقع قد خلقت لنفسها امتدادات خطيرة مدمرة في البلدان التي لم  
تتحقق فيها ثورات بورجوازية ، كالوطن العربي .

هذا من الناحية الأولى . اما من الناحية الأخرى ، فاننا نجد أن لاتاريخية  
ولا تراثية ذلك « التلقف » المشار اليه فوق ، قد تجسدت في اقتراف ممثلي  
« العصرية » خطأ منطقياً وواقعياً مذهلاً . ذلك هو أنها حينما تحدثت  
وتحدثت عن « الحاضر – العصري » ، فانها لا تعني ، بذلك ، كما اشرنا ،  
« الحاضر – العصري » العربي ، وانما نظيره الاوربي . وهذا ما يجعلها مضطرة  
الى اجراء « عملية قيصرية » ، عملية قسر تعسفي ، تريد بها ادخال « أوربا »  
الى الوطن العربي ، او نقل هذا الأخير الى تلك .

وهي إذ تفعل ذلك ، تكون ، أولاً ، قد وقعت في فخ الدعوة الزائفة  
لمجتمع عصري متأزب في هذا الوطن . كما تكون ، ثانياً – وهذا له دلالة  
المنهجية النظرية الخطيرة – قد رفضت ذلك الفكر العربي في سياقه التراثي ،

اي في امتداده حتى « الحاضر » العربي .

حالذ ، يصبح من الضرورة القصوى أن نطرح سؤال العارف التسالي :  
من اين ينطلق ممثلو « العصرية » العدمية ، الحاضرية ، في توجههم النظري  
المنهجي وفي نشاطهم الاجتماعي السياسي التحديتي ؟ هل يكون ذلك من المجتمع  
العربي ، الذي يتحدث اولئك باسمه ومن أجله ، أم من المجتمع الاوربي  
( الراسمالي عموماً ) ، الذي يمثل بالنسبة اليهم معيار العصرية ؟

ان موقف العجز والقصور عن الانتباه الى المراحل المتمايزة من الحضارة  
الاوربية ( الراسمالية ) ، أوقع مثقفي الأجنحة الوسطى من البورجوازية العربية  
الوليدة الهجينة في اتجاه ذي آفاق غامضة ومسدودة في الخط العام . وقد  
نشأ وتبلور وتطور صدام بين « العصريين العدميين » و « السلفويين » الناحين  
نحواً دينياً وثوقياً . والنزعتان اللتان مثلهما هؤلاء ، تكونتا ، تاريخياً وتراثياً ،  
من حيث هما طرفا تقيض . الواحدة منهما تعتبر الاخرى في أوج القصور  
والخطر العلمي ، والاجتماعي والقومي ( والديني بالنسبة الى السلفوية في موقفها  
من العصرية العدمية ) .

وانه لموقف هجين تلفيقي فيما لو اعتقدنا بأن كلا الفريقين محقان في  
موقفهما ، كل على طريقته الخاصة ، فضلاً عن التوهم بأن كلا منهما يعبر عن  
« جزء من الحقيقة » .

ان هذا التوهم وذاك الاعتقاد ينطلقان من القول بـ « تجميع » ما  
و بصيغة ما للآراء والمواقف المتعارضة حول مسألة ما ، بغية الوصول الى  
« الحقيقة » المنطوية على تلك الآراء . وهو ، بطبيعة الحال وفي التحليل الاخير ،  
موقف ايديولوجي طبقي عار عن مقتضيات وشرائط الصدق النظري المعرفي .  
وهذا ما يدعونا الى تخطيء الموقف الزاعم بأن كلا من النزعتين المومى اليهما  
لامست الحقيقة ملامسة جزئية ، وبأن الحقيقة الكلية تكمن في دمج كلتا  
اللامستين المنبثقتين عن تينك النزعتين .

ان هذا الموقف يمثل أحد أشكال التفكير التلفيقي ، ذلك الذي سنبحث  
فيه بصورة مفصلة في الفصل اللاحق .



**اول الفيث وآخره قطرة : حركة تجديدية دينية ، ليس إلا**

### **أ-الصيحة المخنوقة**

نعم ! اول الفيث وآخره ، في منطق السياق الداخلي للحركة التجديدية الدينية ، هو قطرة ، ليس إلا ، لا أكثر ولا أقل . لقد هبطت « القطرة » من سماء مترعة بأشباح ليل طويل ، فوجدت نفسها في تربة يابسة نخرة عجفاء ، مفشاة بالطحالب والأشواك . فلم يكن لها ان ترقد نكوصاً الى حيث كانت ، ولا ان تفوص في الأعماق ، خالقة الخصب والثروة . فاهيل عليها التراب دون أن تموت .

كان الامر في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر وفي هذا القرن العشرين قد أصبح على غاية الاشكالية على صعيد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، دون ان تتاح لهذه الاشكالية امكانية التعبير النظري عن ذاتها ، على نحو متماسك متفائل .

« طاب الموت يا عرب » ، هذه الصيحة المخنوقة ، التي أطلقها الشريف حسين ، ظلت مخنوقة ، بل ازدادت اختناقاً . طاب الموت ، من أجل ماذا ، ضد من ، ومع من ، وضمن أية آفاق ؟ !

لقد تهاوت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية اثناء وبعد الحرب العالمية الاولى ، فاثار ذلك ارتجاجاً عميقاً في الشرق الأدنى كله . اذ ان تركيا الناهضة اخذت تجابه نظام السلطنة الاقطاعية ، محققة ذلك في اطار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والقومية المستجدة . ولكنها لم تتخط ذلك ،

لتتحول الى ثورة اجتماعية شاملة ذات جذور بوجوازية عميقة . فقد ربطت ، على نحو مباشر وغير مباشر ، بآفاق التحول الامبريالي الاقتصادي والثقافي الحديث . وكذلك الامر فيما يخص البلدان العربية . فهذه الاخيرة لم تنفصل عن الخلافة العثمانية الاقطاعية ، إلا لترتبط برباط آخر أكثر شراسة وعنفاً و قدرة على التحرك في المجالات الاقتصادية والعسكرية والعلمية التقنية والثقافية، وهو الرباط الامبريالي العالمي .

بناءً على ذلك وبالعلاقة معه ، يتسنى لنا ان نحدد الأبعاد والآفاق العامة للحركة « التجديدية » في تركيا والبلدان العربية . فهذه الحركة تكونت وتبلورت وتطورت في نطاق نشوء وتعاضم الهيمنة الامبريالية الحديثة . ولكن ذلك لا يعني ، بالطبع ، القول بوجود علاقة داخلية ذاتية بين هذه الهيمنة من طرف ، وبين الحركة التجديدية تلك من طرف آخر .

ومن هنا ، كان ضرورياً الإشارة الى اننا سوف نرتكب حماقة فكرية فاحشة ، فيما إذا اعتقدنا أن ممثلي هذه الحركة لم يكونوا أكثر من « منفذين » مطواعين لمطامع وإرادة القوى الامبريالية الدخيلة . هذا الرأي الخاطئ نواجهه ، بشكل أو بآخر ، لدى مجموعة كبيرة من المثقفين ومؤرخي الثقافة العرب في العصر الحديث ، وخصوصاً لدى أولئك الذين تمسكوا بـ « السلفية » ، أو الذين ظلوا بعيدين عن التحليل التاريخي والتراثي العلمي الدقيق للفكر العربي الحديث والمعاصر .

لقد اتهم أسماعيل مظهر ، كما اتهم معه طه حسين ، ومن قبلهما محمد عبده وآخرون عديدون ، بارتباطهم بالامبريالية البريطانية أو الفرنسية ، وبأن آراءهم التحديثية لم تكن إلا بتوجيه منها . إن هذا الموقف ، الذي يشكل السلفويون الدينيون أحد مصادره الذاتية الرئيسية ، نشهده مبثوثاً ، بأشكال مختلفة وبدرجات متباينة ، في كتب عديدة صدرت سابقاً ولاحقاً . نذكر منها ، على سبيل المثال ، « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي »

لمحمد البهي (١) ، و « ذيل الملل والنحل للشهرستاني » لسيد كيلاني (٢) ،  
و « الفكر الاسلامي المعاصر - دراسة وتقويم » لغازي التوبة (٣) .

في هذا الكتاب الأخير مثلاً ، تكمن دعوة لرفض وإدانة كل فكر تجديدي ،  
سواء كان ممثلاً بمحمد عبده أو بطه حسين أو عباس محمود العقاد ، أو حتى  
بمالك بن نبي . وفيه ، في نفس الوقت ، إبراز وتبجيل لحسن البنا . لماذا ؟  
لان هذا الأخير يطالب بالعودة الى « إحياء العادات الاسلامية وإماتة العادات  
الاعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والاثاث  
ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقدوم والانصراف ، والحزن  
والسرور الخ . . . » . كما يطالب بمقاطعة « المحاكم الأهلية وكل قضاء غير  
اسلامي والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك  
الاسلامية مقاطعة تامة » (١) .

والحقيقة ، ان هذا الموقف السلفوي الديني ، الرافض قطعاً لكل مظاهر  
التجديد والاستئناس والاستنارة بتجارب الشعوب الاخرى ( فهذه الظاهرة  
ترفض باعتبارها تخرجات وتخرصات اعجمية مدسوسة في المجتمع الاسلامي ) ،  
يجري عليه لاحقاً تغيير اقتضته ضغوط التحولات الاجتماعية والعلمية والدينية  
في الوطن العربي ، وخصوصاً في مصر وسوريا ولبنان . اما هذا التغيير فقد تم  
على يد سيد قطب .

ونحن قد أدرجنا سيد قطب ، كما سيظهر لاحقاً ، تحت اطار  
« التلفيقية » . إلا ان ذلك - وهذا اشرنا اليه ايضاً لاحقاً - لم يؤد بنا الى  
رفض إدراجه ، انطلاقاً من مواقع أخرى عنده ، تحت اطار « السلفوية »

---

(١) صدر في القاهرة ١٩٦٠ - الطبعة الثانية .

(٢) صدر في القاهرة ١٩٦١ ضمن كتاب - الملل والنحل للشهرستاني - الجزء الثاني .

(٣) صدر في عام ١٩٦٩ ( دون ذكر مكان الاصدار ) .

(٤) ص ٢١٧ من ذلك الكتاب .

الدينية . وعلى كل حال يبقى ضرورياً ، ولا شك ، ان تكتشف الفروق النسبية التي تباعد بين وجهة نظره وبين تلك التي يمثلها حسن البنا .

وعلىنا ان نشير هنا الى ان السلفويين الدينيين ليسوا كذلك ، اي سلفويين ، فقط في اطار التفكير النظري ، بل ايضاً على مستوى المهمات السياسية والاجتماعية والقومية . ف « فكرة الدولة القومية » ، التي طرحها معظم المجددين ، قوبلت وعورضت بفكرة « الدولة الدينية » . والسلفويون اولئك ، في موقفهم هذا ، يقيمون حداً فاصلاً صلباً بينهم وبين السلفويين المسيحيين في اوربا ، اولئك الذين نادوا كذلك بـ « الدولة الدينية » . فهم يعتبرون ان فارقاً جوهرياً يميز الاسلام عن المسيحية ، يكمن في ان الاول هو الدين الحق ، وان « الدين عند الله الاسلام » (١) .

لم ذلك ؟ اولئك يجيبون بأن الاول ( الاسلام ) دين دنيا وآخره ، بينما الثانية ( المسيحية ) دين روحي يعبر ، بشكل عام ، فقط عن علاقة الإنسان بربه . ولذلك يشكل رفض « الدولة الدينية » المسيحية ، عند اولئك ( الاسلاميين ) ، أمراً ضرورياً بسبب انعدام المسوغات الدنيوية لوجودها . اما على الطرف المقابل ، فانه تبرز ، في رأيهم ، قضية « الدولة الدينية » الاسلامية بوصفها مسألة أساسية لا بد منها في المجتمع العربي الحديث . وهذا ما يجعل من العودة الى السلف الصالح عودة « امينة = نصية » أمراً يشكل أحد الجوانب « الاستراتيجية » من قضية المجتمع الاسلامي المنشود .

ومن هنا ، كان الهجوم الشامل والشرس الذي وجهته الايديولوجية الاقطاعية الدينية في مصر ضد علي عبد الرازق ، في كتابه الشهير « الاسلام واصول الحكم » ، الذي يعلن فيه موقفه المتمثل بتنفيذ ودحض الفكرة القائلة بأن الخلافة والحكم السياسي المدني أمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالدين الاسلامي . ولاستقصاء هذه المسألة ، علينا ان نستعيد في اذهاننا ان الحكم

---

(١) القرآن - سورة آل عمران ، آية ١٩ .



الكمالي في تركيا الليبرالية عام ١٩٢٤ ألغى الخلافة العثمانية ، مشيراً ، بذلك ، الانتباه الشديد والحذر الى قضية العلاقة بين الدولة والدين . وكان ذلك قد برز تحت تأثير ذلك الحدث واحداث اخرى قادها ، اضافة الى علي عبد الرازق (١) ، طه حسين (٢) ، واسماعيل مظهر (٣) ، ويعقوب صروف (٤) ، وسلامه موسى (٥) ، وشارل مالك (٦) ، ومحمود عزمي (٧) ، وآخرون عديدون .

ولكن قبل إلغاء الخلافة تلك ، كان قد ظهر عدد من المفكرين ، الذين اخذوا على عاتقهم مهمة التصدي للاتجاه السلفوي الديني الوثوقي ، مثل شبلي شميل بما اثاره من ضجة بكتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » (٨) ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، وبطرس البستاني ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وقاسم أمين ، وكذلك عبد الرحمن الجبرتي ، وحسن العطار ، واسماعيل الخشاب ، وربما كذلك وبحدود أولية ابن باديس ، وآخرون عديدون .

كل أولئك يندرجون تحت اطار الحركة التجديدية في الوطن العربي ، منذ اواخر القرن الثامن عشر ، تلك الحركة التي مثلت ، اجتماعيا وفي حقيقة الامر ، الشرائح الأكثر إستنارة وطموحا في نطاق البورجوازية العربية الوليدة .

- 
- (١) في كتابه المشار اليه ، وقد صدر عام ١٩٢٥ .
  - (٢) في كتبه « في الشعر الجاهلي » ١٩٢٦ ، و « من بعيد » ١٩٣٥ ، و « مستقبل الثقافة في مصر » ١٩٣٦ .
  - (٣) في مجلته التي أصدرها عام ١٩٢٨ تحت اسم « العصور » ، وأبحاثه « ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء » ، و « نزعة الفكر الاوربي » و « تاريخ الفكر العربي » .
  - (٤) في مقالاته في مجلة المقتطف ، مثل « الله والمالم » ١٩٢٩ .
  - (٥) في « نظرية التطور وأصل الانسان » ١٩٢٨ .
  - (٦) في عدد من دراساته التي نشرها في المقتطف ، مثل « الله والرياضيات » ١٩٣٢ .
  - (٧) في مناقشاته وخصوماته التي دارت حول قضايا السفور والحجاب ، والطربوش والقبعة ، وغيرها . ( انظر مثلاً مقالة له ، اجاب فيها عن السؤال التالي : لماذا لبست القبعة ؟ مجلة الهلال ج ١ ، م ٣٦ ، ص ٤٩ عام ١٩٢٧ ) .
  - (٨) صدر عام ١٩١٠ .

والدقة التاريخية والمنطقية تقتضي ، في نطاق هذه المسألة ، التمييز بوضوح بين فريقين اثنين ضمن أولئك « المجددين » عموماً . أولهما يشمل الذين يمكن تسميتهم بـ « المجددين الدينيين المستنيرين » . أما الفريق الثاني فينضوي تحت لوائه أولئك الذين دعوناهم بممثلي « العصرية » ، تلك التي يخترقها ، كما أشرنا في بداية هذا الفصل ، اتجاه وآفاق موقف عدمي من التراث والتاريخ العربي .

وعلى أن ننبه إلى أن التعرض للفريق الأول في هذا المكان ، أي في سياق الكلام على « العصرية » باتجاهها وآفاقها تلك ، يرتكز إلى أن « التجديدية الدينية المستنيرة » ، التي يتحرك ذلك الفريق الأول في نطاقها ، قد أخذت مواقف من التراث تكون حاداً أدنى من التقارب الموضوعي بينها وبين « العصرية » في سياقها العدمي . فتوجه كليهما ، على الأقل في إحدى زواياه ، ذواً في اتجاه ليبرالي . ذلك لأنهما تجسيدا أيديولوجيا لمطامح الطبقة البورجوازية العربية ، بأجنحتها الوسطى المفجعة . بالإضافة إلى ذلك ، أو بشكل أدق ، بالعلاقة مع ذلك ، نستطيع أن نرى فيهما ، بالرغم من تعارضهما الذي يبدو أحياناً عميقاً ، نسيجاً يمكن ، إذا سرب به اجتماعياً وإيديولوجياً حتى نهايته المنطقية الحازمة ، أن يتحول إلى تآلف أو تركيب جديد . وهذا الأخير نستطيع تحديد صيفته في ضوء الجدلية التاريخية التراثية ، منهج البحث الذي نعمل هاهنا على طرح وتقديم خطوطه الرئيسية .

## ب - ريادة تجديدية دينية بلا خلف ، او الحدود التاريخية للحركة التجديدية الدينية

لقد رأينا ، فيما سبق ، وبصورة مشددة أن نمو طبقة بورجوازية في الوطن العربي ، قد أخذ يعلن عن نفسه بشيء من الوضوح ، وذلك في وقت - هو أواخر القرن التاسع عشر - كانت فيه البورجوازية الاوربية المتطورة قد شرعت في الانتقال الى مرحلتها القصوى والنهائية ، مرحلة الامبريالية . هذا المعطى التاريخي ، مأخوذاً في علائقه الوثيقة وذات الدلالة العميقة مع بلوغ القوى الاقطاعية في الداخل آفاقها الاكثر هزالاً واحتضاراً ، قاد الى زعزعة تماسك تلك الطبقة الطبقي والقومي والايديولوجي السياسي والاخلاقي .

وكان طبيعياً وذا أهمية خاصة أن تبرز في اطار ذلك الواقع امكانات متعددة المناحي للتعبير الايديولوجي عنه . ومن هنا ، ندرك لماذا الحّ ذينك الفريقان على موقفيهما من التراث والتاريخ العربي :

الواحد منهما ينادي بضرورة القيام بإصلاح ديني في مجتمع تحولت فيه الهلوسات والهواجس الدينية المتزمتة الوثوقية ، على نحو مذهل ، الى مكرّس فعال لعلاقات اجتماعية اقطاعية مستنفدة كل آفاق التقدم ( وقد اتينا على بعض نماذج منها في مواضع سابقة ) . على هذه الارض الخصبة يفسدو وارداً ومشروعاً أن تبرز الدعوة الى إصلاح ديني طريقاً ممكناً لتفتيت ، أو على الاقل ، لكسر شوكة تلك الهلوسات والهواجس بالحد الأدنى .

ولو اتكفانا قليلاً الى الوراء ، باتجاه الإصلاح الديني الذي قاده مارتين لوثر ( ١٤٨٤ - ١٥٤٦ ) في الشطر الأول من حياته ، وكالفن ( ١٥٠٩ - ١٥٦٤ ) ،

لا تتيح لنا استقصاء الآثار الأولى العاصفة التي أثارها هذا الإصلاح في وجه المجتمع الاقطاعي الاوربي ، بإيديولوجيته الكنسية المعادية للتقدم . ذلك الإصلاح كان ضرورياً باعتبار أنه مهد ، بصيغة دينية ومن داخل الدين ، للتحول الايديولوجي البورجوازي - ومن خلفه بالطبع الثورة الاجتماعية - . فلقد تصدى ذلك التحول في بادئ الأمر ، بأشكال غير مفصح عنها تماماً ، لتلك الايديولوجية ، كما طرح نفسه ، من ثم ، بديلاً أولياً لها . وما يدعو الى الاهتمام البالغ هنا ، ان هذا الإصلاح الديني ، الذي اطلع على أبعاده العامة جمال الدين الأفغاني ( ١٨٣٩ - ١٨٩٧ ) وسماه بـ « الحركة الدينية » (١) ، لم يتوقف تأثيره في ظروف أوربا عند حدوده . فلقد كان تمهيداً ضرورياً لتحول نوعي عميق لاحق في الحياة الفكرية ، تحول حمل في أحشائه رايات الفكر المادي الميكانيكي والعقلاني والعلماني .

أما على صعيد الحركة « الأفغانية » فإننا نجد أنفسنا أمام وضع لم يتح له ان يشكل حتى ولا تمهيداً لتحول فكري مادي أو علماني جديد . بل يمكن القول بأنها ( أي تلك الحركة ) أخفقت وقمعت من قبل المنظرين الايديولوجيين آنذاك . وهذا مفهوم بذاته . فهي قد برزت بصفاتها الممثلة الايديولوجية للجناح الديني الليبرالي المستنير في اطار البورجوازية الهيجينة والقاصرة والإصلاحية .

ولقد وجدت تلك الحركة استمراراً منطقياً لها على أيدي بعض المصلحين المستنيرين ، وفي طليعتهم محمد عبده وتلميذه رشيد رضا . أما في المرحلة المعاصرة ، فإننا نجد في خالد محمد خالد ومحمد النويهي تعبيراً متقدماً عنها .

وقد نستطيع القول بأن ممثلي هذه الحركة تمكنوا من طرح قضية التراث العربي الاسلامي على نحو متقدم ، في اطار مرحلتهم . فأصحاب كل تلك الاسماء ، التي ذكرناها أخيراً ، اعتبروا « العقل » موازياً للإيمان في أهميته، إن لم يكن أكثر أهمية منه . بل ينبغي علينا ، كما يؤكد الأفغاني ، ان نرفض

---

(١) انظر : عبد القادر مغربي - جمال الدين الأفغاني ، في سلسلة اقرا ، الطبعة

الثانية ، ص ٩٧ - ١٠٣ .



محاولة أولئك الذين يحملون « نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا الى طلب مجدٍ أو تخلص من ذل » (١) .

بطبيعة الحال ، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الأفغاني طرح أفكاره تلك في وقت كان يؤكد فيه من قبل معظم الأوساط على ضرورة استنفاد علوم ومكتسبات أوربا الغربية . والامر الذي يدعو الى التفكير العميق ، هو أن الأفغاني ، في كل مواقفه تلك ، كان ذا أفق اجتماعي تقدمي مفصّل عنه بوضوح . فهو لم يبق في نطاق التأكيد على العقل ، وعلى عقلنة الدين ، معتمداً في ذلك على عنصري « التأويل » و « والاجتهاد » العقليين ، اللذين أشار اليهما الاسلام بصيغ متعددة . فلقد أخضع الآراء والمواقف الاجتماعية من هذا الأخير لعملية تأويل واجتهاد خطيرة ، في حينه ، أدت عملياً الى أكثر المواقع الاجتماعية الطبقية تقدماً في عصره وحتى الآن ، أعني الى الدعوة للاشتراكية (٢) .

واذا كان الامر كذلك ، فقد تصدى الأفغاني ، في موقفه الاجتماعي ذاك ، لجذور وقواعد « السلفية » الدينية ، التي تحالفت مع دعاة اطروحة « الحق الالهي » في الحكم ، وكانت هي نفسها من المحرضين على بلورة هذه الفكرة . وحتى لو كان الأفغاني قد انطلق ، في معظم تصوره لـ « الاشتراكية » ، من بعض الظاهرات الاسلامية ، مثل ظاهرة أبي ذرؓ ، فإن دعوته تشير الى منحى توجهه في عملية التأويل والاجتهاد ، التي مارسها حيال النصوص والمواقف الاسلامية الموروثة (٣) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٢) لقد كتب الأفغاني الكلمات التالية ذات الدلالة الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية ... وإن قل نصراؤها اليوم فلا بد أن تسود في العالم .. » . إذ « ما أقعد الهمم عن النهوض إلا أولئك المترفون ... أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالاً » . ( مجلة « الطليعة » ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٧٤ ، ص ٢٩ ) .

(٣) يبدو أن الأفغاني قد تأثر ، كذلك ، بالأفكار الاشتراكية ، التي أخذت ، في حينه ، تجتاح أوربا . وقد تم هذا عبر تماس مباشر مع هذه الأفكار ، أو عن طريق الاتصالات والبعثات . ولكن الدعوة الى الاشتراكية اتضحت لاحقاً ، بشمول وعمق ، على أيدي تقولا حداد وسلامه موسى .

والجدير بالاهتمام العميق ان الافغاني قد منح موقفه ذاك وضوحاً  
هرطقياً متميزاً ، حينما وجه طعنة حادة لمثلي « السلفية » الدينية ،  
الرجعية . وهذا تجسد في رأيه الخطير بالنسبة اليه ، من حيث هو مصطلح  
ديني . ذلك هو التالي : « ان حالة المسلمين دخلها الفساد من ابواب منها  
عقيدة الجبر » (١) . فاعتباره هذه العقيدة باباً من ابواب الفساد ، يعني انه  
اختار الانحياز الى حرية الانسان . بيد ان اهمية هذا الرأي ، على صعيد  
القضية التراثية ، تتمثل في رؤيته التراث الاسلامي من موقع « اختيار تاريخي  
تراثي » ذي افق عقلي هرطقي تقدمي ، اي ذي افق مناهض للايديولوجية  
الاقطاعية المهيمنة راهناً ، والمهيمنة في حينه . هذا الوضع يدعونا للقول بأن  
الافغاني مارس عناصر « الاستلهام التراثي » و « التبنّي التاريخي » و « العزل  
التاريخي » المكوّنة لـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، ذلك الذي سيجري  
الحديث عنه مفصلاً في القسم الثالث من هذا الكتاب .

واذا كان ذلك كذلك ، فانه تتضح امامنا المحاولة الافغانية الرائدة لاستتار  
التاريخ والتراث العربي الاسلامي ضمن منحى فيه كثير من التفهم العقلي ،  
واكاد اقول ايضاً الجدلي لـ « واقعه » و « ماضيه » في تناقضاتهما ومظاهريهما  
المختلفة والمتصارعة . والمهم في ذلك ، هو ان « الواقع المعاصر » لم يكن غائباً  
في تلك الرؤية التراثية ، وإنما كان محيطاً بها بحدود ملحوظة .

ذلك الامر نفسه ينسحب على محمد عبده ، فيما يتعلق بقضية « العقل » .  
فهذا المصلح الديني المستنير أحاط العقل بجمل اهتمامه . لقد رأى ان  
القرآن « ... أمر .. بالنظر واستعمال العقل ... ونهانا عن التقليد » (٢) .  
وفي الحقيقة ، إن هذا الاهتمام بالعقل والتركيز عليه من موقع الدعوة الى  
الابتداع ( الابداع ) ورفض التقليد ، رفع الاعمدة الاولى في ابناء العقلي المستنير  
المنأوى ، بشيء من الحزم والشمولية ، لـ « السلفية » الدينية الوثوقية

---

(١) عن كتاب : عبد الرحمن الكواكبي، تأليف محمد شاهين حمزه، القاهرة ١٩٥٨، ص ٩٣.

(٢) رسالة التوحيد للامام محمد عبده ، مكتبة الثقافة العربية، دون تاريخ اصدار، ص ٢٣.

وذاآ التوجه الاجتماعى والسىاسى الرجمى . بل انه ىرفض أن يكون هناك امر محذور على العقل أن ىبحث فىه . ذاك لأن العقل افضل القوى الانسانية على الاطلاق (١) .

وهو نفسه الذى قاد صاحبه ، محمد عبده ، الى إجراء مناقشة تاويلية واسعة النطاق لمجموعة من المسلمات القرآنية ، وذلك فى محاولة منه لانتزاع الطابع الخوارقى الإعجازى للتصور الدينى الغيبى للملائكة ، ولسجود الملائكة ، ومعصية ابليس ، وخطيئة آدم ، وخلق عيسى ، والجن ، واعادة الخلق فى آية ( كذلك ىحيى الله الموتى ) ، والنفاثات فى العقد ، وطير الابابيل ، وحجارة السجيل (٢) .

وفى الوقت الذى نهض فىه محمد عبده بأعباء ذلك النشاط التأويلى العقلى ، فإنه رفض جزءاً كبيراً من الموروث الاسلامى ، القائم على المعجزة ونفى السببية فى الاحداث الاجتماعية والطبيعية . و « السحر » ، الذى ورد ذكره فى القرآن فى صيغة التأكيد على وجوده ، ينكره محمد عبده أشد الإنكار ، وذلك من خلال تمييزه بين ما يعتقدوه الناس ويورده القرآن فى قصصه من طرف ، وبين ما يأتى القرآن عليه باعتباره الحقيقة من طرف آخر .

وجدير بالذكر أن الفكرة ذات المصدر الايمانى والقائلة بأن العقل والعلم متحدان دائماً بالدين ، وبأن العقل والعلم ، أحياناً ، غير خاضعين للدين ( وهذه العملية جسدت ، فى الحقيقة ، طموح محمد عبده لممارسة « الاختيار التاريخى التراثى » العقلى ) جعلته ، أى محمد عبده ، ىرفض كتب الكثير من

---

(١) ىكتب محمد عبده بوضوح وشجاعة : « العقل من أجل القوى . بل هو قوة القوى الانسانية وعمادها . والكون جميعه هو صحيفته التى ىنظر اليها . وكتابه الذى ىتلوه . وكل ما ىقرأ فيه فهو هداية الى الله وسبيل للوصول اليه » . والله « اطلق للعقل البشرى أن ىجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد » . أما السبب فى ذلك فهو أن « العقل قوة من افضل القوى الانسانية . بل هى افضلها على الاطلاق » ( الاعمال الكاملة لمحمد عبده - دراسة وتحقيق محمد عماره ، بيروت ١٩٧٢ ، ج ١ ، ص ١٨٢ ، ١٨٤ ) .

(٢) انظر هذه المسائل وغيرها فى : تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار للإمام محمد عبده .

المتأخرين من المسلمين . وقد تركز رفضه ذلك ، في واقع الحال ، باتجاه أخطأ أشكال الايديولوجية الاقطاعية في التاريخ العربي . وكما دعا - في نفس السياق - الى إحياء ما يرى فيه جانباً « أصيلاً » من التراث والتاريخ العربي الاسلامي . فنجد ، مثلاً ، يشرح ، ضمن هذا الاتجاه ، كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق .

والحقيقة ، ان مدرسة محمد عبده تمثل امتداداً « عصرياً » للنزعة العقلية المعتزلية . وهي ، في هذا المساق من المسألة ، تلتقي مع الصيغة الصوفية للتأويل القرآني ، او ما يسمى بـ « الاستنباط الصوفي الداخلي » للقرآن . والمقصود بذلك ليست المسائل التي طرحها المتصوفة المتفلسفون - في طليعتهم ابن عربي - والنتائج التي توصلوا إليها ، وانما اتجاه التحرر من النص القرآني . أما عملية التحرر هذه فقد تمت عن طريق اخضاع ذلك النص لفهم منطلق من احتياجات ومقتضيات اللحظة المعاصرة . ولكن مع البقاء ، من حيث الأساس - وهذا يتصل بمدرسة محمد عبده - في ظلال المفهومات والتصورات الدينية الاسلامية .

لقد رفض محمد عبده ، إذن ، السلفية النصية الوثوقية بكثير من الوضوح ، ولكن بقليل من الحزم . ولا بد لابرار هذا الأمر من تقديم فقرة حاسمة في تفكيره ، تلخص موقفه العام من الإصلاح الاجتماعي والديني ، ومن التراث الاسلامي . فهو يقول ، بلغة السيرة الذاتية : ان صوتي « ارتفع ... بالدعوة الى امرين عظيمين :

الاول تحرير الفكر من قيد التقليد ... وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم . أما الأمر الثاني فهو اصلاح اللغة العربية ... وهناك امر آخر كنت من دعائه ... وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ... جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه ، والظلم



قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له « (١) .

أما الوجه الطريف والهام في ذلك القول ، فهو اكتشاف الوشائج الوثيقة بين تلك النزعة السلفوية من طرف ، والاستبداد الاجتماعي الاقتصادي والسياسي للحكومات الاقطاعية ، التي لم تمثل في الحالات العامة أكثر من دمية في أيدي الفزاة من اقطاعيين عثمانيين وامبرياليين ، من طرف آخر . ولم يشن محمد عبده أي شيء عن الاعلان عن هذا الرأي والكفاح من أجل مثله العليا التي طرحها :

ولست أبالي أن يقال محمد      أبلى ، أو اكتظت عليه المآثم  
ولكن ديناً قد أردت صلاحه      أحاذر أن تقضي عليه العمائم (٢)

من هنا ، من هذا الموقف العقلي النقدي ، انطلق محمد عبده في دعوته الى « احياء » التراث العربي الاسلامي والانساني « الاصيل » ، دون أن يجد حرجاً في الدعوة الى تمثل الحضارة الاوربية ، وبعيداً عن أن يشكل له ذلك مركب نقص . ولكن ، كذلك ، دون أن يمشی بعيداً في هذا الاتجاه ، الذي حمل لواءه « طلاب فنون هذا العصر » . فلو « صلح حال التعليم في الأزهر لهب المسلمون الى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك في أول نشأتهم ، فاحيوا ما أماته الزمان من علوم الهند ، واليونان . فلا يجدون أمامهم الا أوربا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها خير عون لهم على تكميل مدنيّتهم فيتعارفون ولا يتناكرون » (٣) .

---

(١) تاريخ الامام محمد عبده ، جزء ١ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) انظر : محمد شاهين حمزه - عبد الرحمن الكواكبي ، نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٩٣ .

(٣) تاريخ الامام محمد عبده ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٤٣ .

على صعيد اليمن ، حيث امتد تأثير محمد عبده ، يبرز ضمن تلامذته ثلاثة مشهورون ، هم احمد بن عبد الوهاب الوريث ، واحمد المطاع ، وعبد الله العزب . وقد ظهر نشاطهم « الاصلاحى



لقد أراد محمد عبده ، من وراء ذلك ، أن يحل اشكالية العلاقة بين « الأصالة » و « العصرية » . فالعودة الى الأصول الاولى ، أي الى « فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها الى ينابيعها الاولى » (١) ، تشكل بالنسبة إليه الشرط الاول لتحقيق « الأصالة » . بيد أن هذه الأخيرة تكتسب أبعادها ومقوماتها العصرية من خلال مزواجتها ب « أوربا وعلومها الحية » (٢) .

الديني « في مجلة « الحكمة اليمنية » ، التي صدرت منذ ١٩٢٨ حتى ١٩٤١ . أما الأول منهم فكان ، كما يبدو ، أبرزهم وأكثرهم دقة وعمقا في حدود التجديدية ( الإصلاحية ) الدينية . فانطلاقا من أن الله أخبر أنه « سيبعث في أمته كل مائة سنة من يجدد لها دينها » ( انظر : مجموعة من المقالات بقلم أحمد بن عبد الوهاب الوريث وأحمد بن أحمد الطاع وعبد الله العرب ، في كتاب - مجلة الحكمة اليمنية ١٩٢٨ - ١٩٤١ وحركة الإصلاح في اليمن ، تأليف سيد مصطفى سالم ، اصدار مركز الدراسات اليمنية ١٩٧٦ ، ص ٢٢٢ ) ، ومن أجل إتاحة كل القومات والامكانيات لنشوء أولئك المجددين ، يصبح ، في رأي الوريث ، من اللازم الضروري الوقوف في وجه الدين « تسموا بالعلماء وما هم بالعلماء » ، أولئك الذين حرّموا الاجتهاد ، وزعموا أن بابهم قد انسد وحجروا العقول من النظر والتفكير والبحث الذي لم تخلق إلا له ، وأحدثوا بدلا وضلالات ينفر عنها الاسلام . ان أولئك أنفسهم هم الذين « زعموا أن الدين لا يأمر إلا بالاستعداد للأخرة وترك الموت .. ( وقد ) أهملت الزراعة والتجارة والصناعة .. فصار مندهم كل شيء بالفن مقدسا .. ونفروهم عن كل جديد نافع بدعوى أنه بدعة وكل بدعة ضلالة » . ( نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ) .

في تلك « الصيحة » يدعو أحمد بن عبد الوهاب الوريث إلى أمرين ، كان مصرهما من حيث الأساس « التبديع والمناهضة : ١ » ( إحياء ( استلزام ) مبدأ الاجتهاد الاسلامي ، وجعله حقا مكتسبا لكل مسلم . ٢ » استخدام ذلك المبدأ في سبيل الوصل بين الإيمان بأن الدين الاسلامي « هام خالد صالح لكل زمن من الأزمنة ... وأنه يصلح لجميع عصور البشرية بمسند البعثة » ( ص ٢٢١ من نفس المصدر السابق ) ، من جهة ، وبين ضرورة الأخذ ب « الجديد » من « الفرنجة » خصوصا ، من جهة أخرى . أما هذه الضرورة فقد كافحها الجامدون بصفتها « بدعة لا نعرفها وادخالها الى البلاد تشبه بالنصارى ومن تشبه يقوم كان منهم » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢٧ ) .

(١) تاريخ الامام محمد عبده ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١١ .

(٢) لقد تأثر محمد عبده بشكل عميق بالأفكار التجديدية ، التي طرحها رفاعة رافع الطهطاوي بعد هودته من أوربا الى مصر . وكان من أهداف هذا الأخير تطوير « الأزهر » على



وحيث كان الأمر كذلك عند محمد عبده ، فإن ما دعا اليه من « فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف » ، يتميز في مواقع رئيسية ، عما طرحته « السلفية » الدينية ، خصوصاً في مراحلها القروسطية . اذ هاهنا نواجه موقفاً ايديولوجياً ذا توجه ايجابي ، تقدمي في سياقه العام . ونعني بهذا الأخير موقع ذلك الموقف من الخصومة الكبيرة ، التي نشبت بين محمد عبده من طرف وبين من يأخذون بالتقليد الديني ، ومن ثم ، بالخوارق والمعجزات ، بدلاً من الفهم العقلي للدين ، من طرف آخر . هذا الوضع بالذات هو الذي يسمح لنا بأن نعالج منظومة محمد عبده الفكرية والدينية في نطاق هذا الفصل المتعلق بـ « العصرية » ، في منحائها العدمي تراثياً . ولكن مع الاقرار طبعاً بصحة الامكانية الأخرى ، وهي بحث تلك المنظومة من موقع آفاق ومنطلقات السلفية ، عموماً .

ان « ايجابية وتقدمية » فهم محمد عبده للدين « على طريقة السلف » تنحدران ، إذن على الصعيد الايديولوجي ، من انه اكسب فهمه ذاك للدين افقاً مناهضاً لـ « السلفية » الدينية ، الوثوقية . ومع ذلك ، تلتقي المنظومة الفكرية والدينية التي يمثلها محمد عبده بهذه الأخيرة في انهما ، معاً ، يفتقدان الصحة المعرفية النظرية . وهذا ، بدوره ، ينهض على انهما يريان في « الماضي » الاسلامي ، الذي ينطوي على « الينابيع الاولى » - بغض النظر عن فهم الفريقين المختلف لها - بعداً مطلقاً ، حائزاً على الشروط والمقومات النهائية للحقيقة . ونستطيع ، في ضوء ذلك ، القول ، معتمين ، بأن التمايز الايديولوجي بين كلتا الظاهرتين يجب ، اذن ، اخذه بعين الاعتبار الدقيق ، لكي تتضح لنا الحقيقة التالية ، وهي ان منظومة ما من الافكار ، أو بصيغة أدق ، ان توجهاً فكرياً ما

---

نحو يوحد بين القديم « الاصيل » والجديد « المعصري » ، المتجسد في العلوم الغربية . أما محمد عبده فقد عمل على تحقيق ذلك الهدف . واذا لم يستطع تحقيقه ، فانه اثار المسألة بشكل واسع ، وأشار الى الحلول . ( انظر حول ذلك : محمد عبد الله ماضي - في مهرجان رفاعة رافع الطهطاوي ، القاهرة ١٩٠٦ ، ص ١٠٤ - ١٠٥ ) .

يمكن ان يمارس مواقف ايديولوجية مختلفة متباينة اختلاف وتباين الاسيقة التاريخية والتراثية التي يكتسبها .

لقد فهم محمد عبده العلاقة بين « الأصالة » و « العصرية » على انها تحقيق الاولى عبر اقية أوربا ، التي تقود الى علومها الحية . هذا هام في المنظومة الفكرية والدينية لمحمد عبده . ولكن ما هي « أوربا » هذه ؟ ان أوربا التي كانت في مرحلة مضت ، هي مرحلة النهوض البورجوازي حتى اواخر القرن الثامن عشر ، تمثل في ذهن الانسان الشرقي ، ومن ضمن ذلك الانسان العربي ، صورة غامضة مشوشة مترعة بأحكام الإدانة والتكفير والمهر والزندقة ، ان أوربا هذه تتحول ، فيما بعد وفي ذلك الزمن ، بدءاً من الصدمة التي أحدثها نابليون الغازي في حروبه ضد مصر وفلسطين وسوريا ، الى قوة عارمة على الأصعدة الاقتصادية والعلمية التقنية والعسكرية ، قوة ماثلة وجهاً لوجه ، تفرض شخصها على ذلك الانسان ، شاء أم أبى .

ومحمد عبده ، الذي يعيش وطأة ذلك الوضع ، يستعيد في ذهنه ما كان العرب قد صنعوه في مراحل ازدهارهم العميق القروسطي ، موازناً ذلك بالمرحلة المستجدة ، وواصلاً ، عبر ذلك ، الى النتيجة التالية ، وهي ضرورة إحياء وتمثل ما أحياء وتمثله العرب آنذاك من علوم هندية ويونانية ، وتلقف وفهم العلوم الحديثة الحية الآتية من ديار الغرب الغازي . ومن هنا : أن توجه الى العدو الجديد سلاحه نفسه ، بعد أن تكون قد خلقنا توازناً بينه وبين التعاليم الدينية الاسلامية بوجهها المحالف للتقليد ، فأننا نكون ، بذلك ، قد احطنا بفصل المقال عند محمد عبده في نطاق المعادلة بين « الأصالة » و « العصرية » .

وليس ممكناً ، الآن ، أن نترك محمد عبده دون أن نشير الى شخصية اخرى مارست دوراً مرموقاً في الاصلاح الديني ، تلك هي عبد الرحمن الكواكبي . فلقد جرد هذا المفكر حملة شجاعة ضد التصور الديني السلفوي ، الوثوقي الانهزامي ، غير هباب للهجمات التي وقع ضحيتها على أيدي ممثلي



هذا التصور . وقد اشرنا في موضع سابق لبعض ما طرحه الكواكبي . وهنا نكتفي بالإشارة الى أنه امتلك رؤية اجتماعية وتراثية عقلية نقدية هرطقية ، مثله في ذلك مثل الافغاني ومحمد عبده . ولا أدل على هذا من اقواله التالية الطافحة بروح التصدي والهجوم على ذلك التصور الديني وعلى من يقف وراءه ويفنيه ويتعهده :

« الأسير المذبذب المنتمي الى دين يسلى نفسه بالسعادة الآخروية فيعدها بجنان ذات أفنان ، ونعيم مقيم أعده له الرحمن ، ويبعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة ، وأنه ربما كان خاسر الصفتين . ولبسطاء الاسلام مسليات اظنها خاصة بهم ، مثل الدنيا سجن المؤمن (١) . . . ويتناسون . . . الحديث المفيد المعنى ( اذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليفرسها » ) (٢) .

في ذلك الموقف الهجومي المركز ، لا نواجه المنحى العقلي النقدي الهرطقي فحسب ، وانما كذلك وعبره الحس العميق بضرورة القيام بفرز للأوجه المتعددة من التراث الاسلامي ، وذلك على اساس من « اختيار تاريخي تراثي » ذي منحى تقدمي مستقبلي . ولا يهمه ، في سبيل ذلك ، أن يكون قد رفض هذا الحديث المحمدي أو ذاك ، وهذه الآية القرآنية أو تلك ، كما يتضح لنا من موقفه من الحديث المحمدي الذي اشرنا اليه قبل قليل .

اخيراً يجدر بنا القول ، أن الكواكبي ومحمد عبده والافغاني مارسوا دوراً كبيراً في طرح السؤال الرئيسي آنذاك (٣) ، وأن تم ذلك في اطار اصلاحي لانعدام

---

(١) المقصود بذلك هو الحديث المحمدي التالي : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » . رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، للإمام النووي ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢١٦ .

(٢) محمد شاهين حمزة : عبد الرحمن الكواكبي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٤ .

(٣) من الجدير بالذكر أن الامام محمد عبده ، خصوصاً ، مارس تأثيراً كبيراً على مجموعة من « المصلحين » في أنحاء متعددة من الوطن العربي . وقد اشرنا سابقاً ، الى أهمهم في اليمن . ولكن هناك آخرون مثلوا مدرسة الامام على نحو دقيق ، كان منهم الشهير رشيد رضا ،



فيه بعض الميول والتوجهات الثورية . وساهموا ، من هذا الموقع ، في إثارة القضية التراثية تطبيقاً ومنهجاً . أما ان تكون تلك الميول والتوجهات وذلك الاطار الاصلاحى قد حول اخمادها وخنقها جميعاً ، فهذا ما اتصل بمهمات الفصائل البورجوازية المخففة المجهضة .

---

وعبد الحميد بن باديس . فهذا الآخر حاول القيام في الجزائر ما حاوله محمد عبده . ولكن محاولته تلك لم تكتسب أبعداً عميقة كتلك التي حققها « الاستاذ الامام » . لقد كتب ابن باديس بأنه أعلن وما يزال يعلن « بأننا شعب من أشد الواجبات علينا ... الاحتفاظ بما في الماضي من نفع ومدنية ، وعدم الزهد فيما في الحاضر من خير ومدنيات » . ( مأخوذ من : عمر بن قنية - عبد الحميد بن باديس وجل الاصلاح والتربية ، الجزائر ١٩٧٤ ) . ان تلك الكلمات الباديسية تشير بوضوح ، وإن بشيء من عدم التماسك وضبط الموقف ، الى مزاجية الماضي التراثي بمكتسبات الحضارة الغربية ، ولكن ليس بصورة حازمة من خلال الواقع « الراهن » . ومع ذلك ، فان ابن باديس كان يمثل ، في حينه ، القوة الاكثر تقدماً وعصرية في مجموع المجالات الفكرية .

## ج - الحركة التجديدية الدينية في حلقتها القصوى ؟

الواقع الحي اقوى من اي نظرية لا تستجيب اليه ! هذه هي الحقيقة التي اخذت تفرض نفسها على التصورات الدينية عموماً ، وعلى من بقي فيه رمل من انصار الحركة التجديدية ( الاصلاحية ) الدينية خصوصاً . فمع تعاظم دلالة العقم التاريخي للطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الداخل ، وللنظام الرأسمالي الامبريالي العالمي في الخارج ، ومع تعاظم رصيد الفكر الاشتراكي العلمي خصوصاً والفكر الماركسي عموماً على صعيد البلدان الاشتراكية وبلدان حركة التحرر الوطني والقومي ( في الوطن العربي على نحو مخصوص ) ، مع ذلك كله وجدت تلك الحركة التجديدية نفسها امام حسم من نوع لا مثيل له في تاريخها من قبل : إما ان تفقد كل شيء ، وإما ان تملك كل شيء في سياق جديد خلّاق .

في اطار هذا الواقع المستجد ، شرعت محاولات تعلن عن نفسها بقليل او كثير من الخفر والخوف والقلق وعدم الثقة بالنفس . ولكنها جادة صادقة ، لا تمثل موقفاً تكتيكياً من قبل انصار الحركة المشار اليها ، بقدر ما تمثل النفس الاخير والزفرة الاخيرة من روح اخذت في الياس والجفاف ، وفقدان الرواء والحماسة .

إحدى تلك المحاولات ذات الصيغة الاسلامية ، وهي انضجها واخصبها واصدقها ، في نفس الآن ، يقدمها محمد النويهي في مصر . فهذا يعلن عن رغبته الحثيثة في بلورة اجابة اكثر مرونة ومعاصرة وتقدمية ، على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، عن قضية الاصاله والعصرية في الفهم الديني . هذه المحاولة تجسد ، في نفس الوقت ، امتداداً منطقياً وتراثياً شرعياً وعميق الطرافة

## للحركة التجديدية الدينية (١) .

ففي بحث له معنون بـ « نحو ثورة (٢) في الفكر الديني » ، يحدد محمد

(١) يجدر بنا أن نشير الى أن هنالك من مهد لمحاولة النويهي على الصعيدين النظري الديني والسياسي . من كبار هؤلاء المهددين خالد محمد خالد ، الذي خاض معارك عنيفة مع السلفويين بتزمتهم وتعصبهم وتبلدهم النظري . وقد ربح فيها أحيانا ، وخسر فيها أكثر الأحيان . فقصه كتابه « من هنا نبدأ » مع هؤلاء ، دخلت التاريخ العربي الحديث بصفتها تعبيرا عن صراع غير متكافئ الأطراف ، صراع القوى الاقطاعية البورجوازية الهجينة مع قوى الاصلاح الديني البورجوازي المستنير .

لقد خاطب أولئك السلفويين ، في سياق رده على خصومه عامة ، وذلك من موقع تفسير ( وتاويل ) عقلي مستنير على الصعيد النظري وتقديمي على الصعيد الاجتماعي للأحاديث الحمديّة : « وإذا أنتم رفضتم هذا التفسير الصحيح ، فإنكم تنكبون أنفسكم تكبة مروعة ، فإننا نستطيع بأحاديث أخرى صحيحة ، أن نجردكم من رصيدكم في البنوك واقطاعياتكم في القرى ... ومن كل مظاهر الأبهة التي فيها تحيون ، وفيها تموتون ... ! » . ( من هنا نبدأ : الطبعة الحادية عشرة ١٩٦٩ ، القاهرة ، ص ٥٩ - وكانت الطبعة الأولى ظهرت عام ١٩٥٠ ) .

في رأيه ذاك ، ينطلق خالد محمد خالد من أن « الدين يكرم العقل .. ويعطيه كل الحرية في البحث والمناقشة كما يشاء . ولقد أدرك هذه الحقيقة أعلام الفقه الاسلامي الخافقة . أبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وسواهم ، فجعلوا من الرأي ، ومن حكم العقل شريعا ومنهاجا » . ( ص ٧٧ من نفس المصدر والمعطيات السابقة ) . أما ذلك التفسير ( والتاويل ) فقد قاده الى نتائج سياسية واقتصادية اجتماعية ذات أفق ثوري ( اشتراكي ) . فالنظام « الذي تبلغ ( فيه ) المنفعة الاجتماعية حدها الأقصى ، في الوقت الحاضر هو الاشتراكية » . ( ص ١٢٣ من المصدر والمعطيات السابقة ) . وحين نحقق الاشتراكية ، فانه « طبيعي أننا لن نجد من الدين ولا من العقل ولا من الظروف معارضة لهذا التحول الرشيد ... فان كل توجيهات الرسول لتتزع الى الاشتراكية » . ( ص ١٢٤ من المصدر والمعطيات السابقة ) .

على ذلك النحو ، تنكشف أمامنا امكانيات رحبة لتأويل « عقلي مصري » يقود ، بحدود كبيرة وأحيانا « مخرجة » للكثيرين ، الى الأخذ بأكثر الانظمة الاجتماعية التقدمية راهنا . ولقد كان ذلك كله قميئا بأن يؤدي الى منع ومصادرة كتاب « من هنا نبدأ » في مصر الى حين .

وقد سبق أن لاحظنا أن مثل ذلك التفسير ( والتاويل ) برز عند الافغانى ، الذي حرص على تأسيس مدرسة « دينية عقلية اجتماعية » . كما برز عند محمد عبده وتلامذته ، ومنهم محمد النويهي .

(٢) يجدر هنا التمعن في مصطلح « ثورة » ، المستخدم من قبل النويهي . يضاف الى





النوبي محاولته تلك ، بكثير من الطموح للبقاء في حدود التماسك والعقلية ، وإن أدى ذلك الى استفزاز الآخرين . فردّ آ على رئيس لجنة الإفتاء في قوله : « والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقوم الساعة ، لا لامة واحدة ولا لزمان واحد ، ويقول سبحانه وتعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، يكتب النوبي ما يلي : ( اذا كان الحديث عن « الحياة » لا عن العقيدة وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فان القرآن ... لم يشرع إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة ، هي أمة العرب ، في زمن واحد ، هو زمن الرسول عليه السلام ... فإن الكتاب المعني في قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ليس القرآن ، بل هو اللوح المحفوظ ... واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقذارها وآجالها وأرزاقها . وقوله تعالى ان القرآن « في لوح محفوظ » - الآيتان الأخيرتان من سورة البروج - لا يعني أن القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ ( ١ ) .

وفي مناقشته لأحد الكتاب في قوله : « ما أنزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة أو صغيرة في الحياة الدنيا أو الآخرة ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) » . وفي الكتاب الكريم جواب على كل سؤال ( ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ) ، يكتب النوبي : ( قوله على سبيل الاقتباس « كتاب لم يترك كبيرة أو صغيرة » ، يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الاعمال الذي سيوضع يوم القيامة في كل امرئ مسجلاً أعماله في الحياة الدنيا ... ) ( ٢ ) .

---

ذلك ما وصف به الشيخ الدكتور صبحي الصالح ( لبنان ) نفسه من أنه « رجل ثوري ويريد أن يثور على كل جمود » . ( من اقوال له في ندوة ناقش فيها مع ادونيس محاضرة قدمتها في اتحاد الكتاب اللبنانيين حول الموقف من التراث - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ) . ان استخدام ذلك المصطلح في نطاق الحركة التجديدية الدينية ، يمثل ظاهرة جديدة بالانتباه ، بعد أن كان مصطلح « المصلح » مهيمناً في أدبيات هذه الحركة .

( ١ ) محمد النوبي : نحو ثورة في الفكر الديني ( ضمن مجلة - الاداب ، العدد الخامس ، ايار ١٩٧٠ ، بيروت ، ص ٢٩ ) .

( ٢ ) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ان هذا التأويل الطريف للقرآن ، في جملته ، ذلك الذي نجد جذوره البعيدة القوية في المراحل الأولى للتقدم العربي الحضاري الوسيط ( المعتزلة على وجه الخصوص ) ، يلتحم هنا ، من حيث الأساس ، بموقف سياسي اجتماعي مفصح عنه دونما موارد أو اعتذار مبطن كما يفعل البعض . وهذا الموقف إذا سار به المرء ، من منظور الجدلية التاريخية والتراثية ، حتى نهايته المنطقية الحازمة ومع الأخذ بعين الاعتبار آفاق التقدم في الوطن العربي الراهن ، يمكن أن يشير . ولو بمصطلحات غير ميسرة ، الى ضرورة الأخذ بالثورة الاشتراكية العلمية في هذا الوطن العربي .

انطلاقاً من ذلك الموقف ، يعمل النويهي جاهداً على مزاولة الاصاله ( التي هي في رأيه دين منفتح في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، دون أن يكون كذلك في المسائل الفلسفية والعقيدية ) بمقتضيات الواقع الاسلامي ( العربي ) الراهن . و لاشك ان النويهي جادٌ كل الجِد في محاولته تلك . وهو يسجل ، في ذلك ، خطوة متقدمة في اطار الفهم الديني المعاصر .

بيد انه ، في تمييزه بين الوجه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والوجه الفلسفي أو ، كما يعبر هو ، بين « الحياة » و « العقيدة » ، حيث تخضع الأولى لقواعد التقدم والتطور الانساني ، بينما تعتبر الثانية فوق تلك القواعد ، ثابتة ومطلقة ، إنه في تمييزه هذا يفض النظر عن انه قد خرق مبدءاً أساسياً من مبادئ التماسك المنطقي الفكري التي تطرحها ، بصيغ متعددة ، علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق ، وغيرها . ان وضع « الحياة » في تيار التحول والتطور ، و « العقيدة » في منأى عن هذا التيار ، ثم مزاجه هذين الطرفين ببعضهما ، يعني إقحام « الحياة » هذه في « عقيدة » ثابتة إقحاماً تعسفياً مصطنعاً . فكان تلك الحياة في تغيرها وتدفقها مجردة من العقيدة (١) .

---

(١) في بحث بعنوان « الدين وأزمة التطور الحضاري » ، قدّم الى ندوة « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » في الكويت ٢ - ٩ مارس ١٩٧٤ ، يلجح النويهي مجدداً على الأخذ



ولكن ، أية عقيدة هذه ، تلك التي تستقر مع حياة لم تنتجها ! أو ،  
أية حياة هذه في أي زمان ، تلك التي عليها أن تقم نفسها في إطار تلك  
العقيدة ! الا يدعونا هذا الى تذكر :

اولاً - سرير بروكست ، قاطع الطرق ( كما ورد في الاسطورة اليونانية ) ،  
ذلك الذي تعين عليه ان يقطع بعضاً من أرجل ورؤوس ضحاياه « العائري  
الحظ » ، كي تتطابق أجسامهم مع طول السرير ذاك الذي أعده لهم ؟

ثانياً - أولئك المفكرين أو المثقفين الذين دعوا الى اخذ الصناعة الاوربية  
الآلية والعلم الطبيعي الموازي لها ، وذلك بهدف مزاجتها بفكر غيبي روحاني  
اسلامي عربي (١) ؟

ان مناقشتنا هنا لوجهة نظر النوبي ، لها بعد نظري مصري ، قبل  
ان يكون بعداً اجتماعياً وسياسياً . ففي الواقع العيني يجد المرء نفسه مدعواً  
بالحاح الى ان يأخذ من هذا الواقع موقفاً محدداً ، موقفاً يمتنع ، بتقصده ،  
عن القفز فوق الظل . وبما ان ذلك الواقع ما تزال تحدد أبعاده ، من حيث  
الاساس ، الجماهير العربية المؤمنة ، فإنه يصبح لازماً على المفكرين والمثقفين  
ذوي الأفق العلمي الثوري ان يأخذوه بعين الاعتبار الدقيق : هذه الجماهير  
العربية المؤمنة تفرض نفسها موضوعياً في مرحلة انسداد آفاق التقدم في  
نطاق العلاقات الاجتماعية القائمة ، بصفتها أداة وهدف التحويل الاجتماعي  
التقدمي . فعملية صهرها مع تيار الثورة باعتبارها ( أي العملية ) تغطي قانوناً

---

بواقع ذلك التناقض بين العقيدة ودنيا المعاش ، معتبراً إياه حلاً للآزمة المستحكمة في الوطن  
العربي المعاصر . فهو يكتب هنالك مشدداً : « أو قل بعبارة أكثر صراحة : ان هدف الحملة  
الفكرية المطلوبة هو أن تقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرية العلمانية الخالصة في كل ما يختص  
بأمور معاشهم ودنياهم ، وهي لن تفلح في هذا إلا إذا اقنعتهم بأن الاسلام - دين كثرتهم -  
فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ( التشديد مني : ط . بيزيني ) لا يتنافى مع النظرة  
العلمانية . بل ليس من المغالاة أن تقرر أن موقفه من أمور دنيانا هو موقف علماني صرف » .

(١) سوف نشهد لاحقاً هذه الظاهرة الطريفة والمعقدة لدى زكي نجيب محمود بصفته  
مثلاً لـ « التلقينية » ، الثنائية ، في سياقها العلماني الليبرالي .

أساسياً من قوانين هذه الثورة ، لا يمكن أن تنطلق ، بالنسبة إليها نفسها ( أي الجماهير ) وفي سياق الواقع العربي المعاصر ، من رفض إيمانها الديني والتشهير به تحت راية طبقوية أو اقتصادية أو استراتيجية ، أو ما شئت من هذا القبيل . ذلك الموقف يمثل خطراً سياسياً عملياً ، فضلاً عن أنه يجسد خطأ نظرياً معرفياً على صعيد العلاقة بين الاستراتيجية والتكتيك في العمل السياسي ، العلمي الثوري .

من هنا ، كان ذلك منظوياً على القول بأن سمات وأبعاد العلاقة مع تلك الجماهير المؤمنة تحددها الوضعية الذاتية والموضوعية الملموسة في هذه المرحلة أو تلك . وإذا شئنا مزيداً من الوضوح والدقة في التعبير عن هذه الخصيصة من المسألة ، كان لا بد من التمحور حول المعطيين التاليين :

١ - الانطلاق من تاويل ذلك الإيمان على نحو يسوّغ ، ولا نقول يعقلن ، العمل من أجل تلك الأهداف بآفاقها العملية أولاً ، والنظرية ثانياً . والجدير بالذكر أن هذا الاتجاه التأويلي وجد ، في الحقيقة وعلى كل حال ، في مراحل متعددة من التاريخ العربي الإسلامي ، بل والح عليه الدين الإسلامي نفسه في بعض نصوص القرآن والسنة المحمدية ، وإن كان ذلك في الحدود التي يراها هو ، بمثابة عقيدة لاهوتية (١) .

وقد عرضنا لذلك في فصل سابق . ونود الآن ، فقط ، الإشارة إلى أن عملية التأويل تلك يمكن إنجازها على نحو فعلي دقيق ، في حال أخذنا بعين الاعتبار العميق مسألة « الاختيار التاريخي التراثي » . وعلى كل حال ،

---

(١) الخوف من عدم امتلاك القدرة على ممارسة التأويل العقلي للقرآن والسنة ، يبرز في مراحل القمع الديني والفكري عموماً . وهذا يقود إلى تكوين أصوات للاحتجاج اللدائي على ذلك القمع ، ما تفتأ أن تقمع باسم القانون - السلطة ، حامية الدين . أحد هذه الأصوات يطلقه يحيى الرخاوي ( جريدة الاهرام في ١٩٧٥/٢/٧ ) ، قائلاً بتفحة من الألم والشكوى : « ولا أجد قوة على الأرض - أو في نفسي - تمنعني أن أفهم القرآن بما أصلح به ويصلح به الناس ، ولكني لا أجرؤ على التفسير أو التأويل ، فلا أهل له ولا هو ممكن وسط هذا الجو الخائف » .



سنتصدى لهذه المسألة لاحقاً ( في القسم الثالث ) ، مانحين اياها أهمية مبدئية جلتى في نطاق نظرية التراث المقترحة هنا .

٢ - التركيز على تكوين اتجاه يكمن في اقناع المؤمنين نظرياً وتطبيقياً بإمكانية ممارسة النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي بهدف تحقيق وتوطيد مصالحهم الحيوية ، تلك التي تتوج بتحقيق الاشتراكية في مجتمع موحد وطنياً وقومياً . وإذ تتم عملية الاقناع تلك ، فانها تتم دون ان يعرقلها الاعتقاد الديني لدى اولئك المؤمنين . وهذا يعني حل المسألة على صعيدين ، صعيد العلاقة الثنائية الخاصة بين « الفرد » و « الله » ، وصعيد العلاقة بين الافراد انفسهم بصفاتهم وجوداً اجتماعياً اسرياً وقنوباً وطبقياً ووطنياً وقومياً .

فكما هو واضح ، تلتقي الجماهير المؤمنة على اهداف وآفاق ذلك العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، منطلقين من المبدأ العلماني الشهير بأن « الدين لله والوطن للجميع » . ولا شك في ان محاولة علي عبد الرازق في « الاسلام واصول الحكم » وما يلتقي معها من محاولات سابقة ولاحقة ، تسهم اسهاماً كبيراً في صياغة ذلك الاتجاه ، وفي كسب المؤمنين الى جانبه . ومن الهام جداً القول ، هنا ، بأن تحقيق ذلك لن يتم بمعزل عن **الكفاح** من اجل تغيير ظروف اولئك المؤمنين الكادحين تغييراً اجتماعياً واقتصادياً وعلمياً وثورياً ، وذلك على ايديهم هم انفسهم ، وعبر التلاحم مع قواهم السياسية الثورية .

هكذا نكتشف أن النظر الى الواقع العربي الراهن ، في سياقه التقدمي ، يشترط الإقرار باحتوائه تناقضاً ذا ملامح محددة بينه وبين **العقيدة الدينية** ، حسب تسمية النويهي . وإنه لمن البين أن مثل هذا الاقرار والعمل في حدوده ، يقتربان بأشكال بسيطة معقدة من الطرح الليبرالي التقدمي ، الذي كان على الطبقة البورجوازية الاوربية في مرحلة نهوضها التقدمي أن تقدمه بخصوص العلاقة بين الدين والدولة ، أو ما سُمي آنذاك بعلمانية الدولة .

ان هذه المسألة المتصلة بـ « علمانية الدولة » لم تجد في الوطن العربي اكثر من ثلة قليلة من المدافعين النظريين عنها ، المبعثرين هنا وهناك ، وغير

القادرين على التأثير الجماهيري . هذا بالإضافة الى أنّ قسماً منهم لوحق واضطهد وحرمت كتبه وادينت رسمياً . وما قصة علي عبد الرازق نفسه في كتابه الشهير الذي أتينا على ذكره ، إلاّ مثلاً حياً على ذلك . ورغم هذا ، فقد أتيحت لبعض الاجراءات التعليمية امكانيات التحقق بحدود أولى . وهذا ما نواجهه في المرحلة القصيرة الزاهرة التي اقترنت باسم محمد علي باشا في مصر ، اي مرحلة النهوض البورجوازي في بواكيره الأولى (١) .

ودرءاً لكل التباس منهجي ونظري قد يحدث في سياق هذا الحديث ، نود ابراز ملاحظتين . الأولى منهما تقوم على أننا اذ نتحدث ، هنا ، عن « علمانية الدولة » ، بمعنى فصل هذه الأخيرة عن الدين ، فانما نعلم علم اليقين أن الدعوة الى هذا الامر لا تنطوي على فصل الدينين الاسلامي والمسيحي عن الدولة في العالم العربي تاريخاً وراهناً وبوصفهما موقفين اجتماعيين وسياسيين واقتصاديين يتصلان بالشؤون الاجتماعية العامة والمتعددة . ذلك أن هذه الجوانب يجري التعامل معها كما مع كل الافكار والنظريات في العالم العربي وخارجيه ، من موقع « الاختيار التاريخي التراثي » . فما استجاب منها لمقتضيات واحتياجات المرحلة المعاصرة في افقها التقدمي ، جرى استلهامه تراثياً أو تبنيه تاريخياً . وأما ما لا يستجيب منها لذلك ، فانه يعزل تاريخياً . ومن ثم ، فشاننا معها هو شأن من يبحث عن الأفضل .

بصيغة أخرى ، تلك الجوانب من الدينين ينظر اليها على أنها موروث وواقع ينبغي اتخاذ موقف جدلي تاريخي تراثي منها . فهي تناقش وتُحاور ، مثل أي مسألة خلافية أخرى .

أما الجانب العقيدي الايماني من الدين فهو الذي يتقصى ، في مرحلة تغليب السياسة على الموقف العقيدي الايماني ضمن الجماهير المؤمنة ، عن الحياة العامة ، ليصبح من شؤون « علاقة الفرد بالله » .

---

(١) جاء في كتاب لوتسكي ( تاريخ الاقطار العربية الحديث - دار التقدم ، موسكو ، بالعربية ، ص ٧٣ ، دون تاريخ اصدار ) : « فتحت للمرة الاولى في التاريخ المصري ، المدارس العلمانية العامة . وكان في المدارس الابتدائية أكثر من ٦ آلاف تلميذ .. » .

الملاحظة الثانية تكمن في أننا حين تقحم الحديث عن أوروبا وعن علمانية الدولة فيها ، أو في بعض مناطقها ، في المسألة المطروحة هنا على صعيد التاريخ العربي الحديث وامتداداته الراهنة ، فإن هذا لا يتم على أساس من أن أوروبا تقدم لنا مثلاً مقوِّماً على مشكلات ذلك التاريخ وتلك الامتدادات . ان ذلك حيث يتم هنا ، فانما يتم على سبيل الاستئناس بالتاريخ العالمي . اذ ان للتاريخ العربي وامتداداته الراهنة خصوصية نوعية ، تظل ، على كل حال ، نسبية ، انطلاقاً من أنهما تشكلان بعداً من أبعاد التاريخ العالمي الكلي . هذا مع العلم ان فكرة « علمانية الدولة » ظهرت ، ضمناً وبصور تطبيقية ، في التجربة الرائدة ، التي أنجزها القرامطة في التاريخ العربي . فهي ، لذلك ، ليست « غريبة » عنا .

واذا عدنا الى أسباب الهزيمة الرئيسية لـ « العلمانية » في الوطن العربي الحديث والمعاصر ، فإننا نجد لها مكثفة بائنين وثيقي الصلة ببعضهما . الاول منهما تجسد في اخفاق الثورة البورجوازية الديمقراطية العربية ، وبالتالي في سقوط الطبقة البورجوازية ، التي كان عليها ان تتبنى المسألة تلك وتحميها وترفع هي نفسها لواءها . اما السبب الثاني ، فهو ان الحدود القصوى الممكنة للتحويل الثقافي الايديولوجي ظلت ، بصيغتها العامة ، في حوزة الحركة الاصلاحية الدينية (١) . فهذه انطلقت من الدين ( الاسلامي ) ، لتنتهي في حدوده ، بعد ان عملت على تأويل بعض « فروعه » ، على نحو يظهر هذه الأخيرة في علاقة توازن مع الواقع الراهن .

---

(١) في واقع الحال ، تواجه هزيمة العلمانية ليس في العالم العربي فحسب ، بل كذلك في مجموع بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، أي بلدان « العالم الثالث » ، التي بلغت قبل نشوء الامبريالية حداً اولياً جينياً من التطور الرأسمالي . كما تواجه غيابها ( العلمانية ) في البلدان الأخرى من هذا « العالم » ، التي خضعت للاستعمار والامبريالية منذ قرون . ولعل ايران تندرج تحت اطار هذه البلدان . هاهنا يكتسب الكفاح ضد « العلمانية » وجهاً عنيفاً ، وذلك بسبب من أنها ظهرت هنا بوصفها ظاهرة « اوربية غربية » موجهة ضد « الاسلام » و « القومية الفارسية » . مع أنه يمكن القول ، هنا ايضاً ، بأن التجربة القرمطية الرائدة على هذا الصعيد « العلماني » تمثل ، بمعنى ، وجهاً من اوجه التاريخ القومي الفارسي .



وحتى تلك الحركة الاصلاحية الدينية اديننت واضطهدت في شخص بعض ممثليها ، ومنهم محمد عبده نفسه (١) . وهذا يعني ان دعوات « علمانية الدولة - فصل الدين عن الدولة » باءت بفشل ذريع ، وظلت تمثل صوتاً ناشزاً

---

قاية الله الخميني ، يرى ، على النقيض مما رآه ، مثلاً ، علي عبد الرازق في مصر ، ان « من الافكار التي نشرها الاستعماريون في اوساطنا ، قولهم : ( لا حكومة في التشريع الاسلامي ، لا مؤسسات حكومية في الاسلام .. ) ... هذا الكلام يخالف معتقداتنا الاولى . نحن نعتقد بالولاية ، ونعتقد ضرورة ان يعين النبي خليفة من بعده ، وقد فعل » . ( الحكومة الاسلامية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ ) . ثم يتساءل : « هل فصلت السياسة عن الدين ؟ هل كان يوجد جهاز للدين ، وجهاز آخر للسياسة ؟ » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ - ٢١ ) .

ولا شك ان رفض العلمانية هنا ، او الدين السياسي والسياسة الدينية ، استطاع تعبئة الجماهير الايرانية ، على نحو عملاق ، ضد النظام الاقطاعي العسكري المتواطئ مع الامبريالية . ولكن ذلك حدث في فترة التحضير للثورة على هذا النظام واستلام السلطة . اما فيما بعد ذلك فقد « ذاب الثلج وبان المرج » . لقد بان ان استراتيجية « الامة » ليس بمقدورها حل المشكلات الضخمة الراهنة ، والاخرى المتحدرة من الماضي . هاهنا برزت فكرة « العلمانية » بصيغة مسيئة وعلى نحو مثير للاهتمام .

(١) بل ان المسألة تكتسب لدى محمد عبده طابعاً مثيراً وطريفاً وذا دلالة بليغة بالنسبة الى رفض موضوع « علمانية الدولة » . فهو ، من موقع فهم دنيوي مستنير للاسلام ، يرفض تلك الموضوع ، ولكن بصيغة ربما فهمت بانها تصب في فكرة هذه « العلمانية » نفسها . كيف ذلك ؟ ليس هنالك تناقض في هذا الامر ؟ يقول محمد عبده : « يقولون : ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني ، افلا يكون للقاضي ؟ او للمفتي ؟ او لشيخ الاسلام ... » واقول : ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء ادنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام . وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرح الاسلامي . ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعي حق السيطرة على ايمان احد او عبادته لربه . او ينازعه في طريقة نظره » . ( الاعمال الكاملة للامام محمد عبده - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ج ٢ ، ص ٢٨٩ ) .

ان دنيوية الاسلام تتم هنا عبر رفض علمانية الدولة . ولكن محمد عبده حيث يتنجز ذلك ، فانه يكون قد اطح بالوقف العقيدي « الرسمي » للاسلام . كما يكون قد جعل من هذا الاخير مسألة اجتماعية قابلة للجدال والتاويل والاجتهاد .

ولا شك ان ذلك الجهد لا يمكن فهمه بعيداً عن الافاق الليبرالية المستنيرة لفكر محمد عبده بوصفه احد اوجه الفكر البورجوازي الطموح والمخفق .



## في الحياة الثقافية والسياسية العامة (١) .

يبقى القول ضرورياً بأن رؤية أكثر من نقدية ( ليبرالية ) ، أي رؤية جدلية مادية وتاريخية ، لا ترى في ذلك التناقض ، الذي اتينا عليه فوق ، أمراً مطلقاً نهائياً ، بقدر ما ترى فيه تعبيراً ايديولوجياً طبقياً عن واحدة من مراحل التاريخ العربي المتعددة (٢) . كما ترى فيه تلك الجدلية تعبيراً عن موقف مرحلي على طريق التمكين للموقف العلمي من التراث ( أي للجدلية التاريخية التراثية ) أن يصبح مهيمناً على صعيد الواقع التطبيقي .

ولا سبيل الى تجاهل أمر ذي أهمية بالغة ، أثار على صعيد هذه المسألة اشكالات وحساسيات كبرى . ذلك هو تحديد العلاقة بين الاسلام والمسألة القومية في الوطن العربي . فجمع من المثقفين ، وقد اشرنا الى بعضهم في مكان آخر من هذا الكتاب ، يرى انه لا يجوز النظر الى تلك العلاقة من منظور أوربي ، أي من منظور علاقة المسيحية ( الكاثوليكية مثلاً ) بقومية هذا الشعب الاوربي أو ذاك . اذ أن الاولى تمتلك خصوصية وتميزاً يقومان على أن الاسلام ليس ديناً ، عقيدة فحسب ، وانما هو ايضاً موقف حضاري بأوجه اجتماعية

---

(١) يحدثنا صالح جودت في مقالة له حول ( طلعت حرب ) عن حادثة طريفة وذات دلالة هامة ، وقعت بين مصطفى كامل ومحمد عبده في جلسة جمعت بينهما ، بهاجم فيها مصطفى كامل هذا الاخير ، أي الامام وقائد الاتجاه الاصلاحى الليبرالى . فبوضوح أعلن مصطفى كامل « أن العمام هي سرّ تكبة هذا البلد . وغضب الاستاذ الامام ورد عليه واحتدمت معركة الكلام ... » ( مجلة الكتاب ، مصر مارس ١٩٤٩ ، ص ٤٠٦ ) .

(٢) مما لا شك فيه ، هنا ، أن الإقرار بوجود أو بإمكانية وجود ذلك التناقض ، لا يعني ، ولا بشكل من الاشكال ، أن يكون « التنظيم السياسى الثورى » نفسه ، الذي عليه ، في حقيقة الامر ، أن يكتشف هذا التناقض ويضبطه ويقوده الى حدوده النهائية في اطار علاقة جدلية مع استراتيجيته ، مسرحاً تمارس عليه الأطراف المختلفة ادواراً فكرية مختلفة . وذلك على نحو تكون الحصيلة فيه تنظيمًا سمته الاولى عدم التجانس وعدم الوحدة الفكرية ( العلمية الثورية ) . ومن ثم ، فمثل هذا التنظيم يفتقد غير متمتع بواحد من أهم شروطه ، من حيث هو كذلك . وسنعود الى بعض أوجه هذا المركب من المسائل في القسم الثالث من الكتاب الذي نقرأ فيه .

وسياسية الخ . . . وعلى ذلك ، فليس من المقبول أن تطرح فكرة « العلمانية – فصل الدين عن الدولة » في سياق العلاقة بين الاسلام والقومية العربية . ويستخلص اصحاب هذا الراي النتيجة التالية ، وهي ان المسيحي العربي ينبغي أن يجد في الاسلام احد اوجه قوميته ، بل اهم هذه الواجه . هذا اذا غضضنا النظر عن القائلين بأن القومية العربية والاسلام يمثلان امراً واحداً .

ان مناقشة تلك الآراء من موقع الجدلية التاريخية التراثية – وقد تعرضنا لطرف من ذلك قبل قليل – لا يسعها إلا أن تؤكد على نقطة أساسية ، هي ان علاقة القومية العربية بالاسلام تجد حلها الدقيق في نطاق طرحها في سياقها التاريخي التراثي . هذا يعني ان الاسلام وكل المظاهر الفكرية والدينية والفنية والأخلاقية الخ . . . ، المتحدرة من التاريخ العربي ، تجد نفسها جميعاً أمام ضرورات « اختيار تاريخي تراثي » ، يخضعها لعملية استقصاء دقيقة حازمة . فمنها ما يجتاز الامتحان – الاختيار ، ومنها ما يقصر عن ذلك . واذا كان الاسلام قادراً على تقديم عناصر عديدة منه لتكون من مكونات الثقافة المعاصرة ، فإن فيه كذلك من العناصر ما أصبح دون تحقيق هذا الامر .

ثم ، اذا استطاع الاسلام أن يهيمن على غالبية سكان الوطن العربي ، فان هذا لا يعني التنكر للاتجاهات والاديان الاخرى في تاريخ هذا الوطن . ان المسيحية الشرقية ، والاديان التوحيدية والافكار الهرطقية العقلية والالحادية التي ظهرت في المجتمع اليمني القديم مثلاً ، وفي المجتمع الأموي والعباسي وما تلاهما ، ان كل ذلك جزء لا يتجزأ من التاريخ والتراث العربي الفكري .

من ذلك كله ، نخلص الى القول بأن علمانية الدولة يمكن أن تتحقق في المجتمع العربي ، دون أن تشكل إساءة لكل تلك المظاهر ، التي عددناها ، والتي نخضعها على حد سواء لمبضع جدلي تاريخي تراثي . اذ ان هذا المبضع يقدم لنا الفاعلية على تجريدها من قداساتها اللاتاريخية اللاتراثية ، ومن ثم على تحويل الحصيلة منها ، القابلة للاستمرار والنماء ، الى جزء صميمي من بنيتنا الثقافية المعاصرة .

## د - الحركة التجديدية الدينية في حلقتها القصوى امام الخيار ( الحسم ) التاريخي التراثي

ان ايجاز المسالة القومية العربية بالاسلام يتضح ، اذن ، بصفته عملية ذات بعد وافق واحد محدود ، عملية تحليل التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث الى لوحة مبتورة عديمة الالوان ، إن لم تقل مشبوهة ، اولاً . فضلاً عن قناعتها على صعيد تمثل الحضارات البشرية والتفاعل بها ، ثانياً . مضافاً الى ذلك تنكرها للسياق التاريخي والتراثي للبنى الفوقية والبنى التحتية للمجتمع العربي في مراحل الطويلة المتعددة ، ثالثاً .

ويمكن ان يتضح ويتعمق النقد الموجه هنا لوجهة النظر تلك في ضوء التصدي لواحدة أخرى من المحاولات، التي برزت في وجه « السلفوية » الدينية . تلك كانت محاولة الأب جريجوار حداد ، مطران بيروت .

ان المسيحية لم تكن أكثر حظاً من الاسلام في مراحل الانحطاط الاقطاعي في المنطقة العربية . وان كان هنالك حالة استثنائية حققتها المسيحية في العصر الحديث ( في القرن التاسع عشر ) بحدود أولى ، وذلك عن طريق الصلات التي اقامها الغزاة الاوربيون الجدد بينهم وبين المسيحيين في الشرق عموماً . لقد حمل ذلك ، في حينه ، آفاق جديدة للمسيحيين العرب ، انكشفت لهم عبرها خزائن الفكر الغربي في مراحل المتعددة ، وخصوصاً القديمة والكلاسيكية والحديثة منها . هذا يقال بالرغم من ان ذلك الإنكشاف قد اشترط وحددت آفاقه ، من حيث الأساس ، بمصالح الغرب الغازي .

من اجل ادراك ذلك ، علينا ان نستعيد في اذهاننا صورة الخلافة العثمانية الاسلامية بهيمنتها على البلدان العربية . في اطار هذه الخلافة واطار الديول

والأوضاع التي خلقتها ، ظل وجود الاقليات الدينية مقترنا بشعور الغبن والتفرقة والتمييز . بغض النظر عن حفنة من الذين توصلوا الى مراكز مرموقة في الامبراطورية الاسلامية . ولا شك ان هذا الوضع المركب ، وضع التمييز الديني والاضطهاد الطبقي والقومي ، ولد تياراً دافقاً من الكفاح التحرري والاجتماعي الطبقي ، بالدرجة الاولى لدى المسيحيين .

فوجدنا ، انطلاقاً من ذلك ، ان الفكرة القومية وفكرة التحرر القومي تكتسب وضوحها وتماسكها ، لأول مرة في المنطقة العربية ، في كتابات نجيب العازوري . كما وجدنا ان فكرة التحرر الاجتماعي الطبقي من موقع الاشتراكية العلمية تبرز وتبلور بأقلام مجموعة من المفكرين المسيحيين العرب ، في طليعتهم نيقولا حداد وفرح انطون وسلامه موسى . وكذا الامر فيما يتصل بالهجوم على التسلط والتزمت والتعصب الديني وعلى مؤسساته الاجتماعية والثقافية . فعلى هذا الصعيد تبرز أسماء لامعة ، منها شبلي شميل وفرح انطون .

وفي الحين الذي ثبت فيه تلك المواقف العربية المسيحية ، فانه يبقى ضرورياً ان نشير الى ان الكثير من العرب المسلمين اسهموا في تكوين وبلورة هذه المواقف بكثير او قليل من المباشرة . وهم ، في ذلك ، اشتركوا مع اولئك في كونهم ممثلين للشرائح الوسطى من البورجوازية الاقطاعية ، تلك التي كان لدى مثقفيها المستنيرين القدرة على التعبير عن وطأة الاضطهاد البورجوازي الاقطاعي المحلي والامبريالي الخارجي . ذلك الامر لم نرد الالحاح عليه بهدف تضخيم الدور الذي قام به المسيحيون ، بصفتهم كذلك ، وإنما من أجل اظهار هذا الأخير في سياق العلاقات والملازمات المعقدة التي احاطت بالامبراطورية - الخلافة الاسلامية العثمانية - وبالدول الامبريالية الغربية « المسيحية » ، كل على حدة وعلى صعيد الطرفين معاً .

لقد أرادت تلك الدول ان تستخدم مجموعة من « احصنة طروادة » ، منها « المسيحية » ، في وجه ذلك « الرجل المريض » . ولكن هذا الوضع سمع ، بأشكال بسيطة هجينة ، باقامة بعض جسور امتدت بين المسيحيين العرب



والحضارة الاوربية الحديثة . وهذا ، بدوره ، اسهم في إثارة الشكوك حول حقيقة القداسة الاسرارية للتعالم والتقاليد المسيحية الملفعة بتوجهه سلفوي وثوقي متزمت .

ويمكن القول ان اثاره مثل تلك الشكوك كانت متلازمة ، في أساس الأمر ، مع النهوض الأولي في نطاق التفكير الاسلامي . وقد تعاظم هذا الموقف المسيحي مع انهيار الامبراطورية العجوز المتزمتة المتعصبة الاستبدادية ، وتساعد الحركة الوطنية والقومية ، أي حركة التحرر العربية حتى الحرب العالمية الثانية أولاً . ومع تحقيق الاستقلال السياسي لمجموعة من الاقطار العربية ، ومن ثم مع تعاظم الوعي السياسي الوطني والقومي في المراحل التالية ثانياً .

وفي المرحلة العربية الراهنة نشهد بعض مظاهر النمو في التفكير المسيحي الهرطقي المناوئ ، على الصعيد النظري ، للسلفية الوثوقية من طرف ، والمتعاطف مع مقتضيات الكفاح الاجتماعي الطبقي ، الذي تخوضه جماهير الكادحين ضد العدو بوجهيه الداخلي والخارجي من طرف آخر . ذلك التفكير يتمثل في العمل على تفسير وتأويل وإثبات النصوص الانجيلية على نحو يقود الى الاقرار بمواقف يراد لها ان تغطي واقع الحال الاجتماعي الاقتصادي والسياسي الراهن .

وعلى رأس هذا الاتجاه تقف مجموعة من المثقفين المسيحيين المدنيين والكهنوتيين ، الذين خرقوا حدود القواعد الكنسية الموروثة ، السلفية الوثوقية ، وتحذوها في عقر دارها . من هؤلاء يبرز ، كما اشرنا سابقاً ، المطران جريجوار حداد في لبنان بالذات ، أي في بلد تحول فيه الصراع الطائفي الى احد العوامل الخطيرة المهددة لكيانه الوطني . هذا يعني ان نشوء مثل تلك الشخصية ، جريجوار حداد ، يمثل ظاهرة نموذجية تحمل في طياتها عنصر التحدي لذلك الوضع ، كما تنطوي على آفاق تحديثه من موقع ديني ، في آن واحد .

أما ما يلفت النظر في ذلك ، فهو أن تلك الظاهرة تنطلق من تحديث المسيح عبر العودة إليه في جذوره الأصلية ، بعيداً عن « المسيح التاريخي » ، أي عن أشكاله المتجسدة تاريخياً . و « المنهجية الجذرية » ، التي تلخص موقف جريجوار حداد ، « تجد مرجعها المطلق في المسيح والانسان معاً ، مقياسين متفاعلين في دينامية واحدة : ١ ) دينامية البحث الفكري ، التي يؤكد لها قول الانجيل ( امتحنوا كل شيء وتمسكوا بما هو حسن ) ٢٠ ) ودينامية الاختيار الحياتي التي يؤكد لها قول المسيح ( أتيت لتكون لهم الحياة ، وتكون لهم أوفر ) (١) .

أن ذلك الموقف النقدي الإنسي ، امتحان كل شيء والتمسك بما هو حسن في خدمة الانسانية ، يمثل حجر الزاوية في تلك « المنهجية الجذرية » . ولا يغيب عنا هنا عنصر « الاختيار النقدي » ، الذي مارسه حداد تجاه النصوص الانجيلية ، بحيث قاده الى إبراز ، ولا نقول الى اكتشاف ، العناصر التي تؤكد فيها هذه النصوص ، بطريقتها الدينية الخاصة ، على ضرورة ممارسة الاختيار تجاه ما هو قائم في الحياة ، وفي « النصوص المقدسة » نفسها .

وفي سبيل إنجاز ذلك ، لا يتردد حداد لحظة عن الاحاطة بكل المراحل التاريخية ، التي اعقبت المسيح ، كما يراه هو . إذ أن هذه المراحل أطاحت بجوهرية المسيح ، أي بمسيحيته ، حيث اخضعتها للمؤسسة الكنسية الاستبدادية الكهنوتية ، وخصوصاً مع تحول هذه الأخيرة الى دين للدولة منذ عهد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع . وعلى هذا ، فانه من أجل صيانة هذه « الجوهرية المسيحية » ، « لا بد من تحرير المسيح ذاته ، المسيح الحقيقي ، مسيح الحاضر ، عن المسيح التاريخي ، مسيح الماضي ، الذي وان كان قد عاش إلا انه اليوم لم يعد يحيا » (٢) .

---

(١) غالي شكري : تيسار جديد في الفكر المسيحي العربي ( حوار مع جريجوار حداد ) ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٤ .

بموجب ذلك يضحى ، كما هو بيتن ، بأحد أبعاد الوجود ، الذي هو الماضي ، في سبيل استمرارية الأصل في الحاضر ، على نحو تحرره من الإرهاق الذي لحق به في مراحل معينة . ذلك « أن أخطر ما حدث للمسيح في التاريخ ، لا سيما بعدما أصبحت المسيحية دين الدولة في عهد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع ، هو أن المسيح أصبح تابعا للدين المسيحي والكنيسة - المؤسسة ، بل متلاصقا وملتحما بهما التحاما وثيقا » (١) .

وبما أن المسيح يجسد « القيمة المطلقة » ، والدين المسيحي والكنيسة يمثلان « القيمة النسبية » ، وجب ، في سبيل العودة الى الأصل - المطلق ، ازالة « التلاصق التاريخي ( بينهما ) » مهما كان ذلك صعبا وذا نتائج خطيرة » (٢) .

ولقد طرح المطران حداد هذا الامر ، في مكان آخر وضمن ايراده لبدائل ثلاثة ، على النحو التالي : « بديل يذهب الى رفض العقيدة المسيحية كمؤسسة ، اي كشيء موضوعي متحجر . وبديل يدعو الى العودة الى الاصول الاولى للمسيحية . وبديل ثالث ينادي بنقد جذري للدين ، لا يكتفي بالمطالبة بالاصلاحات السطحية وحتى العميقة في الكنيسة ، بل يتجاوزها الى المطالبة باعادة النظر في الكنيسة ذاتها والتساؤل حول ( ان تكون او لا تكون ) . ثم يستطرد المطران حداد قائلا : وانا واحد من الذين ينادون بالبديل الثالث » (٣) .

اما ركائز هذا « النقد الجذري للدين » فثنتان : « ١ - المسيح هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق . ( هو الاول والآخر ) . ٢ - الانسان هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس ( هو الثاني كالأول ) » (٤) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) حوار مع الامام الصدر والمطران حداد والمطران خضر . تقديم مراد وهبة - مجلة الطليعة القاهرة ، يناير ١٩٧٥ ، ص ٥٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

واذا كانت هاتان الركيزتان متلازمتين باعتبارهما « المقياسين المتكاملين المتفاعلين للوصول الى الحقيقة الكاملة ، وكل ما سواهما يقاس بالنسبة اليهما » ، فانه ينتج عن ذلك ضرورة « فك الاشتباك بين المطلق والنسبي حتى يظل المطلق محتفظاً بمطلقيته » . أما على الصعيد العملي ، فان ذلك يعني المطالبة « بتغيير اللغة المتداولة في الكنيسة الآن . فلفة القرن الثاني عشر ، مثلاً لا يمكن ان تسهم في فهم الايمان المسيحي » (١) . اضافة الى ذلك ، وتحت تأثير كتابات جيراردي شاردان ، اكتشف المطران حداد « ان الايمان الحقيقي ... قوة دافعة لتغيير المجتمع وتحرير الانسان ، وليس أداة لامتناس النعمة عند الشعوب » (٢) .

ان المطران حداد يشير ، بذلك ، قضية رئيسية ، تلك هي موائمة المسيحية مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية المستجدة . وهذا يعني التخلي عن القيود التي ربطت المسيحية الكنسية ، حتى الآن ، باحتياجات الدولة المستغلة بأشكالها المتعددة المتعاقبة .

وهناك نقطة دقيقة خطيرة يلح عليها المطران حداد ، تمثل مخرجاً ذكياً من الدوغمائية الوثوقية ( السلفوية ) في الفكر المسيحي . تلك هي ، في رأيه ( ان ما وصلنا عن المسيح عبر الانجيل ، « لا يمكن إلا ان يكون ناقصاً كمياً ونوعياً » . فكتاب الاناجيل لم ينقلوا إلينا « كل » ما قاله وفعله المسيح . وما نقلوه يعبر فقط عما « فهموه » و « عاشوه » .

هكذا لا يصبح الانجيل مرجعاً نهائياً ومطلقاً . فهو لا يعطي الصورة الحقيقية والكاملة لشخصية المسيح في الفكر والعمل . وانما هو مجرد اجتهاد قديم (٣) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة . يمكننا ان نعود بذاكرتنا ، في سياق ذلك ، الى الخطوة الجريئة التي انجزها مارتن لوتر في نطاق اصلاحه الديني ، تلك هي نشره الانجيل باللغة الوطنية ، الالمانية ، بعد ان ترجمه عن اللاتينية التي كانت سائدة بوصفها لغة أساسية للكنيسة هناك .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٧ .

(٣) غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٨ - ٩٩ .



واذا أضفنا الى ذلك أن الانجيل « لم يخل من التشريعات والقوانين عبثاً ،  
وانما تاركاً للحرية والالتزام بالنضال من أجلها أن تأخذ تجسداًها عبر  
العصور ... » ( ذلك لأن المسيح لم يشترع لزمانه فكيف يمكنه أن يشترع لزمان  
آخر (١) ) ، تتضح أمامنا الأبعاد التراثية « للمنهجية الجذرية » لدى المطران  
في منحيين :

( ١ ) المسألة تدور، على صعيد الفكر المسيحي، حول موضوع للبحث نشأ ،  
من حيث الأساس ، بصفته هو نفسه أحد مظاهر الاجتهاد التي انجزها جمع  
من الرجال يخطئون ويصيبون . بل أكثر من ذلك ، هؤلاء لم ينقلوا إلينا إلا  
ما فهموه هم وعاشوه . أي أنهم قدموا لنا صورة تراثية تلخص فهمهم لرجل  
أو لمجموعة من الرجال وجدوا قبلهم أو في عصرهم . ونحن المعاصرين ، بدورنا ،  
نمارس نفس الحق في إخضاع ما وصلنا ، على سبيل الاجتهاد ، لاجتهاد يرتكن  
الى آفاق وامكانات « فهمنا » و « عيشنا » .

وهذا يشير الى أن هنالك تواسلاً تراثياً يجمع ما بين الماضي والحاضر ،  
بحيث يمكن القول ، أن ما صل إلينا من الماضي ( من كتاب الاناجيل ) لا يمثل  
وثيقة تاريخية ، بقدر ما يجسد مواقف تراثية لهؤلاء .

( ٢ ) أما المنحى الثاني فيمكن في أن موقفنا من تلك الاناجيل لا يمكنه أن  
يخرج عن حيز « اختيار تاريخي تراثي » ، بشقيه الإيجابيين « الاستلهام التراثي »  
و « التبنّي التاريخي » . إذ مع « تعالي » الحدث التاريخي ، المتمثل بحياة  
« المسيح » ونشاطه ، في مواقف اجتهادية تراثية ، لا يبقى أمام المطران حداد  
والتيار الذي يمثله الا ممارسة ذلك الاختيار التاريخي التراثي تجاه هذه  
المواقف .

وهكذا ، بدفعة واحدة انفجارية ، تغيّب « شخصية المسيح » أن لم  
ينكّر وجودها ، تحت وطأة تلك المواقف التراثية لكتاب الاناجيل . وهنا ،

---

... (١) نفس المصدر والمنطيات السابقة ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

تكاد نجد أنفسنا في خضم التيار النقدي التاريخي ، الذي تولد في أوربا مع نمو ونهوض الطبقة البورجوازية ( المدنية ) ، والذي طرح تساؤلات عميقة شجاعة حول الاصول التاريخية لشخصية « المسيح » ، اثباتاً أو نفياً . وكان على رأس ذلك التيار مجموعة من المفكرين الذين أروا الكنيسة وسدنتها من الكهنة ومن وراءهم من الاقطاعيين « نجوم الظهر » ، كما يقال . نقول ذلك ، مع الإشارة السريعة الى أن ذلك التيار قد وجد ، لاحقاً ، استمراراً نوعياً عملاقاً تحقق عبر الدراسات التي انجزها مفكرو الماركسية في مراحل متعددة .

في ذلك الاطار من المسألة ، لا بد من ذكر أسماء سبينوزا ( ١٦٣٢ - ١٦٧٧ ) ، وداود فريديريك شتراوس ( ١٨٠٨ - ١٨٧٤ ) ، وبرونوباور ( ١٨٠٩ - ١٨٨٢ ) من السابقين ، والبرت شفايتزر من اللاحقين . فلقد سلط هؤلاء سهام نقدهم باتجاه الموروث الديني المشوش والمترع بالاسرارية والخوارق . وتوصل برونوباور و A. Drews الى خلق ظلال كثيفة من الشك حول وجود حقيقي تاريخي للمسيح . بل إن الاول منهما أعلن انه لم توجد في التاريخ شخصية واقعية تحت هذا الاسم .

واذا كان الأمر كذلك ، فإنه لم يعد وارداً أن نتحدث عن نصوص مطلقة ، أو ، بلغة المطران ، عن « صنميات كثيرة ، منها صنمية الحرف والكتاب ، وصنمية السلطة ، وصنمية التاريخ والتقليد » (١) . فمثل هذا الحديث لا يتصل من قريب أو من بعيد بالفكر النقدي « المنهجي الجفري » . وهذا ينطوي على نتيجة محددة : اسقاط مصطلح المحرم ( التابو ) من مناقشة المسائل المطروحة ، أي « دون اعتبار موضوع ما محرماً . حتى لو تعرض للمسيح

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠١ . في هذا السياق ، يعلن مطران آخر ، هو جورج خضر ، من الروم الارثوذكس ، انه يدعو « المؤمنين الى الوقوف ضد القوى الدينية الرجعية التي تتميز بتصنيع المطلقات » . ( انظر الحوار الذي أجراه مراد وهبة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٧ ) .

والانسان « (١) . وحيث لم يتم ذلك ، نطل على عالم الحركة والتحول ، عالم يتصل بحدث بشري اجتماعي ، يكتسب سياقاً تاريخياً وآخر تراثياً ، مؤدياً ، بذلك ، الى قولة ( غوته ) الشهيرة على لسان مستوفولس في ملحمة الشعرية ( فاوست ) : « كل ما ينشأ ، جدير بأن ينتهي الى الاضمحلال » .

ولا بد ، في سياق هذا الأمر ، من التعرض لاتجاه مسيحي يطرح نفسه في المرحلة المعاصرة في اوربا ، ويتحرك في افقين اثنين . الاول منهما يجسد رد فعل على تعاظم تأثير الفكر المادي الجدلي التاريخي في العلوم الانسانية والطبيعية ، كما على صعيد الاحداث الاجتماعية . اما الافق الثاني فيمثل صحوة للفكر الديني المسيحي من مراحل الابوة الكنسية الوثوقية ، ويحمل ، من ثم ، طموح الموائمة مع الواقع المستجد . هذا الافق ينطلق من ركيزة اساسية تتجسد بـ « الاله التاريخي » ، الذي عليه ان يحل محل الاله المطلق .

ففي كتاب « الاله التاريخي » ، يرى مؤلفه W. Kroetke ان « حركة حياة يسوع المسيح متطابقة مع الاله » . بل « أكثر من ذلك ، فالحركة التي تؤلف هذه الحياة المحددة ، تدعى الاله » (٢) . وبصيغة أخرى أكثر دقة وتدقيقاً ، يمكن اعتبار هذا الأخير ، الاله ، « حدثاً » . ذلك لأن « المرء يستطيع ان يتحدث عن إله بقدر ما يكون قد أحدث نفسه كحركة لحياة يسوع المسيح » (٣) .

ومع ذلك ، فإن الإحاطة البشرية بالإله مجسداً بيسوع المسيح ، تبقى غير ممكنة . وهذا الوضع من العجز عن الإحاطة هو الكفيل بجعلنا « نتذكر الحالة الأكثر انسانية » (٤) . وعلى هذا ، فإن الحديث عن « الاله » لم يعد مجدياً ، بقدر ما أصبح الانسان متصداً للمهمات الانسانية المطروحة (٥) .

---

(١) غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٠١ .

(٢) W. Kroetke : الاله التاريخي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

(٥) إن هذا الموقف يجعل الهراطقة الكنسيين في المرحلة الراهنة يقتربون أكثر فأكثر من



لا شك أن « تاريخية » الإله ، المعلن عنها هنا ، تتلاشى تحت وطأة ذلك العجز البشري ، متحولة الى تاريخية ذاتية مغلقة ، متسمة بسمتين رئيسيتين ، التعالي على العالم البشري العيني ، والتباين عنه . وهذا الامر يجعلنا نستعيد في اذهاننا ما حدده المطران حداد تحت مطلبه القطعي : « يجب ازالة المسيح التاريخي والعودة الى الاصل ، الى الجوهر المطلق الذي يعلن عن وجه نسبي له ممثل بالانسان المسيح » . لكن ذلك المطلب بنفي التاريخ وامتداده التراثي ، لا يلبث ان يكتسب بعداً تاريخياً وتراثياً ، حالما يدعو المطران الى رؤية المسيح في سياق من العمل على ابداع عالم انساني نبيل ( مسيحي ) : يوجد في المجتمع من المهمات المعقدة مما لا يمكن انجازها « إلا بإزالة ... المؤسسات أو القوانين أو الانظمة ، بل النظام الاقتصادي والسياسي كله ، والاستعاضة

---

مواقع نزعة انسية لاهوتية تقود ، اذا سر بها بحزم ، الى ما اطلق عليه في القرون الوسطى الاوربية « اللاهوت السلبي negative Theologie » ، او الى مواقع اخرى اكثر حزماً . فهناك حالة من هذه المرحلة تضيء ذلك الموقف : القسيس الشاب Paul Schulz ، الذي وظف رامياً دينياً لجمع من المتدينين في هامبورغ ( المانيا الاتحادية ) منذ عام ١٩٧٠ ، يقدم الى مجلس كنسي لحاكمته على افكاره ، كما عرضها في مقالة له نشرت في ( Die Zeit - Hamburg , 19. Januar 1979 , S. 14 )

فقد كتب في هذه المقالة ما يلي : « ان يسوع ليس ابن الاله ، وانما هو انسان عادي تماماً جعل منه المسيحيون عالماً علوياً .

الانجيل ليس كلمة الله ، وانما وثيقة تاريخية ثري كيف يرغب الناس أن يرتفعوا الى الاله . ان الوصايا العشر ليست ارادة الله الاخلاقية ، وانما هي قيمة موضوعة من قبل مجموعة شعبية قبل اربعة آلاف عام تقريباً .

الخلود ليس هو الصعود المقرر من قبل الاله الى حياة خالدة ، وانما مقاومة الناس للاعتراف بالموت بوصفه نهاية طبيعية للانا » . ثم يقود ذلك القسيس افكاره الى نقطة الحسم ، حيث يتحدث عن « العقلانية النقدية » ، محدداً نتائج التعامل معها ، من حيث هو قسيس . من هذه النتائج ، مثلاً ، القيام بحوار مفتوح « بين اللاهوت والعلم الطبيعي » ، حتى حينما يوضع الموقف اللاهوتي نفسه بين قوسين . وأخيراً يجدر القول ان ذلك القسيس قدم افكاره على أنها افكار « الكنيسة الاصلاحية اللوثرية » ، مما يدهونا الى الانتباه بجاء الموقف التراثي الكامن هنا .



عنها بنظام وقوانين وبنيات جديدة . . واذا تبين ان هناك فئة من الناس ، منظمة طبقياً او غير منظمة ، تستفيد من ذلك النظام وتلك القوانين والبنيات والمؤسسات وترفض ان يتغير شيء منها (خط التشديد مني : ط . تيزيني) لكي تبقى على امتيازاتها ، وجب العمل على ازاحة المستعبدين والمستغلين عن مراكز القوى التي يفرضون سلطانهم منها « (١) .



---

(١) غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

هكذا تتضح أبعاد وآفاق الحركة التجديدية في اثنين من أشكالها الأكثر أهمية على الصعيدين ، النظري الديني والاجتماعي السياسي .

ان النويهي والحداد يكوّنان غديرين يصبان في نهر واحد ، هو الحركة التجديدية العربية . وكلاهما وجد نفسه امام السؤال الرئيسي التالي : ماذا افعل بموروثي الديني ، بحيث اتمكن من الاحتفاظ بتوازني في المرحلة المعاصرة ؟ لقد تعين عليهما ان يجيبا عن هذا السؤال . ففعلا ذلك ، مستخدمين ، في هذا السبيل ، ما اتيح لهما من امكانات التفكير النقدي الهرطقي ، ومضحين ، في سبيل ذلك ، بالمؤسسة الكهنوتية ( الاسلامية والمسيحية ) المتسعة عمقا وسطحا في العالم العربي (١) .

على ذلك الطريق وفي سياقه وفي ضوء آفاقه ، استطاع النويهي وحداد ان يحلا حقاً العلاقة بين « الأصالة » و « العصرية » ، في الحدود القصوي المتاحة لهما بمثابتهما مشترعين دينيين ( لاهوتين ) . فبلغا ، بذلك ، تخوم الفكر البورجوازي التنويري ، ولكن لا ليتوقفا عندها ، بل ليتجاوزاها عبر موقف اجتماعي مشخص ( عيني ) ، يغمره طموح عميق الى العدالة الانسانية . وهذه الأخيرة يمكن – في نطاق ذلك – ان تكتسب صيغة فكر اشتراكي خيالي ، او حتى علمي . وهما ، في حلما لتلك العلاقة ، لا ينطلق اهتمامهما الدفين من

---

(١) هالك نموذجاً مكثفاً على دفعة هذه المؤسسة الكهنوتية ، فآخذه من حديث للبطريرك الياس الرابع ( مجلة الصياد ، بيروت في ١٥/٧ آذار ١٩٧٤ ) ، « اننا لا أؤمن بتطوير الكنيسة فالذي يتكلم عن تطوير الكنيسة يضع نفسه فوق الكنيسة .. ولا احد فوق الكنيسة . ان الكنيسة وجدت لتطوير الناس ، لا ليطورها الناس » . ويمكننا – انما – للصورة المقدمة – ان نذكر بالجهود الحثيثة التي يقوم بها مشايخ الازهر والمسؤولون عنه في سبيل عمله قِيَمًا دينياً ايديولوجياً على المسلمين .

البحث عن حل ما للحفاظ على قداسة الموروث الديني ، بقدر ما يجدان مهمتهما في تحقيق توازن وتماسك اجتماعي موضوعي ونظري ذاتي بينهما وبين الواقع المعاش المعاصر ، والمتفجر بالتساؤلات الملحة . وهنا يكمن التوجه المبدع ( الابتداعي ) لموقفى الرجلين : ليس الماضي ، بقداسته ومعجزاته ، وانما الحاضر ، بأبعاده وآفاقه وطموحاته ، هو الذي يمثل معيار النظر الى تلك العلاقة .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا ازاء « ثورة » في الفكر الديني ، كما أطلق النوبهي على وجهة نظره ، وكما يتضح من آراء الحداد .

ان الثورة هنا لا تعني « الاصلاح » الديني الذي أعلن عن ارهاصاته المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي ، والشيخ حسن العطار وتلميذه الكبير رفاعة الطهطاوي ، وقاده فيما بعد جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وانما هي أكثر من ذلك . فهي تسير به حتى عوالم التجذير الاجتماعي العميق ، وان ظلت ملفعة باوهام الثنائية الميتافيزيقية بين النسبي اطلاقاً والمطلق اطلاقاً ، اي بين « العقيدة » و « الحياة » .

واذا أدركنا ان تحقيق تينك المرحلتين ( الاصلاح والثورة ) لم يكن ممكناً حقاً في ظلال الفصائل البورجوازية المحبطة من الخارج والداخل ، فإنه يتضح ، بجلاء لا سبيل الى الشك فيه ، ان السير بهما حتى حدودهما القصوى هو ابعد ما يكون عن توجهات واحتياجات وإمكانات تلك الفصائل . وتقصد بهذه الأخيرة تلك التي تتحدد بسمات ثلاث اتينا عليها سابقاً ، وهي الهجانة والقصور والاصلاحية .

واذن ، فلم يعد أمامنا من خيار سوى التوجه الى قوى اجتماعية أخرى ، اذا أردنا لتينك المقولتين ان تتحولا الى فعل مادي عيني ، تلك القوى التي تمتلك راهناً أو مستقبلاً القدرة على تحقيق ذلك . ومهما اختلفنا في تحديد هذه القوى – البديل ، فاننا واجدون انفسنا امام **الحقيقة** التالية ، المتحدرة من مواقع تاريخية واجتماعية اقتصادية وفكرية راهنة : المجتمع الاشتراكي

هو القادر فعلاً على تمثل ، وتحقيق ، وتجاوز موقفي النويهي والحداد تجاوزاً جدلياً تراثياً ، وذلك ضمن عملية طويلة ومعقدة من التطوير والاغناء والاختصاص للشخصية الانسانية على كل الأصعدة ، وانطلاقاً من أن الانسان هو الفاعل والمفعول .

بعد ذلك كله ، يغدو واضحاً أن تلك الحركة التجديدية الدينية قد استنفدت رواءها وآفاقها في حلقتها الأخيرة ذات الوجهين اللذين اتينا عليهما ، الاسلامي ( النويهي ) والمسيحي ( الحداد ) . وهي إذ بلغت هذا المنعطف من نموها وتطورها ، سيكون محكوماً عليها ، ضمن ظروف المد والجذر في الوطن العربي ، بواحد من امرين : أما السقوط والعودة نهائياً « الى الحظيرة » ، حظيرة « السلفوية » الدينية الوثوقية بتناقضها الصارخ مع « الجديد » وامتهانها له . واما الاندغام ، في توجهها العقلي النقدي الكفاحي ، بالمادية الجدلية التاريخية عموماً ، وبالجدلية التاريخية التراثية خصوصاً ، تلك التي نعمل هنا ، كما يعمل آخرون في مواضع أخرى متعددة ، على صوغها نظرية منهجية في دراسة التراث ، بما هو واقع تطبيقي ، والقضية التراثية ، بما هي مسألة منهجية .

وفي كلتا الحالتين ، لا يسع الجدلية التاريخية التراثية الا ان ترى في الحركة التجديدية الدينية عموماً ، وفي حلقتها المشار اليهما خصوصاً ، منعطفاً ناصعاً عميق الدلالة على طريق الحقيقة التراثية والبحث التراثي ، ذي الأفق الجدلي التاريخي . وهذا ، من جهة أخرى ، يجعلها ( اي تلك الجدلية ) ترى في نفسها الوريث الشرعي لتلك الحركة ، الوريث الذي لا يتوقف عند الموروث ، وانما ، ولكي يكون مخلصاً للواقع الموضوعي التاريخي والتراثي وبالتالي لذلك الموروث ، يتجاوزه ضمن حدود الآلة العلمية المتاحة في وضع مستجد .



## هـ - المصادرة الدينية الفلسفية « وحدة الحقيقتين » وراء المشكلة

تعلن الضرورة القصوى عن نفسها لرؤية الاشكالية المستحكمة بالعلاقة بين الواقع والفكر في الوطن العربي ، على نحو جديد . ونعني بذلك « النحو » أن يكون محرراً من التصورات والمواقف الفلسفية المثالية والعقيدية الوثوقية ، كتلك التي سادت ، على سبيل المثال ، عقول معظم المثقفين الفرنسيين الماديين ، الذين مهدوا للثورة الفرنسية البورجوازية عام ١٧٨٩ ورافقوها . فلقد بحث هؤلاء عن جذور الدين في « خديعة » راوا أن رجال الدين اختلقوها للجماهير ، جاعلين منها مخدراً لهم . ولم يستطيعوا اكتشاف هذه الجذور في الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لتلك الجماهير .

ذلك المستوى من طرح المسألة تبلور في فرنسا ضمن جملة من العوامل المتصلة بآفاق التقدم الاجتماعي والنظري الفكري فيها . ولكن ذلك افسح الطريق واسعة لطرح وتحقيق مطلب الفصل بين الدين والدولة فصلاً علمانياً ، بجعل الدين ، بوصفه موقفاً عقيدياً ، من شؤون الفرد ، ومن الدولة ، ناظماً عاماً ضابطاً لفعالية الجميع . هذا بغض النظر عما حدث لاحقاً من تحولات ( تنازلات ) مناهضة لذلك المطلب .

ودون الوقوع في مقارنات لا تاريخية مبتذلة ، يمكن القول بأن تلك المسألة ظلت ، في العالم العربي ، دون حل ، وان كانت قد أثرت بأشكال بسيطة ادينت وطمرت على التو . وليس من قبيل التكرار أن نشير الى ان اخفاق الثورة ( الانتفاضة ) البورجوازية هناك ، كمن وراء ذلك المعطى . ولذلك ، فحين تبرز في المرحلة الراهنة ، دعوة لتجاوز الدين عموماً ، فإنها تمثل ، في الحقيقة ، موقفاً لاتاريخياً لاتراثياً مبتذلاً ، يطرح نفسه أحياناً بصيغة الدفاع عن الفكر

الماركسي ، وعن الفكر العلمي عموماً أحياناً أخرى . إضافة الى محاولة إكسابه ( أي الدفاع ) ، كذلك ، صيغة الدفاع عن التقدم الاجتماعي في الوطن العربي (١) .

إن تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل واحدة من الخطوات الأولى على طريق الثورة الثقافية في نطاق الثورة العربية الاشتراكية ، أو بصيغة أكثر عينية ، في نطاق حركة التحرر العربية . هذا يشير الى أن ذلك الفصل لم يعد ، نظرياً وتطبيقياً ، ممكناً على أساس الفهم البورجوازي المستنير له ، وإنما ارتبط ، مع إخفاق البورجوازية في تحقيق مهماتها المبدئية ، بأفاق تلك الثورة ( أو الحركة ) . وبذلك ، فهو يخضع لموقف اشتراكي علمي واضح المعالم والآفاق ، يتضمن النظر الى الدين في سياقه التاريخي التراثي والاجتماعي العيني في الوطن العربي .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن محاولتي محمد النويهي وجريجوار حداد المأتي عليهما سابقاً ، يمكنهما أن تشكلا ، حسب المصطلح السياسي ، حلقة متقدمة من تكتيك فكري سياسي . ولكنهما لا يمكن أن تمثلا ، من موقع الجدلية التاريخية المادية ، استراتيجية شمولية . وإن كان ، من طرف آخر ، من الضروري التأكيد على أن ذلك التكتيك الفكري السياسي صحيح وضروري ، بقدر ما يتمثل الموقف الاستراتيجي ، المنطلق من أن الدين حصيلة مركبة متوسطة لجملة من الظروف التاريخية يؤدي تجاوزها وتجاوز امتداداتها النوعية المعاصرة الشرط الأول المباشر وغير المباشر لوضع الدين ، بما هو دين ، على بساط البحث .

---

(١) مثل هذا الموقف اللاتاريخي اللاتراثي نلمسه حالياً في بعض ما ينشره أصحاب « اليسار الجديد » وأولئك الذين يؤرقهم القلق للوصول الى وطن عربي تهيم فيه « عقلية متطورة منطقية » . ذلك لأنه « قد طفت العقلية الخرافية بشكل إحباطي للفكر العربي لمدة أربع عشرة قرناً » ( مصطفى النهمري : محنة العقل المبدع - الدار البيضاء ١٩٧٢ ، ص ١ ) . ولأن هذا يأخذ موقفاً لا تاريخياً ولا تراثياً من الإسلام عموماً ، يسخر ، بكثير من الخفة ، من القول بأن يكون هنالك مواقف وأبعاد ايجابية تاريخياً وتراثياً للحركة الإسلامية في مراحل نشوئها الأولى ، على الأقل . ( انظر : ص ٧٠ - ٧١ من نفس الكتاب ) .

وهكذا ، اذن ، تتضح المزاوجة الطارئة ، وإن كانت بطريقة كاثوليكية ، بين إرث « ثابت » وحياة « متجددة » ، بصفتها أمراً غير وارد وغير مشروع ضمن رؤية مستقبلية متماسكة ومحقة لوحدة المعرفة العلمية بالايديولوجيا . ذلك لان اللحظة المعاصرة ، أو الواقع المعاصر ، في سياقه التقدمي الناهض ، هو الذي يضبط ويحدد ، في كل الأحوال ، ما ينبغي تبنيه أو استلهامه ، وما ينبغي رفضه . وهو ، اي الواقع المشار إليه ، يشكل ، بسبب من ذلك ، بؤرة « الأصالة » ، التي تتجمع فيها كل الروافد والتأثيرات ، لتتحول وترتقي الى بنية واحدة متجانسة ومنسجمة .

وإذ يكون الأمر كذلك ، فإن هذا الواقع يفدو هو القادر على تحديد أبعاد ومضامين واتجاهات « الأصالة » ، على نحو يتسق مع مقتضياته واحتياجاته هو نفسه . وسوف نعود الى هذه المسألة ، بمزيد من التفصيل ، في القسم الثالث من هذه « المقدمة » ، وذلك حينما يتحتم علينا طرح السؤال التالي : عبر أي منظور منهجي نستطيع ، على نحو علمي دقيق ، فهم وتقويم التراث العربي الفكري ( والحضاري العام ) ؟ ونحن لا نود الآن القول أكثر من أن هذا المنظور يكتسب حقيقته ومشروعيته أولاً وأخيراً من الواقع العربي المعاصر نفسه ، بأبعاده الراهنة وجذوره التاريخية التراثية وآفاقه المستقبلية المرسومة خطوطها انطلاقاً منه نفسه أولاً ، ومن علائقه مع الواقع العالمي ثانياً .

وسوف يستبين لنا أن ذلك الواقع خضع لعملية تصديق من الداخل إبان مرحلة التحول البورجوازي الاقطاعي الهجين ، تلك التي جعلته ، بحكم هجانتها وقصورها واصلاحياتها ، غير قادر على الانطلاق الى مستقبل تقدمي ، إلا اذا تجاوز بنيته القائمة تجاوزاً مبدعاً ، أي ثورياً .

و « العصرية » ، كذلك ، لم تعد ، في أساسها ، تعني التوجه الى أوربا بمنجزاتها الصناعية والعلمية . انها أصبحت ، وفق ذلك المنظور ، القدرة الفعلية والمعمقة على استخدام منهج علمي قمين بتقصي الواقع العربي في وضعه الراهن وفي آفاق تقدمه ، تقصياً لا يتوقف عند النقد ، بل يطرح بُعد تجاوزه

الدائي التراثي الجدلي ( أي بعد الواقع ذاك ) . ولكن ذلك كله يتم عبر استشراف واستكشاف ومعاينة وانشاء البديل الجديد .

إن هذا ، بمجمله ، يفتح أعيننا على جانب من تلك « الحركة الدينية الإصلاحية » ، ربما كان رئيسياً في بنيتها الايديولوجية الدينية العامة ، ذلك هو كونها « تلفيقية » . وبالرغم من أننا أفردنا ، لاحقاً ، فصلاً خاصاً بـ « التلفيقية » ، فإن التعرض لذلك الجانب من تلك الحركة لا بد منه هنا . ونقصد من ذلك أن ملامستها هنا تتم في سياق البحث فيها بصفاتها ظاهرة تحتوي من عناصر الدعوة الى التحديث ما يسمح لنا بإدراجها ، بأنحاء متعددة ، تحت اطار « العصرية » . أما مرد ذلك فيعود ، في ما نرى ، الى أن أصحابها لم تتوافر لديهم لحظة **القصد والوعي** بكونهم تلفيقيين . إذ أنهم انطلقوا من الاعتقاد بأنهم متجانسون ومنسجمون في مواقفهم من التراث والتاريخ كل التجانس وكل الانسجام .

ولا نستطيع ، انطلاقاً مما بين أيدينا من دراسات حول الفكر العربي في المرحلة العربية الإسلامية القروسطية ، إلاّ الاقرار بأن الخلفية البعيدة لتلك المواقف كمنت في المصادرة الدينية والفلسفية الشهيرة بـ « وحدة الحقيقتين » ، الدينية ( الشرعية ) والفلسفية ( الحكمية ) . أما هذه المصادرة نفسها فتعود في بعض أوجهها الرئيسية - بغض النظر عن المراحل السابقة على الاسلام - الى القرآن نفسه . وقد اعتقد ، وما يزال يعتقد جمهور كبير من المؤمنين و « الأصوليين » و « الكلاميين » والفلاسفة الاسلاميين أن الأخذ بتلك المصادرة والدفاع عنها ، لا يخرجنا عن قواعد التماسك المنطقي والفلسفي الوجودي ( الانطولوجي ) ، وأن ليس لهما ، من ثم ، أيما علاقة بموقف تلفيقي ما .

وفي رأينا أن هذه المصادرة ، التي انبثقت وتبلورت في سياق المجابهة الايديولوجية النظرية بين فريق « الجبريين » وخصومهم « القدرين » منذ مرحلة « الرسول » نفسه ، تمثل في صيغتها البسيطة ، صيغة وحدة « الحقيقتين » ، أمراً بالغ الشأن على صعيد التحريض على ابتداء النزعة



العقلية المستنيرة في الفكر « الكلامي » و « الفلسفي » ، والدفاع عنها واكسابها حداً ضرورياً من المشروعية التاريخية والتراثية . وهذا حدث في ظروف كان الدين فيها يتحول ، في تصورات النصية الوثوقية ، أكثر فأكثر واشمل فأشمل الى الترسانة الايديولوجية لعلاقات اقطاعية آخذة في التعاضل وامتلاك الهيمنة في المجتمع العربي .

والجدير بالذكر ان تلك المصادرة التلقيفية اصطدمت ، في المراحل الاولى من نشوئها ، بمجموعة من الكوابح التي انطلقت من تأويل بعض النصوص القرآنية والسنية لصالح احد طرفيها ، وهو الشريعة . مثل تلك النصوص تتجسد مثلاً بـ « فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن » (١) ، و « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » .

ولكن في مراحل لاحقة وفي اطار الصراع بين الاقطاع والارهاصات الرأسمالية التجارية ، تبرز تلك الصيغة المتقدمة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة القائمة على ترجيح الثانية على الاولى . الا انها تجهض ليحل محلها موقف جديد نسبياً ، يقوم على رفض التفكير الفلسفي عموماً . فهنا ، لم يعد الحديث وارداً عن « تلقيفية » تجمع بين حقيقتين ، لا على صعيد المجتمع ولا على صعيد الفكر .

وعلى هذا النحو يبدو ان مسألة « الحقيقتين » اتخذت مساراً معقداً :  
اولاً ، ومع نشوء الاسلام ، رفضاً لممارسة الحجاج والجدال العقلي في امور العقيدة ، ولكن رغم ذلك نشوء بذور اولى للقول بكلتا الحقيقتين ، التسليم الايماني والمناقشة العقلية . ثانياً ، تعاضل الصراع بين الاتجاهين وبرز الصيغة المتقدمة التي اشرنا اليها . ثالثاً ، عودة الى « الحقيقة الواحدة » عودة نصية وثوقية ، متمثلة ، بشكل خاص ، بمجموعة من الآراء التي قدمها امثال عبد

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٢٠ .

الرحمن بن الجوزي (١) وابن تيمية (٢) والدميري (٣) .

والجدير بالذكر أن ذلك المسار تطابق ، من حيث الأساس ، مع المسار الاجتماعي الذي كنا قد فصلنا فيه بعض التفصيل (٤) .

أما في المرحلتين ، الحديثة والمعاصرة ، من العالم العربي ، فإن الأخذ بمصادرة « الحقيقتين » والدفاع عنها لم يعد يمثل أفقاً إيجابياً تقديمياً ، إلا بمعنى ضيق ومحدود . هذا المعنى يكمن في أنها لم تستمر ضمن تينك المرحلتين ، من حيث هي حصيلة انتصار للجديد على الصعيد الاجتماعي ، بقدر ما مثلت محاولة خافتة للمصالحة بين قديم مزدهر وحاضر هجين وقاصر واصلاحي بين قديم قام ازدهاره على نمو عميق في قوى الانتاج البضاعي وفي العلوم الطبيعية التجريبية كما في الحياة الثقافية العامة ، وجديد تبلورت هجائته وقصوره واصلاحيته في تيار التواطؤ الامبريالي الاقطاعي منذ الخطوات الاولى التي انجزت في عهد محمد علي الكبير .

---

(١) في كتابه « تلبيس إبليس » ، وقد مات ٥٩٦ هـ .

(٢) في كتابه « العبودية » ، وقد مات ٧٢٨ هـ .

(٣) في كتابه « حياة الحيوان » ، وقد مات ٨٠٨ هـ .

(٤) بالرغم من التباين القائم بين نمط العلاقات الاقطاعية الاوربية والعربية الاسلامية ، وبالتالي بين الحياة العقلية هنا وهناك ، فانه ذو دلالة مميزة أن نشر الى ان مصادرة « الحقيقتين » الدينية ظهرت أيضاً في أوربا الاقطاعية ، كذلك ضمن مجموعة من الظروف المعقدة والصيغ المتشابكة . ففي القرن الثاني ومطلع القرن الثالث تبلور اتجاه لرفض العقل والفكر الفلسفي ، ملبياً ، بذلك ، الاحتياجات الايديولوجية الدينية للمراحل المبكرة لنشوء الاقطاع . هذا الاتجاه يصوغه Tertulian في قوله : Credo quia absurdum est اي : اني اعتقد ، لانه عبث . ما هنا ، لا مكان للعقل والعلم . أما في مرحلة لاحقة ، حيث تصبح العلاقات الاقطاعية مؤشراً شاملاً للحياة الاوربية ، وتأخذ في أحضانها بعض الإرهاصات البورجوازية تعلن عن نفسها ، فان ذلك الاتجاه يترغم على السقوط ، مفسحاً المكان لاتجاه آخر ، يقدمه في القرن الثاني عشر Anselm von Canterbury . فهذا المفكر يؤكد Credo ut intelligan اي : اني اعتقد ، لكي اعرف . ( انظر حول ذلك : H. Lindner طريق تطور الفكر الفلسفي ، برلين ١٩٦٦ ، ص ١٢٣ - ١٥٧ ) .

والجدير بالاهتمام ، في هذا الوضع المركب والمعقد ، ان انحسار الإرهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة - العربية الوسيطة - كان قد تلازم مع عملية تحول الاقطاع الى مواقع الهيمنة الشاملة هناك . وبهذا المعنى ، كان الاقطاع « مستقبل » تلك الإرهاصات . أي ان الخروج من الأزمة التي استحكمت ، على نحو حاد ، بتلك الإرهاصات انطلاقاً من القرن الحادي عشر ، كان في حوزة الاقطاع .

بيد ان الامر لا يمكن سحبه على الواقع العربي الحديث والمعاصر دون الانزلاق في مواقع اللاتاريخية واللاتراثية . إذ لم تتكون هنا ، بالأصل ، ثورة بورجوازية حازمة ثم اجهضت من بعد ذلك ، وإنما نشأت بدلاً من هذا ، حركة بورجوازية اقطاعية هجينة في سياق التواطؤ الذي تحدثنا عنه ونتيجة له . ومعنى ذلك ، اننا حين نتساءل عن « مستقبل » تلك الحركة ، فإن الاجابة عنه لا يمكن ان تكون : العلاقات الاقطاعية او العلاقات الرأسمالية . ذلك لان نشوء مثل تلك العلاقات لم يعد ممكناً على اساس من التفرد بالهيمنة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايدولوجية لواحد من ذينك النمطين الاجتماعيين .

لقد تحول المستقبل « المنطقي » و « التاريخي » و « التراثي » التقدمي الممكن لتلك الحركة البورجوازية الاقطاعية ذات الافاق المسدودة ، مرة واحدة وعلى نحو قطعي ، الى حرز علاقات اشتراكية علمية في نطاق مجتمع عربي موحد وطنياً وقومياً .

ان وضع المسألة على هذا المساق وفي هذا الحيز النظري التاريخي والتراثي ، يقتضي النظر الى « الحركة الدينية » الاصلاحية التجديدية ، أساسها التلفيقوي المنطلق من « وحدة الحقيقتين » ، على أنها هي أيضاً حركة مسدودة الافاق المستقبلية . ذلك لانه مع الوصول الى اليقين العلمي والاجتماعي بان « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » ، بما تقتضيه من ثورة ثقافية ، هي البديل الوحيد والممكن للواقع العربي « الراهن » (١) ، تكون قد وصلنا ،

---

(١) سوف نبحت في هذا الامر بتفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب .

ضمناً وضرورة ، الى ان تلك « الحركة » ومجموع الأشكال والاتجاهات اللاتاريخية واللاتراثية التي تتصدى ، بهذا الشكل أو ذاك ، للتراث والتاريخ العربي ، قد غدت ، من حيث الأساس ، أي من حيث الأفاق الثورية للواقع العربي المعاصر ، متجاوزة موضوعياً وذاتياً .

وفي هذا المستوى من فهم المسألة ، نقول ، أيضاً ، ان تلك الحركة صارت دون مستوى الطرح الضروري المطابق لتوجه وسياق ذلك الواقع . وحتى نصل الى ذلك الهدف ، تظل الحركة الدينية عينها قادرة على ممارسة دور كبير في التصدي للتراث العربي الاسلامي وقضاياها النظرية المنهجية على نحو يقلم ، بشكل ملحوظ ، من اظافر الرؤى التراثية السلفية المفرقة في وثوقيتها وتبلدها التاريخي والتراثي . .

ومن الواضح ان الكلام يدور هنا على مواقف دينية سلفية وثوقية أو تجديدية تلفيقية من التراث ، وليس على الدين نفسه ، كما هو ممثل في مرحلته الاولى بالقرآن والسنة .



## الحركة « التجديدية » الراديكالية امام صيغة الحسم : إما الماضي وإما الحاضر

### ٢ - مع « العقلية الاوربية » ضد « العقلية الآسيوية »

كان الأمر قد وصل على أيدي المجددين الدينيين الى أقصى ما تسمح به حركتهم . ولكن السؤال الكبير ظل يقرع الأبواب ، دون اجابة تشفي الغليل الظمى . ذلك هو : كيف نوازن بين « النحن » و « الغير » ، بين التيار « الغربي » الدافق والذي يحبس عنا أنفاسنا مبهورين مشدوهين ، وبين ما قد كبرنا عليه وعلى ذكرياته وهمومه واحزانه وامجاده ؟

لقد اجاب أولئك عن هذا السؤال اجابة تشكل ، ضمن ما تشكله ، محاولة انتقاذ ليس لذلك التوازن « الحضاري » فحسب ، وإنما كذلك للدين الاسلامي نفسه أمام الغزو الايديولوجي الثقافي . ولكن ودون أن يدعو ذلك للدهشة ، رفضت تلك المحاولة وادينت من قبل آلة الحكم الاقطاعية البورجوازية الهجينة . فلقد أثبتت هذه الآلة ، بأجهزتها الايديولوجية القمعية ، أنها لا تحتل أن ينفذ عنها حتى بعض الفبار !

وإذن ، إذا كان الأمر كذلك ، فلنفرض تلك الآلة بما تمثله على الصعيد الايديولوجي الديني في الماضي وفي الراهن . وهنا ، اندلعت شرارة « العصرية » العاصفة . وهذا يشير الى أننا إذ ادرجنا ، في موضع لاحق ، الفريقين تحت إطار « العصرية » والحركة التجديدية الليبرالية ، فإنه يبقى ضرورياً أن نتبين خطوط الاختلاف والتمايز بينهما . وهي ، دون شك ، لا تقل أهمية

وخطورة عن خطوط التقائهما أو تقاربهما ، تلك التي جرى الحديث عنها فيما سبق .

لقد ابتنا ، سابقاً ، أن الفريق الثاني طرح نفسه ، من حيث الأساس ، بصفته ممثلاً جدياً وطموحاً لـ « العصرية » ، في اتجاهها التراثي **العصري** . وقد انطلق ، في ذلك ، ليس من خارج الدين الاسلامي والتراث العربي فحسب ، بل كذلك من الكفاح ضدهما . والجدير بالذكر أن ممثلي هذه النزعة فهموا التراث الفكري العربي من حيث هو تراث الدين الاسلامي . ولذلك ، فانطلاقهم من خاج هذا الدين ، كان يعني ، كذلك ، انطلاقهم من خارج التراث العربي . إن حركة « الاصلاح الديني » ، او الحركة الدينية التجديدية ، التي اتينا عليها والتي وضع حجر اساسها جمال الدين الأفغاني في منتصف القرن التاسع عشر ، ومنحها ابعادها العميقة المتماسكة محمد عبده فيما بعد ، وافق عليها ممثلو « العصرية » ، ومنهم اسماعيل مظهر ، ولكن ليس للأخذ بها منطلقاً للتحرر الفكري العربي ، بل من موقع أنها ظاهرة متميزة في اطار الايديولوجية الدينية (١) . أما الموقف السليم ، في رأي أولئك الممثلين ، فيمكن في تجاوز الدين - التراث - **عموماً** ، بحيث تتاح امكانية تكوين الانسان العصري على أشلاء ذلك التراث ، ومن موقع جديد كلياً .

على هذا النحو ، طرح التراث ( بمعنى الموروث عن الماضي ) بتعارض مبدئي مع اللحظة الراهنة والمستقبلية . إذ أن هذه الأخيرة ، التي يفترض بها أن تجسد دائماً التقدم الحضاري ، لا يمكنها ، حسب ذلك واذا أرادت

---

(١) يكتب اسماعيل مظهر عن جمال الدين الأفغاني ما يلي ، مبرزاً تأثيره الخاص في الحركة الدينية : « السيد جمال الدين الأفغاني هو ذلك الزعيم وهو لا يمتاز على غيره من زعماء المتدينين بشيء إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسي والدعوة السياسية القائمة حول فكرة استقلال الشعوب الاسلامية ، واعداد العدة لمقاومة النفوذ الاوربي في الشرق الاسلامي » . ( اسماعيل مظهر - تاريخ الفكر العربي ، اصدار دار الكاتب العربي ، بيروت ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٠٨ ) .

الحفاظ على شخصيتها ، إلا أن ترفض العقلية الموروثة ، والمهيمنة بكثافة على  
الوضعية الراهنة ، أولاً ، وأن تتبنى الحضارة الأوروبية ، ثانياً .

ولقد وسّعت فكرة التعارض تلك ، بحيث تحولت الى فكرة معارضة  
لـ « العقلية الآسيوية » بـ « العقلية الأوروبية » .

على هذا الصعيد ، يبرز اسماعيل مظهر من المدافعين بحماسة عن هذه  
المعارضة . ففي مقدمة كتبها في مجلته « العصور » لكتاب ظهر في تركيا حول  
مصطفى كمال ، يحدد ملامح ذلك التعارض بما يلي : « لقد طبق ( أي مصطفى  
كمال ) المبادئ التي استخلصتها العقلية الأوروبية من طريق جهادها الطويل  
إزاء اللاهوت على الحالة الواقعة في الشرق احسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر  
آراءه وافكاره في قالب جلي واضح ، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية  
الآسيوية كما سماها ، وبين العقلية الأوروبية ، وقضى بأن العقلية الأوروبية  
ارتقائية في حين أن العقلية الآسيوية رجعية جامدة » (١) .

ذلك التعارض بين العقليتين المعنيتين ، نواجهه بصيغة مفصلة لدى  
اسماعيل مظهر ، حيث يتحدث عن « عقلية آرية » وأخرى « سامية » ، وعن  
علاقتها بـ « الدين » و « التدين » عموماً . فبعد أن يقرر « أن العقل الآري  
نزاع الى الاندماج في الوسط الطبيعي اندماجاً تاماً ، ( وأن ) العقل السامي  
( على ) الضد من ذلك ، فهو وهاج براق وثناب الى الغيبيات متهافت على العلم  
بما لا يستطيع العقل الصرف أن يعلم منه شيئاً » (٢) ، يوضح ذلك بمثال دخول  
المسيحية اوربا : « لما استقر العقل الآري في اوربا وغزاها الدين المسيحي وهو  
دين سامي بحت ، لم تلبث العقلية الأوروبية المتأصلة من الطبيعة الهندوجرمانية  
أن قلبت الدين السامي النازع الى الغيب وما بعد الطبيعة الى دين تتجلى فيه  
المحسوسات ، وتبرز مظهره آثارها في كل شيء ، فلم يبق من دين المسيح

---

(١) مأخوذ من : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، تأليف محمد سيد كيلاني ، القاهرة  
١٩٦١ ، ص ٩٣ .

(٢) اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي ، نفس المطبوعات سابقة ، ص ١٩٨ .

يسى بن مريم في اوربا إلا الاسم ، ولم تسمح العقلية الاوربية لشيء من هذا الدين بأن يبقى ويعيش في جوها إلا ما وافق طبيعتها » (١) .

والحقيقة ، إن هذا القول وإن كان ينبىء عن فهم جنيني للعلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، فإنه صب ، في التحليل الأخير وبفض النظر عن النوايا ، في مصب نزعة « المركزية الاوربية » العرقية ، التي سنتعرف عليها لاحقاً . هذا بالرغم من وجود بعض الفروق المنبثقة بطبيعة الحال عن الظروف التاريخية والاقتصادية الاجتماعية والايديولوجية السياسية ، الكامنة وراء كل منهما .

لقد ارتكز أصحاب « العصرية » ، في اتجاهها التراثي العدمي ، الى أساس اعتقدوا فيه القوة والحقيقة ، وهو أن تحقيق « العصرية الاصلية » أو « الأصالة العصرية » ، يستوجب تجاوز التاريخ ( الماضي ) على نحو تام . ولا بد ، هنا ، من الاقرار بأن التواطؤ التاريخي الذي انعقد بين الاقطاع في الوطن العربي والامبريالية الرأسمالية الغربية ، ترك بصماته وآثاره البيئة على تكوين الاطار العام والافاق الرئيسية لتلك النزعة . أما إمكانات نشوء رؤية تاريخية تراثية متقدمة ، فقد كانت ضحلة فجأة ، بحيث ظهر التاريخ ( الماضي ) العربي الاسلامي لأولئك العصريين ( العدميين ) كما لو كان بنياناً واحداً متجانساً ومتماسكاً ، يتخذ دفعة واحدة أو يرفض دفعة واحدة ( وقد اخذوا بهذا الموقف الأخير ) .

ولا بد ، هنا ، من القول بأن موقف أصحاب « العصرية » من التاريخ والتراث العربي لم يصل الى ما وصلت إليه « المركزية الاوربية » فحسب ، وكما اشرنا الى ذلك فوق . لقد انطلق ذلك الموقف من أحد المواقع الرئيسية لـ « السلفوية » الدينية ، الوثوقية ، لذلك الذي اطلقنا عليه حدّ « الاعتقاد بالتجانس والانسجام » . فالتاريخ والتراث العربيان ( الساميتان ) يمثلان ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .



حسب هذا الاعتقاد بمنطوقه العلمي ، واقعاً ذا بعد واحد ، وذا نسق واحد ، وذا أفق واحد . فهما تجسيد لرؤى وتصورات غيبية بدائية ، مناهضة للتفكير العقلي التجريبي والتحليلي . ذلك أن ليلاً حالك السواد ، لا يتيح لنا أن نرى فيه القطط إلا على أنها قطة واحدة : فالخاص ينحل في العام ، والعام يصبح مهيمناً .

إن أصحاب « العصرية » العدمية ، إذ حسبوا أن التاريخ والتراث العربيين ليسا أكثر من « أوراق صفراء » قد أكل الدهر عليها وشرب ، فإنهم أصبحوا أمام نتيجة لا محيد عن الأخذ بها . تلك هي أن مفتاح الولوج الى العالم المعاصر الحضاري ( الغربي ) يكمن في التوجه صوب هــدـفـين . الأول منهما هو أن يودع ذينك التاريخ والتراث قبرهما النهائي وأن ينسيا مع ما يجسد انهما من « أوراق صفراء » عن ظهر قلب . أما الثاني فيكمن في ضرورة تبني الحضارة العصرية ( الغربية ) بأسسها العقلية التجريبية .

ومن البين أن رؤية من هذا الطراز تنطلق ، بجلاء ودونما غمغمة ، من أن « الجديد » هو كذلك ، أي جديد ، على نحو كلي مطلق . فهو جديد من موقع كونه حصيلة ذاته ، وبصفته يمثل نسيج ذاته . وعلى ذلك ، فهو بعيد عن أن ينظر اليه ضمن أية جسور يمكن أن تجمع بينه وبين « الماضي » ، هذا الذي يعتبر هنا « قديماً » على عواهنه وينبغي تجاوزه نهائياً .

وبطبيعة الحال ، لا يخفى أن من نتائج التصدي للتاريخ والتراث العربيين وقضاياهما النظرية المنهجية من هذا المنظور ، كانت تلك المحاولة التي أثارت ، في حينه ، جملة من الحوارات والصدامات الفكرية ، محاولة استبدال الحروف الأبجدية العربية بأخرى لاتينية . أما منطلق ذلك ، فهو الاعتقاد بأن هذه الأخيرة تستطيع ، خلافاً لتلك الأولى ، أن تستوعب الثقافة المعاصرة استيعاباً عميقاً . فهي « عقلية إرتقائية ، تجريبية تحليلية » .

لقد دعا للقيام بهذه المحاولة ، التي رفضها في مراحل لاحقة من حياته طه حسين وآخرون بحزم ، رهط من ممثلي « العصرية » ، منهم سلامه

موسى ، في شطر من حياته ، وعبد العزيز فهمي (١) ، وسعيد عقل (٢) . كما وجد من المثقفين والكتاب من دعا الى ذلك الموقف ، دون أن يقودهم ذلك الى نتائج مماثلة لتلك التي وصل إليها أولئك على الصعيد الفلسفي والاجتماعي والتاريخي (٣) .

كتب سلامه موسى ( ١٨٨٧ - ١٩٥٨ ) ، مثيراً المسألة على نحو حازم : « والواقع ان اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة الى المستقبل لو أننا عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر الى مقام تركيا التي أغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها... ( خط التشديد مني : ط . تيزيني )... حين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته هاتان الكلمتان المشؤمتان ( شرق وغرب ) فلا نتعير من أن نعيش المعيشة العصرية » (٤) .

لقد عبر سلامه موسى ، من خلال هذا الموقف « اللغوي » ، بوضوح عن التعارض الضروري والمشروع ، في رأيه ، بين المستقبل والماضي المصريين . إذ ان الانطلاق من هذا التعارض يؤدي الى حل الإشكالية الحضارية القائمة في مصر ( والعالم العربي ) ، بما تحتويه من مركبات تقص وخجل تاريخي ، حلاً « عقلياً مستقبلياً » (٥) . وقد برز ذلك الموقف اللغوي عبر دعوته الى « تأريب »

---

(١) في كتابه : هذه حياتي ، صدر بعد موته ، القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) في ديوان شعره : يارا .

(٣) هنالك ، مثلاً ، عبد الفتاح ابراهيم ( العراق ) ، الذي اصدر كتاباً بعنوان « مقدمة في الاجتماع - بغداد ، تاريخ النشر غير واضح » ، يكتب ما يلي : نستطيع أن نقدر الخدمة العظيمة التي قدمتها الحركة الكمالية الى اللغة التركية باقتباسها حروف ( الفباء ) اللاتينية ، باعتبار أنها تمتاز عن ( الفباء ) العربية في أنها بلغت في الاستغناء عن الحركات آخر مراحل التطور المحقق . ( ص ٢٢٢ ) .

(٤) سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية ، مصر ١٩٤٥ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٥) في المرحلة الراهنة يطالعنا بعض المثقفين بصيغ جديدة من ذلك الموقف « اللغوي » الحضاري . وربما كانت احدى تلك الصيغ الأكثر « طرافة » واستفزازاً ، تلك التي تلخص في ان



مصر والشرق « في الصناعة والثقافة ، واللباس والمقاييس المصطلح عليها في اوربا من كل نوع » (١) . كما كان لدى سلامه موسى طريق « آخر لتأريب العرب ... هو طريق ادماج الأجانب المقيمين في مصر بالمصريين عن طريق الزواج والمصاهرة » (٢) .

وهو ، سلامه موسى ، حيث يدعو الى موقف التأريب ذاك ، يتميز عن أولئك الذين دعوا الى مثل هذا الموقف في اطار من العلاقات الغربية (الراسمالية) ، ودون ابداء تحفظ تقدي تجاه ذلك . لقد كتب في مراحل متأخرة من حياته : « .. ولست أنا من عشاق هذه الحضارة الغربية بدليل أنني اشتراكي . فهي حضارة المباراة ، والاشتراكية حضارة التعاون . ولكن لأن هذه الحضارة الغربية عدوانية استعمارية يجب علينا أن نقاومها بأسلحتها . وأعظم هذه الأسلحة هو العلم والصناعة مع اتجاهنا نحو الاشتراكية » (٣) .

ولكنه في المراحل الأولى من حياته الفكرية انطلق ، بشكل أو بآخر وتحت

---

أصول اللغة العربية البعيدة ترمد الى اللغات اللاتينية والافريقية « حسب المقاييس الاصولية » . أما النتائج الحضارية ، التي يمكن Semantique والمعنية Etymologique استخلاصها من ذلك الموقف والتي تهمن نحن العرب ، فإنها تختزل بالدعوة « الى محو مركبات النقص ومركبات الغرور والإيمان بأن كل اللغات انبثقت عن رحم واحد ثم تطورت كل واحدة في اتجاه » . ( هذه الآراء للمثقف التونسي صالح العتري منقولة من مقالة نشرت في مجلة الصدى التونسية - عدد آب ١٩٧٤ ، ص ٢٩ - حول الكتاب الذي أصدره المذكور بهذا الخصوص باللغة الفرنسية عام ١٩٧٤ بعنوان « العلاقات الاصولية والمعنية للغات الكلاسيكية واللغة العربية » ) . ولا شك أن هذه الصيغة لا تختلف عن سواها من صيغ « العصرية » في جوهرها العدمي ، إلا في أنها تطرح نفسها باسم « التراث » نفسه . ولكن أي تراث ، إنه التراث الاغريقي اللاتيني . وقد واجهنا هذا الموقف عند شارل مالك بصيغة مفعمة بالامتنان للفكر العربي الوسيط ( راجع الفصل الخاص بالسلفية - الفقرة الرابعة ) .

(١) انظر : محمود الشقاي - سلامة موسى ، الفكر والانسان ، القاهرة يوليو

١٩٦٨ ، ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٦ .

تأثير افكار متعددة ، من أن التاريخ والتراث العربي يتعارضان ، في خطهما العام الرئيسي ، مع مقتضيات التقدم الحضاري المعاصر . ولم يكن موقفه من الاحرف العربية ، المشار إليه ، إلا وجهاً من أوجه ذلك الأمر الرئيسي . والجدير بالذكر أن سلامه موسى يلجأ ، في سبيل ايضاح آرائه حول الماضي ( التاريخ ) والتراث العربيين ، الى تعميمات يطلقها دون تخصيص . فهو يقول ، مثلاً : « كان المجتمع العربي القديم يستند الى العقائد والتقاليد وكان مجتمعاً حريباً يحتاج الى لغة العواطف والانفعالات ... » (١) . وحيث كان الأمر كذلك ، فإن « العرب لا يختلفون عن القدماء لانهم اعتمدوا عليهم ، اي على القدماء » (٢) .

وإذ يؤكد سلامه موسى : « لا أستطيع القول أن الكتب العربية ترتفع الى مقام يتيح لها تخريج الرجل الناضج الذي يتساءل ويستطلع » (٣) ، فإنه يصبح من السهل منطقياً صورياً أن يصل الى الراي القطعي التالي ، وهو أنه يوجد « فرق عظيم بين الادب الاوربي والادب العربي ، او على الاقل الادب العربي القديم ... » ( وذلك من موقع أن الأول ) مبتكر ونافع وجريء » (٤) .

وهذا كله يجعله يسحب خطأ حازماً بين « المستقبلين » ( أي المستقبلويين ) و « السلفيين التليدين » (٥) ( أي السلفويين ) . فالأولون ، ويتميز بأنه ينتمي إليهم ، يكتبون « بلغة الشعب وتنتقل اهتماماتهم الذهنية من التأليف عن قدماء العرب الى التأليف عن مشكلاتنا العصرية في الأخلاق والتعليم

---

(١) سلامه موسى : البلاغة العصرية .. ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٤٦ .

(٢) سلامه موسى : ما هي النهضة - سلامه موسى للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ صدور ، ص ٨ .

(٣) سلامه موسى : هؤلاء علموني - مكتبة الخانجي بالقاهرة والمثنى ببغداد ، بدون تاريخ صدور ص ١٤ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨٢ .

(٥) انظر : سلامه موسى - البلاغة العصرية .. ، نفس المعطيات سابقاً ص ١٢ ، ٧٦ .



والاقتصاد ومكافحة الفاقة » (١) . أما الآخرون فيعتزون « بفضيلة اللغة الفصحى ويؤلف (ون) عن خالد بن الوليد أو حسان بن ثابت » (٢) .

والآن ، ونحن نستعيد رأي سلامه موسى حول الخط اللاتيني الذي اتينا عليه سابقاً ، فإنه تمثل أمامنا حصيلة ذات دلالة مبدئية بالنسبة الى موقفه في مراحل أولى من نشاطه الفكري من التراث والتاريخ العربيين : إن الأخذ بذلك الخط في مصر ( والعالم العربي ) يفلق عليها « أبواب ماضيها ( ويفتح ) لها أبواب مستقبلها » . ولا بد من الإشارة الى أمر ذي أهمية ، وهو أن دعوة سلامه موسى الى ذلك الخط ، لا تمثل – في السياق القائم – سوى وجه اجرائي تنفيذي من مشروعه الأكبر ، مشروع تحقيق المستقبل العصري على انقاض الماضي والحاضر المستنفدين .

ومسألة أخرى يجب التنويه بها هنا . تلك هي أن موقف سلامه موسى ذاك لا يتصل ، من قريب أو بعيد ، بوهم عرقي نخبوي يقود الى تفضيل الأوربيين على العرب . مثل هذا الموقف نواجهه ، مثلاً إشارة أو إحياء ، لدى اسماعيل مظهر ، أو ربما كذلك لدى طه حسين في بعض الإحياءات التي يقدمها في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » . إن الاتجاه الاشتراكي ، الفابي أولاً والماركسي لاحقاً ، الذي تمثله سلامه موسى وكافح في سبيل تحقيقه ، مارس ، ولا ريب ، دوراً مرموقاً في تحصينه تجاه ذلك الوهم العرقي النخبوي .

وإذا اشرنا بين معترضتين ، الى أن موقف سلامه موسى من الخط العربي والماضي ( والحاضر ) العربي ، لم يستطع أن يكون أكثر من جزء من حياته الفكرية وفي مرحلة واحدة من هذه الأخيرة (٣) ، فإنه يظل صحيحاً أن ننظر إليه ، أي الموقف ، من حيث هو أحد أشكال التأثير ، الذي مارسه تيار

---

(١) سلامه موسى : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١ .

(٣) هذا التضييق لموقف سلامه موسى في حياته الفكرية ينطوي على الإشارة الى الوجه



التحديث والتعصير، في صيغة عدمية، على جمع من المثقفين العرب آنذاك . وقد حدث ذلك ضمن ظروف سياسية واقتصادية وقومية وثقافية خاصة ( منها ، على وجه التخصيص ، الضغوط القمعية التي مارسها السلفويون الدينيون ، بحقد وشراسة ، على طلائع المثقفين الليبراليين - البورجوازيين - ) .

ولقد كان لتعقد الموقف وتآزمه وغموضه في آن واحد وفي نطاق العلاقة الناشئة بين العالم العربي المنسلخ عن الامبراطورية الاقطاعية النافقة من طرف ، وبين اوربا الامبريالية الصاعدة من طرف آخر ، منعكسات أخرى ومحاولات للتماسك الذاتي ، الذي ظل - على كل حال - أسير الوهم . في طبيعة هذه المحاولات تأتي ، الى جانب تلك التي انجزها اسماعيل مظهر وسلامه موسى ومن سلك مسلكهما ، محاولة طه حسين ، التي تخلى عنها لاحقاً تحت وطأة الاحداث في الداخل ( مصر ومناطق عربية أخرى ) ، وفي الخارج ( اوربا ) .

لم يصل طه حسين ( ١٨٨٩ - ١٩٧٣ ) في محاولته تلك ، التي صاغها على نحو خاص في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » عام ١٩٣٦ ، الى مجرد رفض للماضي العربي الاسلامي ، بصفته ( أي الرفض ) مفتاح الوصول الى كنوز الحضارة الاوربية . فلقد عمل على انجاز ذلك من موقع التأكيد على هذه الحضارة والانطلاق منها ليس في صيغتها الحديثة والمعاصرة فحسب ، وإنما ، كذلك ، في جذورها التاريخية القديمة . والطريف في ذلك ، والخطر في نفس

---

الثاني من المسألة ، وهو ان موقفاً آخر للمفكر برز لاحقاً تجاه قضية التاريخ والتراث العربيين . وقد حصل ذلك نتيجة عاملين ، واحد يتصل بالتحويلات الاجتماعية والثقافية التي حدثت في مصر واقطار عربية أخرى ، وفي مجموعة من بلدان العالم ، وبشكل خاص تركيا . فقد اظهرت هذه التحويلات ، دون حسم ، عقم وضحالة الدعوة الى « اللاتينية » والى إنكار التراث والتاريخ القومي . اما العامل الثاني فقد تجسد في شخصية سلامه موسى نفسه الديناميكية ، المتوثبة والطموحة الى التجدد والتعمق والتهيئة حيال الحقيقة .

وقد أصاب محمود الشرقاوي في تحديده لبواعث التغيرات ، التي طرأت على مواقف سلامه موسى ، وذلك حيث يقول : « وهذا دليل من أدلة كثيرة ، على أنه كان يطور نفسه وآراءه . وأنه لم يكن عبداً لراي ولا لفكرة ولا لدعوة » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٦ ) . وسوف نجد لاحقاً ، مثلاً ، أن من مواقفه التي بلورها ، عبر تطوره الثقافي ، موقفاً هاماً يتعلق بقضية « الأصالة » و « العصرية » ، يجعلنا نرى فيه ، في سلامه موسى ، أحد المحرّضين الكبار على إثارة وبلورة « الجدلية التاريخية التراثية » .

الوقت ، أن طه حسين قطع الطريق ، مباشرة ، على من يعترض طريقه معنفاً أو ناقداً ، وذلك حيث أدانه بأنه غارق بعقد النقص والشعور بالدونية . أما خطوات تدعيم هذا الموقف ، فقد اختزلها طه حسين باثنتين ، قسم تاريخ مصر عن تاريخ العرب أولاً ، والحقاق تاريخ مصر بتاريخ أوروبا ثانياً .

وهو في كل ذلك ، يدافع عن موقفه بحماسة الطامع الى نزع الاسمال البالية العالقة به ، على امتداد قرون طوال : « جاء الاسلام وانتشر في اقطار الأرض وتلقته مصر لقاء حسناً . . واتخذت لغته العربية لها لغة ، فهل أخرجها ذلك من عقليتها الأولى ، وهل جعلها ذلك شرقية بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة الآن ؟ » (١) . أما الإجابة عن ذلك ، فيقدمها طه حسين نفسه ، « ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها اسماعيل ، وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا ، قد كانت فناً من فنون التمدح أو لونا من ألوان المفاخرة . وإنما كانت مصر جزءاً من أوروبا . . » (٢) .

« وإذن فمهما نبحت ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوربي والمصري فرقاً جوهرياً » (٣) . ومن هنا ، فإن « كل هذا يدل على أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم الى يوم حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً » (٤) .

هكذا تتضح المسألة في منحائها الحسيني : لا يكمن الأمر في تبني حضارة غربية ، وإنما في التأكيد على علاقة جوهريّة قائمة ، بالأصل ، تأكيداً يحملنا على «بعثها» في صيغة معاصرة . تلك هي علاقة مصر بأوروبا ، وبذلك تنحل العقدة ، ويصبح الطريق واضحاً . فالتخلي عن الماضي العربي الاسلامي ، والشرقي عموماً ، لا يعني التخلي عن الماضي **اللدائي** بتاتا . ذلك لأن الأول عارض ، اتفاقي ، بينما الثاني جوهري ، ثابت الجدوع والاصول .

---

(١) ص ٢١ من الكتاب المشار إليه ، نفس المعطيات المقدمة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٥ .

تلك الفكرة المحورية تكتسب مزيداً من الوضوح ، حين توضع في سياقها من تصور طه حسين ، آنذاك ، للعلاقة بين العلم والدين . فهو يطرح هذه الأخيرة في كتاب آخر له ، أصدره قبل سنة من صدور « مستقبل الثقافة في مصر » . ذلك هو « من بعيد » . في هذا البحث الخطير ، الذي تأثر فيه بوضوح بالفيلسوف الفرنسي فولتير تأثراً شاملاً<sup>(١)</sup> ، يشير ، على نحو لا لبس فيه ، الى ان « الخصومة في حقيقة الامر ليست بين العلم والدين ، ولا بين الوثنية واليهودية والنصرانية والاسلام ، ولا هي بين دين ودين ، وإنما هي اعم من ذلك وايسر ، هي بين القديم والجديد ، هي بين السكون والحركة ، هي بين الجمود والتطور » (٢) .

وفي سبيل أن يضع الدين في ركن قصي من الحياة المعاصرة ، يؤكد بأن « الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قدرته وعنفه من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب ، وإنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر ، هو أن الدين خط الكثرة ، والعلم خط القلة » (٣) .

وتأسيساً على ذلك ، يصل الى نتيجة سياسية خطيرة ، التقت مع بحث علي عبد الرازق في « أصول الحكم في الاسلام » . تلك هي ضرورة تكوين دولة وطنية ( علمانية ) ، بدلاً من الدولة الدينية التقليدية : « ذلك لان فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكوين الدول وتدير سياستها مقام فكرة الدين او مقام هذه النظريات الفلسفية

---

(١) انظر حول ذلك : الاب كمال قلته : طه حسين وائر الثقافة الفرنسية في ادبه

(٢) طه حسين : من بعيد ، مصر ١٩٣٥ ، ص ١٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٧ .



المتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل « (١) » .

إن طه حسين ، في موقفه المركب هذا ، يتجاوز أولئك الذين دعوا الى الأخذ بالأحرف اللاتينية بديلاً للأحرف العربية ، وذلك في صيغتهم الحديثة والمعاصرة ، مؤثراً إبعاد الإشكالية ، من حيث هي كذلك ، من بساط البحث : فنحن لسنا أمام خيار بين ماضٍ (عربي إسلامي) متخلف ، وحاضر أوروبي متقدم ، وإنما أمام مسألة إعادة مصر الى موقعها الأصلي القديم .

ولا شك أن هذا الموقف الحسيني قد أثار أعنف الهجمات ضد صاحبه من قبل معظم الأطراف ، مما أسهم - بالعلاقة مع عوامل داخلية وخارجية أخرى - في التعجيل بتخليه عنه (٢) . ولكنه ظل يمثل صورة معقدة أشد التعقيد ومعبرة أشد التعبير عن مدى الاضطراب والقلق الذي أحاط بمثقفي المجتمع البورجوازي الهجين في مرحلة اخفاق الثورة البورجوازية العربية ، ودخول الغازي الأوروبي المبهز الوطن العربي .

بعد ذلك كله وفي ضوءه ، يبقى أن نقول أن طه حسين لم يتخل عن موقفه ذاك في « التاريب » ، ليحط في موقع يؤدي الى ما أدى إليه هذا الموقف من تجاوز واقع الحال العيني والعلمي . لقد تخطى عن الموقف المعني ، ليقترّب

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣٠ .

(٢) من مظاهر هذا التخلي ما كتبه طه حسين بعد سنة من تاريخ إصدار « مستقبل الثقافة في مصر » أي في عام ١٩٣٧ . ففي حديث أجرته معه مجلة المقتطف (مصر في ١ يناير ١٩٣٧ ، ص ٢٤) ، يكتب ما يلي : « الذي أرجوه والذي أعمل لتحقيقه هو أن تؤدي كلية الآداب الى أغراض ثلاثة : الأول - احياء قديمتنا المصري والعربي . الثاني - تحقيق الصلة الواضحة القوية ، بيننا وبين الحضارة الغربية . الثالث - اظهار أوروبا على ما يجب أن تعرفه من استعدادنا الصحيح للحياة الخصبة والمساهمة في ترقية الحضارة الانسانية » .

ومن هذا الموقع انطلق رهط من الكتاب المثقفين ، عاملين على ارساء قواعد الثقافة الحديثة . من هؤلاء محمد مندور . فقد كتب موضعاً : « ليس من شك في أن ثقافتنا الحديثة تقوم على أساسين : بعث التراث العربي القديم والأخذ عن أوروبا » . ( كتابات لم تنشر - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢ ) .

حديثاً من نخوم الفكر المادي الجدلي التاريخي عموماً ، والجدلية التاريخية التراثية خصوصاً ، تلك التي نسعى – بتوافق غير مباشر مع جمع من الباحثين والمفكرين العرب – الى طرح أسسها وآفاقها في هذه « المقدمة » لمشروع الرؤية الجديد . ومن هنا سيكون لنا عودة إليه ، عودة طموحة تزعم النظر الى طه حسين على انه ممثل اليسار العربي ، في اوجه محددة من فكره ، بما فيها الوجه المتصل بقضية التراث العربي الادبي ( والفكري ) .

## ب - ثلاث نوافذ على عالم « الإنبهار »

اكتشف العرب ، ومثقفوهم في الطبيعة ، الحضارة الاوربية الحديثة ( البورجوازية ) عبر فترة طويلة ، انطلقت من اواخر القرن الثامن عشر . وكان ذلك عن طريق ثلاث نوافذ ، هي الفوز الفرنسي النابليوني ، والتدخل الرأسمالي الامبريالي الحديث ، والدولة الكمالية في تركيا . وقد احدث ذلك رد فعل مذهل في اوساط أولئك المثقفين . إن قلقاً واضطراباً وانبهاراً جعلوهم يراجعون ، بشكل او بآخر وبكثير او بقليل من الحزم والعمق ، واقعهم الراهن ، ومن خلاله تراثهم الذي يستلقي وراءه ويعايشه ، في آن واحد .

أين يكمن « الحل » ، وكيف يتحدد الموقف « الصحيح » ؟ بل قبل ذلك ، « كيف » نواجه تلك الشرارات الثلاث ، التي بهرت ابصارنا وقطعت انفاسنا ، ووضعتنا على مفترق طرق ليس لنا عهد بمثله من قبل ؟ هكذا طرح معظم أولئك المثقفين المسألة ، واجابوا عنها مختلفين متميزين اختلافاً وتمايزاً ظلالاً منطلقين ، على كل حال ، من ناظم مشترك ، هو الاخفاق في تحقيق « الذات » ، اي تحقيق الثورة البورجوازية الديمقراطية (١) . ولا بد هنا من التحذير

---

(١) كان لدخول الفرنسيين الى مصر ، في آخر القرن الثامن عشر ، دور اشعال الشرارة في عقول وقلوب المثقفين العرب عموماً ، والمصريين منهم على نحو خاص . فقد اخذت المواقف تظهر وتبلور في اطار اتجاهين كبيرين ، اتجاه المحافظين الرافضين لكل مظاهر الحياة الجديدة ، باسم الدين والماضي ( التقليدي ) ، واتجاه المجددين الذين لم يجدوا حرجاً في استقبال تلك الحياة وفي تمثيلها على الاصعدة المختلفة .

وكان في طبيعة هذا الاتجاه الثاني أولئك الرواد الأوائل الثلاثة الجبرتي والقطار والخباب ، الذين رفضوا الاتجاه المحافظ ، ذلك « الذي لا يريد الخروج من مدار العلوم النقلية .. ولم ير الجبرتي رغم محافظته في بعض الوجوه ان العلوم الزمنية من نظرية وتجريبية ووصفية لازمة



الضروري من اتخاذ موقف سطحي تبسيطي من تلك الاجابات المختلفة المتمايزة ، والمتصارعة أحيانا كثيرة . فهذا الموقف ينطلق من الاعتقاد بأن استيعاب قانونية نشوء ونمو الحركة الثقافية يتحدر من هذه الحركة نفسها ، أولا وأخيرا .

ونحن وإن كنا سنشير هذه المسألة لاحقا ، في إطار العلاقة بين الفكر والواقع ، فإننا ، هنا ، نود الإشارة الى أن فهم قانونية الحركة الثقافية ، في علائقها مع الحياة الاجتماعية الطبقية والسياسية والقومية في الوطن العربي والعالم الخارجي ، أمر يفرض نفسه . مع الاقرار ، بطبيعة الحال ، بأن هذه الحركة لها شخصيتها المميزة والمستقلة نسبيا عن تلك الحياة .

لم يسمح التواطؤ التاريخي ، الذي تحدثنا عنه سابقا ، بنشوء وتبلور طبقة بورجوازية متماسكة منتجة ، وقادرة على التصدي لمهامها المركزية . لقد نشأ ما ندعوه بـ « تجمع » بورجوازي في كنف الغازي الامبريالي الرأسمالي في العالم العربي ، هجيناً ، وقاصراً مستنفداً ، واصلاحياً ينظر الى اوربا ( الرأسمالية الامبريالية ) على أنها القدرة القادرة الخلاقة ، التي تمثل — « الأنموذج » الحضاري الأمثل (١) . ولكن الرأسمالية الامبريالية ، من حيث

---

لبناء الامم فحسب ، بل تجاوز ذلك الى الوقوف في احترام أمام بعض الفنون المرفوضة في بيئته المحافظة والتي ظلت مرفوضة في مصر والشرق القريب بعامة منذ أن ظهرت ديبانات التوحيد خشية الفتنة الوثنية ، مثل فن التصوير وفن النحت . » ( لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، الجزء الثاني ، دار الهلال ١٩٦٩ ، ص ٣٠ - ٣١ ) . ويشير لويس عوض الى أن قبول العلوم التجريبية والتقنية كان أمراً يسيراً حتى على الرجعيين والسلفويين ، دون أن يقترب ذلك بأخذهم للقيم الاوربية المطابقة . هذه المفارقة الواقعية التي تمثل أحد « مظاهر التمزق الحضاري » ( ص ٣١ ، نفس المرجع السابق ) ، تجاوزها الجبرتي ، حين قبل على ، حد قول لويس عوض ، « تجدد الكيان الاجتماعي بالمادة وبالفكر جميعاً » . ( نفس الصفحة والمرجع السابق ) ، مرسياً بذلك حجر الاساس للمفكر الكبير الطهطاوي .

(١) من الطريف والجدير بالاهتمام العميق أن الاتجاه الفكري الليبرالي ، بما تضمنه من دعوة الى علمانية الدولة ، تعاظم في الوطن العربي مع اندلاع الحرب العربية ضد الصهيونية في فلسطين ، حيث ارتفعت وتائر المأساة والشعور بالفاجعة ، وحيث تصاعدت ، في نفس الوقت ،





هي كذلك ، لا تسمح للآخرين أن يجعلوا منها نموذجاً فعلياً لهم ، أي أن يكونوا أمثالها ، ذوي قوة اقتصادية صناعية واجتماعية وثقافية . إنها تقدم كل الامكانيات لذلك « التجمع » كي يصنع الوهم الذاتي الخاص به ، والذي يمنحه شيئاً من الاطمئنان الى امكاناته .

هذا الوهم هو ، في حقيقة الامر وفي احد اوجهه ، « العصرية » العدمية . وبناء عليه ، فإن ذلك الوهم نسج من الإخفاق في تحقيق « النموذج الحضاري » الرأسمالي ، الذي حمله الفازي معه الى الوطن العربي ، وفي تمثل التراث العربي ، في جوانبه الايجابية .

في سياق ذلك ، يجب التنويه ، مرة أخرى ، بأن طرح الأمور على هذا النحو ، لا يتضمن القول بأن الامبريالية الفازية هي التي ملكت القدرة المطلقة على التدخل في صياغة « السؤال » والاجابة عنه ، ضمن اوساط المثقفين العرب . إن الذي حدد طبيعة السؤال والاجابة عنه هو ، من حيث الأساس ، التواطؤ الاقطاعي الداخلي والامبريالي الخارجي ، بكل جوانبه وآفاقه المتعددة ( اقتصادية واجتماعية وقومية وثقافية ايديولوجية ) . إذ أن الامبريالية وجدت امامها في المجتمع العربي بنية هشة رثة ، فعلت على توجيهها وتطويعها لاحتياجاتها ومسوغات وجودها الرأسمالي الامبريالي .

هذا يعني ، إذن ، أن ذلك « الوهم » الذي تمثل ، ضمن ما تمثل به ، ب « العصرية » في خصيصة العدمية التراثية ، هو حصيلة معقدة وغير مباشرة للتواطؤ المشار اليه . وإذا كان الأمر كذلك ، أي إذا كانت هذه النزعة تجسّد

---

الاصوات المطالبة باقتباس الحضارة الاوربية . فقسطنطين زريق ، في « معنى النكبة » الصادر عام ١٩٤٨ ، يجد نفسه مرغماً على الاقرار بالواقع الدامي : « سيع دول عربية تعلن الحرب على الصهيونية فتقف عاجزة ثم تنكص على اعقابها ... » . وهو يعلن بأن تلك الحرب لم يكن لها أن تؤدي الى نصر العرب ما داموا في وضعهم الحاضر . أما السبيل الى تغيير هذا الوضع فهو ، حسب ذلك ، الانقلاب التام . وهذا يعني مجازاة العالم الذي نعيش فيه ، واستخدام الآلات في استثمار مواد البلاد ، وفصل الدين عن الدولة ، والاقبال على العلوم الوضعية ، واقتباس الحضارة الحديثة . ( انظر في ذلك : مجلة الكتاب ، مارس ١٩٤٩ ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ ) .

مثل ذلك الوهم ، فهذا لا يتضمن القول بوجود علاقة داخلية بينها وبين التدخل الامبريالي في الوطن العربي . لقد فتننا ، فيما سبق ، هذا الرأي المتسرع و « الحاقد » . إذ أن الامبريالية الرأسمالية ليست هي التي صنعت لتلك الطبقة الهجينة وهما ذاك . إنها هي نفسها التي غزلته ، مرغمة ، من تصوراتها اليائسة البائسة ، في آن ، وذلك عبر الأقنية الضحلة التي ربطت بينها وبين مثقفها « المتواضعين » بثقافتهم وفاعليتهم الاجتماعية .

هاهنا تبرز مسألة **القصور التاريخي ( والتراثي )** في الوعي الذاتي لتلك الطبقة، ذلك القصور الذي يمثل حصيلة جملة من التفاعلات الداخلية والخارجية التي ألمت بها . هذا يعني – ونريد أن نشدد على ذلك – أن تكوين الوعي الذاتي للطبقة ( التجمع ) البورجوازية العربية هو قضية ارتبطت بإشكالاتها الداخلية ، تلك التي كان من بواعث ومحرضات نشوئها وبلورته الغزو الامبريالي الايديولوجي ذو الاشكال المتعددة الخفية والمعلنة .

والعلاقة بين تلك الطبقة وذلك الغزو هي ذات طبيعة داخلية ، فقط إذا فهمت باعتبارها علاقة بين طرفين وحد بينهما التواطؤ المشار إليه فوق ، والذي يحتل فيه الاقطاع العربي مكاناً أساسياً ، دون أن يكون حاسماً .

بوضوح أكثر ، ليس بالامكان القول بأن الطبقة البورجوازية العربية اكتسبت وعيها الطبقي الذاتي من طبقة الرأسمالية الامبريالية ( هذا الرأي السائد الى حد كبير لدى مجموعة من مثقفي اليسار الاشتراكي العربي وغيرهم ) . فهي نفسها التي صاغت ذلك الوعي ، بالحدود الممكنة التي أتاحها وضعها الاجتماعي الاقتصادي والسياسي . كما تبلورت واكتسبت شخصيتها عبر المثل الأعلى والتوجهات والامكانات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقومية للاقطاع الداخلي . فقد عقد هذا الأخير ، راضياً أو مرغماً ، ذلك التواطؤ ، المنحدر تاريخياً ، مع قوى الامبريالية الصاعدة بمطامعها الايديولوجية المحددة ب « غسل دماغ » الشعوب التي تغزوها ، وذلك على نحو يجعلها مطية لهنهما الاقتصادي .

على هذا الأساس من فهم الأمور ، لم تعد العلاقة بين « الداخل » العربي و « الخارج » الامبريالي غريبة ، سطحية بسيطة ، متكافئة أو عادية ، تدخل في نطاق التأثير والتأثر الحضاريين . فلقد انقلب ذلك « الخارج » ، بقدر ما وبشكل متوسط معقد ، الى « الداخل » ، من حيث تأثيره عليه . ومن هنا أيضاً وتأسيساً على ذلك ، فقد ارغم « الجواهر » المتمثل ، في هذه الحال ، بالطبقة البورجوازية العربية الهجينة ، على ان يتأثر ب « ظاهرة » مقحمة من الخارج ( الامبريالية ) . وكان ذلك قد تم بصورة حوّلت فيها تلك الظاهرة الى عنصر خطير مخرب من عناصر ذلك « الجواهر » .

## ج - معطيان وراء نزوع « العصرية » للتعويم على شواطئ الليبرالية « الفرية »

لقد اجابت « العصرية » ، في خصيستها العدمية ، عن السؤال العتيد ، الذي اوردناه فوق ، في حدود قدرتها على التحرك ضمن ذلك الاطار الاجتماعي الطبقي ، الداخلي والخارجي ، الذي اخذ في التكون والتبلور منذ القرن التاسع عشر . ولكن تلك الاجابة اكتسبت ملامحها الرئيسية وآفاقها الممكنة ، على صعيد التعبير الفكري النظري ، وهي محاطة بمعطين فائقي الصعوبة والإشكالية والبروز . هذا ينطوي على القول بأن طابع تلك الاجابة ( وطابع العصرية عموماً ) لا يمكن تفصيله ورصده بمعزل عن ذينك المعطين ، او على الاقل بعيداً عن الاسترشاد بملايساتها التاريخية والتراثية والايديولوجية :

(١) إن تراثنا الفكري - والحضاري عموماً - قدم إلينا من قبل باحثي ومؤرخي مرحلة الانحطاط الاقطاعي بشكل مشوه مبتذل ممسوخ . ولكن - على كل حال - من موقع استلهام تراثي يتضمن هذه السمات . فقد ابرزت وضخمت منه ، أولاً وأخيراً ، الجوانب الخوارقية الفيبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي الانساني تضخيماً بدائياً ، سخيلاً ومملاً في طريقة تقديمه ، تفوح منه نثانة القسر والتطويع المتحيز المباشر . وبتعبير آخر نقول ، ان تلك الجوانب نفسها عجز مؤرخوها عن ان يقدموها ، على سبيل الاستلهام التراثي ، بشكل يجذب ويستقطب الباحثين والمثقفين الآخرين ، الذين انطلقت من صفوفهم « العصرية » المعنية هنا .

والعجز ذاك امر منطقي ومفهوم ، ولا شك . فهو يعبر عن واقع الهوة السحيقة ، التي تكونت بين مؤرخي وباحثي « الانحطاط » اولئك ، من طرف ، وبين آفاق الحياة الجديدة ، بمتطلباتها ودواعيها الفكرية والاجتماعية وسواها ، من طرف آخر .

ولقد قدم هؤلاء ، وخصوصاً من تحدر منهم من الحقب التي سادت فيها النزعة الاسلاموية العثمانية ، « تراثاً » محكماً تمثل بما انجزوه من تبسيطات تراثية « وإضافات » نصية وثوقية لا تسمن ولا تغني من جوع ،



إن لم تكن تعمق هذا الجوع ، أو تجعل منه « فضيلة » . أما ذلك التراث ( الموروث ) فقد تحول ، لاحقاً ، الى وجه ايديولوجي اساسي للتواطؤ الاقطاعي الامبريالي ، موجه ضد آفاق التحرك الحضاري الحديث في الوطن العربي ، وبصورة أكثر تحديداً ، ضد حركة التحرر العربي عامة .

(٢) أما المعطى الثاني فقد كمن في أن ممثلي « العصرية » في اتجاهها التراثي العدمي ، أولئك الذين كان البعض منهم قد بنى الاشتراكية فكراً اجتماعياً كما تعرف على هيجل وماركس (١) ، لم يكتشفوا أو يلامسوا منهجية المادية التاريخية الجدلية في موقفها الأولي العام من قضية « التراث » . وإذا غاب ذلك الموقف ، فانه لم يتسن لأولئك أن يطرحوا ويصوغوا موقفاً تراثياً متقدماً على الصعيدين العلمي والاجتماعي ضمن المحرضات الفكرية الاوربية الوافدة . هذا إذا غضضنا النظر عن بعض الرؤى والمواقف التي برزت ، على هذا الصعيد ، بحدود ضئيلة وأكثر الأحيان بشكل مشوش وسطحي وزائف .

من تلك الرؤى والمواقف يبرز ، مثلاً ، النظر الى التاريخ العربي ، دون الأوربي الحديث بشكل خاص ، على نحو لا تاريخي لا تراثي ، وبالتالي احتقار هذا التاريخ بتجسده التراثي . نضيف الى ذلك سيادة الاقتصادية economism في أوساط أولئك المثقفين ، والاشتراكيين منهم بالتخصيص ، وذلك باسم تلك المنهجية المنوّه بها . وكذلك تفشي المواقف التأملوية ، بعزوفها عن البحث العلمي الميداني ، العيني والدقيق ، وباحتقارها له في غالب الأحيان .

لقد عوّم أولئك ، في الخط العام ، في بحر الفكر « الغربي » الليبرالي العقلاني ، الذي أخذ في التكون والتبلور مع صعود الطبقات البورجوازية الحديثة ، انطلاقاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولكن ذلك

---

(١) بعد أن قامت ثورة ١٩٥٢ في مصر ، كتب سلامة موسى الكلمات التالية ذات الدلالة المبدئية على هذا الوضع : « .. والآن أحب أن أعترف انه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس . وإنما كنت أتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية » . ( محمود الشرقاوي : سلامة موسى - الفكر والانسان ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٩ ) .

« التعويم » كان عشوائياً وبعيونا أصابتها غشاوة الإنبهار ، دون أن تكون في حوزتها الاداة العلمية القادرة على منحها الوضوح في الرؤية ، ودون أن تكون – من وراء ذلك وفي سياقه – قادرة على التحرك والفعل اجتماعياً وسياسياً . ذلك لأن انبهارها ذاك كان – على علته – انبهاراً بحصيلة ونتائج العلم والتقدم الصناعي الحضاري . أما هذا العلم وذاك التقدم ، من حيث هما منظومة من القدرات البشرية الموجهة باتجاه استكشاف وتغيير العالم ، ومن حيث ادواتهما التي يستخدمانها ومنهجها الذي ينطلقان منه ، فلم تكن تلك العيون قادرة على اختراقه واستجلائه وامتلاكه . ( وسوف نجد هذا الموقف الهجين بارزاً لدى ممثلي « التلقينية » باتجاهها العقلاني الليبرالي ) .

والآن ، إذا قمنا بتقصي أسباب ذلك « التعويم » العشوائي على شاطئ الليبرالية العقلانية للفكر « الغربي » ، فإننا واجدون أنفسنا أمام اثنين كبيرين منها :

الأول منهما ينهض على أن الغزو الامبريالي الثقافي للوطن العربي ، الذي اقترن بغزو اقتصادي شامل له ، لم يطمح قاداته فقط الى إقصاء الفكر المادي التاريخي الجدلي ، بقاعدته السياسية الاجتماعية ( الاشتراكية العلمية ) ، من أعين واهتمامات المثقفين العرب ، وإلى زندقته وإدانته امامهم وامام الجماهير العربية ، « المؤمنة » منها خصوصاً – وقد حققوا ذلك الى حد كبير – . لقد طمحووا ، ايضاً ، الى تحقيق طمس او تزييف التراث العقلاني والمادي التقدمي للطبقة البورجوازية ، التي انحدر هو منها . كما طمحووا الى اقناع أولئك المثقفين بأن ثقافة الحضارة الاوربية الحديثة هي تلك التي صاغها قادة الفكر العرقي والرجعي الحديث والمعاصر فقط ، او في الدرجة الاولى ، أمثال نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركفارد وهايدجر . أما أولئك الاوربيون ، الذين اثاروا وحرصوا الانسانية الحديثة والمعاصرة على طرح مشكلاتها بأفق تقدمي او ثوري ، أمثال روجر بيكون وديكارت وديدرو وتوماس مور وكامبانيلا وسان سيمون وهيغل وماركس واوغست بيل الخ . . . ، فلقد لقوا منهم الاهمال والنسيان والتشهير والادانة .

أما السبب الثاني في البنية الثقافية الايديولوجية الهجينة والرجعية ، من حيث الأساس ، تلك التي هيمنت في العالم العربي ، و خلقت « مناعة » ضد العلم الحقيقي والعقلانية الحقيقية والتقدم الحقيقي .

إن هذا الوضع المعقد والمتشابك ، وذا التأثير الذي أريد له ان يكون قوياً صاعقاً على المثقفين العرب ، عرقل في اذهانهم عملية نمو رؤية منهجية معمقة للتراث العربي الفكري ، والحضاري العام .

ذلك الوضع المعقد والمركب لا يسمح لنا ، إذن ، أن نتحدث إلا عن تعويم على شطآن « الليبرالية » الغربية بأفاقها التقدمية ، ليس إلا . على عكس ذلك ، يبرز الفكر الغربي في مرحلة تكوصه ورجعيته ، أي في مرحلة الامبريالية ، مؤشراً كبيراً على تكوين « العصرية » اللاتاريخية اللاتراثية .

وعلى ذلك الأساس من طرح القضية ، بالضبط ، نفهم التأثير الجامع الذي مارسه « الوجودية » فيما مضى على جيل واسع من المثقفين العرب ( خصوصاً في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ) (١) .

---

(١) كان سلامة موسى من الذين خضعوا لتأثير الوجودية ، في موقفه الاخلاقي والتراثي . فهو يكتب ما يلي في كتاب « هؤلاء علموني : خط التشديد مني - ط . تيزيني » : « ولو كنت مخاطب الشبان وانشد لهم القوة والمجد لدعوتهم الى الوجودية ... وإذن لا تزيد الوجودية على أن تكون مذهباً إرتقائياً في الاخلاق ووسيلة الى بعث النشاط والحيوية والجد » . ( ص ١٨٢ - القاهرة بدون تاريخ اصدار ) . وبنفس الروحية يتكلم عن ارنست رينان ، إذ يطلق عليه اسم « داعية البشرية » . ( ص - ٧١ - ٧٦ من نفس المصدر السابق ) . وسلامة موسى لا ينفرد بهذا الموقف ، بل يشاركه فيه آخرون عديدون ، ليس آخرهم مظهر ، وليس أولهم فرح انطون . ولابراز تأثير وجودية سارتر على سلامة موسى وعلى معظم جيله ، تلك النظرية التي يعنيهها حين يكتب عن الوجودية عموماً ، نسوق ما كتبه سارتر في أحد أبحاثه القديمة الشهيرة ، الناضجة بالنزعة اللاتاريخية اللاتراثية في هذا الموقف : « الحياة ليس لها معنى قبلي a priori إنها ليست شيئاً قبل أن يحياها الانسان » . ( هل الوجودية إنسانية - برلين الغربية ١٩٦٠ ، ص ٢٤ ) . وعلى صفحة ( ١١ ) : « الانسان في البدء مشروع يعيش نفسه ذاتياً ... ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع » .



كما نفهم التأثير الذي تمارسه حالياً « الوضعية الحديثة » و « الدرائعية »  
و « القشطالطية » و « البنيوية » .

أما النتيجة المشروعة والمفصح عنها والتي نستقيها من واقع الحال ذلك ،  
فإنها ترتسم ، في زواياها الحادة الرئيسية ، في الصيغة التالية . تلك هي أن  
« العصرية » ، في خصيصتها العدمية التراثية ، تبلورت وتكاملت في الوطن  
العربي بوصفها ظاهرة لا تاريخية لا تراثية عند جميع مثليها ، وعرقية أيضاً  
عند بعضهم . إن لاتاريخيتها ولا تراثيتها أولاً وعرقيتها ثانياً تنطلقان من أنها  
تدخل الفكر العربي ، في سياقه التاريخي ( الماضي ) وفي امتداده التراثي ، في  
نطاق ما سمي بـ « العقلية الآسيوية » ، تلك التي تعتبرها متخلفة أصلاً .  
وقد فهمت الدين الإسلامي ، طبقاً لهذا الموقف « الاستفزازي » ، كما لو أنه  
من اختراع ساحر أو مخادع أو من مخلفات مرحلة « لاهوتية » غيبية . وهذا  
يذكرنا بالرسالة الفلسفية المتحدرة من عام ١٥٩٨ بعنوان « المخادعون الثلاثة » (١)،  
والتي نعتقد أن القضية المطروحة فيها وجدت ونوقشت ، مسبقاً وعلى نحو  
سري ، في القرن العاشر في الدولة العربية الإسلامية القروسطية .

لقد تأثر ممثلو « العصرية » تلك ، من وراء ظهر الفزاة الإمبرياليين  
الثقافيين و « سماسرتهم » في الداخل ، بالمنهج العقلي النقدي الذي طرحه  
المفكرون البورجوازيون في القرن الثامن عشر . وهو منهج يعتمد ، ضمن  
ما يعتمد ، الهرطقة والالحاد ركناً أساسياً له في تكوين الإنسان الجديد .

فلقد كتب منصور فهمي ، في آخر العقد الأول من هذا القرن ، أطروحة

---

وفي نص لأحد الوجوديين ، وهو ريتشي ، مأخوذ من ملكرة له غير مطبوعة تتناول كيركفارد  
والتاريخ ، يقول فيه ، موضحاً الذاتية اللاتاريخية اللاتراثية في النظر إلى الماضي ( التاريخ ) :  
« لا أستطيع أن أضع نفسي في المستوى الذي كانت فيه شخصية تاريخية إلا إذا أحسنت الانتباه  
إلى ذاتي ، فبتراءى لي ذهنياً أين كانت وكيف عاشت » . ( من كتاب : قيمة التاريخ - تأليف  
J. Hourse ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٩٣ - ٩٤ ) .

(١) اتينا على ذكرها في الفقرة ( أولاً ) والمقطع ( ٢ ) والنقطة ( ب ) من القسم الثاني .



دكتوراه بعنوان « حالة المرأة في التقاليد الاسلامية وتطوراتها » ، ناقش فيها مسألة زواج « النبي » بعدد من النساء يتجاوز الحد المسموح به للرجل المسلم . وقد ظهر أن منصور فهمي قد طرح تلك المسألة طرحاً بعيداً عن سياقها التاريخي ، أي عن ملابسها ووظائفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وعن التحولات العميقة التي لحقت بظاهرة الزواج .

والأمر ذلك يبرز بمزيد من الوضوح في كتابات اسماعيل مظهر . فلقد كرس هذا المفكر معظم كتاباته لنقد العقلية الدينية ، المتمثلة بالنرفانا البوذية والفردوس اليهودي والمسيحي والاسلامي . وانطلق ، في ذلك ، من أن هذه العقلية « وقفت عند حد الاسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كل سبيل كان من الممكن أن يسلم بها الى الاسلوب اليقيني » (١) . ويضيف بأن « هذه العقلية قتلت في الشرق فكرة النقد ، كما غشت على القول والافهام بأغشيتها الثقيلة » (٢) . ثم يأتي ربطه لهذه « العقلية » بـ « العقلية الآسيوية » ، لتبرز المسألة أمامنا بوجهها اللاتاريخي واللاتراني المتميز (٣) .

ف « النقد » ، الذي يلح عليه اسماعيل مظهر ، هو ذلك الذي يمسك

---

(١) اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١٢ .

(٢) مأخوذة عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٤ .

(٣) هذا التصنيف المنطلق من القول بـ « عقليتين » ، واحدة نقدية ارتقائية وأخرى لا نقدية إيمانية تخلفية ، ما يزال قائماً في كتابات مجموعة من المثقفين العرب حتى المرحلة المعاصرة ، وإن بصيغ توحى بالجدة . فنحن نقرا لعبد الرحمن بدوي ، وهو الذي ما يزال يمارس دوراً ملحوظاً في الحياة الثقافية العربية ، السطور التالية ، التي تكرر واقع مركبات النقص المحيطة بالمثقفين المتحدرين من شرائح البورجوازية العربية المختلفة ، كما تعكس شعورهم بالدونية تجاه أوربا ، ذلك العالم الذي يبهز الأبصار بعقليته « النقدية الارتقائية » وحضارته « الصناعية العلمية » : « اختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في بيان الطابع المميز للرجل العربي . وعندنا أن خير من اكتشف هذا الطابع لسنّ الذي قال أن الطابع المميز للعربي هو سيادة الإرادة فيه على ملكتي النفس الآخرين وهما العاطفة والعقل ... ونحن قلنا أن هذه الإرادة غير موجهة ، .... » ( عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الاتحاد في الاسلام - القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٧ - ١٨ ) .

بالظاهرة الاجتماعية في تموضعها المباشر فحسب ، بمعزل عن تاريخها وامتدادها التراثي . والدين ، الذي يمثل ، في حقيقة الأمر ، ظاهرة اجتماعية تاريخية تؤدي وظيفة اجتماعية وايدولوجية في ظروف انسانية محددة ، ليس هو ، في منظور تلك الرؤية ، أكثر من وضع يتصل بخصوصية حياة مجموعة من الشعوب دون أخرى ، تلك الشعوب التي يتطلب وجودها وجود أنبياء يقودونها باتجاه الصراط المستقيم .

واسماعيل مظهر يشير ، بوضوح ، الى تأثيره بالفكر الفرنسي النقدي العقلاني في القرن الثامن عشر . ومعروف ان هذا الفكر اتسم بإخضاعه مجموع ظواهر الواقع الثقافي الاوربي آنذاك لنقد عقلاني ، وأحياناً كثيرة ، لنقد مادي لا يعرف الهوادة . ولكنه لم ير في قسم كبير من تلك الظواهر أكثر من ركام من اشكال التفكير الغيبي اللاهوتي ، ومن سلسلة من الملاحظات للفكر العقلي النقدي . ولذلك - هكذا يستنتج اسماعيل مظهر - ، فإن التصدي لتلك الظواهر « في سلسلة طويلة من التفكير لا ينتهي ... إلا حيث انتهى فلاسفة فرنسا في القرن الثامن عشر » (١) .

ولكن هذا الاستنتاج ظل حبراً على ورق ، لأنه قام على أساس هش وطارىء . فهو لم يكن أكثر من مويجة في عالم يحتضر ، عالم يرفض تلك « المويجة » ، كما يرفض ضمناً ما ينحو نحوها من ظواهر في التاريخ العربي عموماً والوسيط خصوصاً ، هذا الذي لم يفضّ مظهر وامثاله أعماقه .

---

(١) مأخوذة عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٩ . في تعليق على بحث بعنوان « حول التخلف الفكري وأبعاده الحضارية » ، قدمه فؤاد زكريا الى « ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » ، الكويت ٦ - ١١ أبريل ١٩٧٤ ، يكتب فلسطيني زريق ، ملامسا الموقف التراثي لعصر النهضة البورجوازي الاوربي : « إن حركة النهضة لم تكن تمثل رفضاً قاطعاً . إنها كانت من جهة ، رفضاً للمقالية اللاهوتية الكلامية الوسيطة التي جندت منطق أرسطو وفلسفته لغاياتها . ولكنها كانت أيضاً ، من جهة أخرى ، بحثاً للتراث اليوناني في عقلانيته وللتراث اليوناني اللاتيني في ( إنسانيتهما ) وفي روائع أصولهما الادبية والفنية . إن النهضة كانت حركة بنزعات التجدد والتأصل معا » .

وقد أسهم ، ضمن أولئك الفلاسفة ، أوغست كونت بشكل كبير في صياغة موقف اسماعيل مظهر من التراث والتاريخ . فمن المعروف أن هذا الفيلسوف أتى بما سماه « قانون الدرجات الثلاث » ، هذا الذي يعتبره مظهر « أكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الانسانية » (١) . وحسب مظهر ، نجد « أن كل فكراتنا الأولية ومدركاتنا وكل فرع من فروع معرفتنا لا بد من أن يمر على التوالي بثلاث حالات مختلفة ، الأولى اللاهوتية أو التصورية التخيلية . والثانية الميتافيزيقية الغيبية ، أو المجردة . والثالثة اليقينية الإثباتية أو الواقعية » (٢) .

والآن ، وبعد ارساء حجر الأساس ذاك ، يتابع اسماعيل مظهر : « فإذا نظرت بعد هذا التحليل في ما أبرز العرب من صور الفكر ، من علم أو أدب أو فن ، وجدت أن فيها من آثار التخلخل والتشعب ما هو جدير بأن يبرز في عصر عكف فيه الفكر على طريقة الشك الغيبي لم يعدها الى طريقة التحليل والنقد » (٣) . ثم يخصص حكمه هذا ، حيث يعلن أن « هذه العقلية بذاتها هي التي ورثها السيد الأفغاني عن العرب . عقلية وقفت عند حد الاسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كل سبيل كان من الممكن أن يسلم بها الى الاسلوب اليقيني » (٤) .

من ذلك كله ، ندرك لماذا وسم مظهر عقلية « الشرق » بـ « العقلية الآسيوية » المميزة بخلوها من النقد ، إن لم يكن بعدائها له وبرفضها للتساؤل المبدع . وبالطبع ، حين يرغب العرب المعاصرون في تحقيق التقدم ، فما عليهم ، بمقتضى النسق الفكري المظهري ، إلا أن يتصدوا ، بجذرية ، لذلك الوضع الميتافيزيقي الغيبي ، وأن يستبدلوه بوضع جديد يقوم ، على صعيد الفكر ، على اليقين

---

(١) اسماعيل مظهر : اسلوب الفكر العلمي ( في كتاب : تاريخ الفكر العربي - نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠٩ ) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١١ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١٢ .

العلمي النقدي . بيد أن مظهر لم يصل الى الأخذ بما أخذ به طه حسين من ان علاقة مصر بأوروبا علاقة جوهرية أصلية منذ القديم ، ومن ثم فهي أوربية . وقد رأينا أن وصول طه حسين الى هذه الأطروحة حرره نهائياً ، وإن كان على نحو وهمي ، من الإشكال الذي كان مطروحاً آنذاك ، إشكال العلاقة بين مصر « عربية اسلامية » وأوروبا « أوربية صناعية متطورة » .

هكذا يتاح لاسماعيل مظهر أن ينظر موقفه من التاريخ والتراث العربي الفكري انطلاقاً من مواقع فكر أوربي ، وصل ، كما يرى هو ، الى الدرجة الثالثة من قانون الحالات الثلاث .

وهنا ، مرة أخرى ، ينظر مظهر الى « الغابة » ، فلا يتبين منها ما يكونها من الاشجار « الجزئية » المتباينة . كل ذلك يشير الى أن معارضة « التاريخ والتراث » العربي بـ « الواقع المصري » ، كانت قد برزت لدى اسماعيل مظهر ، من حيث الأساس ، عبر دعوته للانطلاق من « الحياة القومية المصرية » . وفي ظننا أن ثلاثة أمور أسهمت في صوغ تلك الوضعية . فالمجتمع البورجوازي الأوربي ، الذي أسهم بشكل فعلي ورئيسي في تكوين مظهر ثقافياً ومنهجياً ، والذي أخذ ، خصوصاً في مرحلة نهوضه التقدمي وعلى لسان مثقفي الطبقة البورجوازية التقدمية في الدعوة الى إقامة الدولة القومية العلمانية بالتعارض مع الدولة الدينية الكهنوتية ، وكذلك المطامح الجنينية الخجولة لتحقيق مثل تلك الدولة القومية العلمانية ، التي أخذت بعض أجنحة الطبقة البورجوازية العربية تعلن عنها بكثير من الاضطراب والقموض ومن خلال مجموعة من الصعوبات والكوابح الموضوعية والدائية ( مثل الاضطهاد العثماني الاقطاعي والدعوة الى الخلافة الاسلامية التي يقف على رأسها السلطان العثماني الأعظم ) ، وأخيراً القصور الذاتي في فهم قضية العلاقة بين « المصرية » و « الأصالة » ، إن ذلك كله كمن وراء معارضة اسماعيل مظهر الحاضر الراهن بالماضي المنحسر . ولا يفوتنا القول — في سبيل تحاشي الالتباس — أن مظهر فهم « التراث » بصفته



مرادفاً « للتاريخ » (١) .

لقد أوقع هذا الموقف ممثلي « العصرية » ، في توجهها التراثي العدمي ، في مزالق التبسيطية الميكانيكية ، وجعل خصومهم من مجموع الاتجاهات ، وخصوصاً منهم السلفويين الدينيين والاصلاحيين الدينيين الليبراليين ، يشددون من هجومهم عليهم أو من تقدمهم لهم (٢) .

ولكن « الطرافة التلقيفية » في « العصرية » تقوم على أنها تمتلك إمكانات غزيرة للتعبير عن شخصيتها ، وذلك إلى درجة أنها طرحت نفسها من موقع « ليبرالية ماركسية » . وهذا ما هو جدير بأن نسلط مبضعنا باتجاهه ، كاشفين ستره ومستغلقاته .

---

(١) من الطريف والجدير بالتمعن أن اسماعيل مظهر لم يستمر على موقفه ذاك من التاريخ والتراث العربي . فهو ينتقل ، بعد مرور عشرين عاماً ، إلى موقف آخر ، ناسياً ، أو مرغماً على أن ينسى موقفه المشار إليه والمنطلق من « العصرية » . فنراه ، هنا ، ينظر إلى التاريخ الإسلامي العربي نظرة إجلال وأكبار ، ولكن من موقع يشير إلى سلفية دينية بعيدة عن الوثوقية ، أي منطلقة من ضرورة العودة « ثانية إلى اسلام محمد والصديق عمر ، وإلى رجولة ابن الوليد ... » . ( انظر مقالته : هذه هي الأغلال - مجلة المقتطف ، ١ نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ٢٧١ ) .

مجدداً ، يتراءى أمامنا الوضع معقداً ، ذلك الذي فرض نفسه على أصحاب « العصرية » العدمية . وفي حالة اسماعيل مظهر ، يمكن القول بأنه اقترب ، في موقفه الأخير ، من بعض الوضوح في قضية التراث العربي والعصرية . ولكنه فقد ، في نفس الوقت ، الكثير من حماسه الليبرالية العقلانية السابقة .

أما فيما يتصل بغيره من ممثلي تلك النزعة ، مثل طه حسين ، فإن النكوص و « العودة إلى الحضرة » هو « ما يميزهم » . ( انظر مثلاً أحد مواقف طه حسين المتصلة بما خيل إليه بأنه الحساد لدى عبد الرحمن بدوي ، الفقرة التالية د ) .

(٢) هكذا نواجه ، مثلاً ، الردود الهجومية التي كتبها ضد اسماعيل مظهر ، في بحثه الذي أشرنا إليه « أسلوب الفكر العلمي » ، أمين الخولي ومصطفى الشهابي . ( انظر : اسماعيل مظهر - تاريخ الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١٦ - ١٢٢ ) .

## هـ - أخيراً ، عصرية من مواقع « ليبرالية ماركسية » ؟

أخيراً ، نود في سياق معالجة « العصرية » ، التعرض لعدد من الإستنتاجات خلص إليها عبد الله العروي في كتابه « الايديولوجية العربية المعاصرة » - ويبحث فيه في ثلاث شخصيات نموذجية ، هي محمد عبده ولطفي السيد وسلامه موسى - و « العرب والفكر التاريخي » . ذلك لأنها ، أي الاستنتاجات ، تصب ، كما سنرى ، في مصب تلك النزعة في توجيهها العدمي . وهي ، في ذلك ، تلقي أضواء على أوجه أخرى من إشكالية « العصرية » .

فعبد الله العروي يكتب ما يلي محمداً ، بصيغة تفصح عن موقفه « المنهجي » من قضية التراث ، العلاقة بين « الايديولوجية العربية » منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة ، وبين الغرب الامبريالي من جهة أخرى : « والواقع ان الآخر هو الذي يفعل ، في الدولة المستعمرة وفي الدولة الليبرالية . وتتلخص الايديولوجية العربية اذن في تفسير ما يفعله الغير » (١) . وهو ، في ضوء ذلك ، يعمل على الوصول الى نتيجة عملية حاسمة ، اذ يعلن « إنه يمكن ان ترفض الايديولوجية العربية في مجملها ، بصفتها ثرثرة بحتة » (٢) .

ولكنه حين يتخذ هذين الموقفين ، موقف اعتبار « الايديولوجية العربية » تفسيراً لما يفعله « الغرب » ، أي الغير (٢) ، وموقف رفض الايديولوجية هذه

---

(١) عبد الله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢٨٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) في موضع سابق من هذا الكتاب ، اشرنا الى احادية جانب هذا الرأي ، ذلك انطلاقاً من انه يهمل العلاقة الجدلية الضرورية بين « الداخل والخارج » . ان ما يسميه العروي بـ « الايديولوجية العربية » ليس هو حصيلة تأثير « الخارج - الغرب » فحسب ، وانما كذلك تأثير « الداخل - العلاقات الموضوعية والذاتية في الوطن العربي » . بل اكثر من ذلك ، فتأثير « الخارج » على « الداخل » تم عبر مقتضيات وقدرات وآفاق هذا الأخير .

باعتبارها ثروة بحثية ، فإنه يكون قد أرسى دعائم الخطوة الضرورية باتجاه « العصرية » بتوجهها العدمي . ونعني بذلك اتجاه النزعة التي ترى في التراث العربي مصدراً للقلق والتخلف والتحفز تجاه الغرب بأفائه الاقتصادية والصناعية والعلمية المتقدمة .

ان ضغط الاحداث على الوطن العربي ، وخصوصاً منها ذلك الحدث النموذجي الفاجع ، هزيمة عام ١٩٦٧ ، قد سدّ الأبواب والنوافذ ، تلك التي كان عليها أن تردّ عنه التوحد والانكماش الذاتي . فلقد فقد القدرة الفعلية على الإلتزان الذهني والتماسك العاطفي الداخلي ، اذ أطلق صيحته الحزينة المتحشجة : « يمكن أن نرثي لهذا العالم الذي لا يحترم قيماً ولا يعترف بحق ، لكن ماذا يعني الرثاء ، اذ الاختيار امامنا هو اما ان نتكلم هذا الكلام ، كلام العقل والمصلحة والقوة ، وإما ان نبقي اوفياء للأخلاق و القيم العتيقة ونموت بموتها ، ولا سبيل للتوفيق بين الماضي والحاضر ( التشديد مني : ط . تيزيني ) » (١) .

واذا تحولت المسألة ، في نظره ، الى معارضة « الماضي » بـ « الحاضر » ، يصبح حرياً بنا أن نرفض ، بل أن ندين التراث العربي جملة وتفصيلاً . والحقيقة ، ان العروي حين يرفض هذا الأخير ، فإنه لا بد أن يكون قد استعاد في ذهنه تلك المحاولات الرثة التي قام بها باحثون وكتاب سلفويون لإحياء ( بمعنى استلهاهم أو تبني ) أكثر الجوانب لا عقلية ورجعية في سياق الواقع الموضوعي من ذاك التراث (٢) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٥ .

(٢) هناك هذا المثال النموذجي الذي يقدمه لنا مصطفى محمود في كتابه « القرآن - محاولة لفهم مصري - بيروت ايار ١٩٧٠ » . ففيه يلج كاتبه ، كما يبدو من العنوان ، على أنه قد انجزه بفهم ورؤية « مصرية » . اما هذه الرؤية فتنهض على التأكيد بأن « أعماق ما في القرآن هو

←

وهو ، لا شك ، محق حين يرفض تلك المحاولات القاصرة والفجة المنفردة في منطقتها الداخلي ، وحين يواجهها بردود فعل ، حتى وإن كان من موقع الايديولوجية البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي . ولكنه ، انطلاقاً من هذه المواقع نفسها ، لم يستطع أن يدرك ، الا على نحو غامض مشوش ، حقيقة أن التراث العربي لا يرتد الى ما تريد تلك المحاولات أن تفعل به وتستنبطه منه .

ها هنا يبرز ، مرة أخرى ، ذلك العجز التاريخي والتراثي ( المشروع ايديولوجياً ) عن استيعاب التراث في حركته وتناقضاته الداخلية ، ومن ثم في كونه لا يشكل نسيجاً واحداً متجانساً . وإذا كان هذا التراث على هذه الصورة ، فإن البحث فيه يقتضي وجود الباحث القادر على فك « أحجياته » الفكرية والنظرية المنهجية العامة . وربما استطعنا استشفاف هذه الرؤية لدى العروي في حدودها الجنينية الاولى (١) . وإذا كان هذا الاحتمال وارداً ، فهو ، في وجهه الثاني ، تأكيد على استحواذ القلق وعدم الانضباط الفكري عليه وإشارة الى وجود فوضى مشوبة بنزوع نحو « التلفيقوية » في تصوره للتاريخ والتراث والواقع الراهن العربي والعالمي .

---

ما ورد من الغيب ... » - ص ١٧٨ ، وبأن « الله يفضل الإيمان بالغيب لطفاً ورحمة بالمؤمن . إذ أن المؤمن بالغيب له عله دائماً إذا عصى وأخطأ ... » - ص ٢٩١ . وإلى مثل هذه المواقف يذهب مصطفى محمود مجدداً في مقاله الذي اشرنا اليه سابقاً ( مجلة صباح الخير ، ١٢ فبراير ١٩٧٥ ) . فهو يشكو من أن العقلية العلمية تستبعد فكرة « القدر والجن والملائكة ... » وإذا لم نحل هذه المشكلة لطالب الابتدائي والثانوي فانه سوف يدركها بنفسه وسوف يدخل في صراع مع افكاره الدينية الموروثة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الفكرة الليبرالية القائمة على حد أدنى بسيط من علمانية الدولة ، يصبح استبعادها أمراً ضرورياً للنهاية . إذ أن « أكبر خطأ ارتكبناه في حق هذا الطالب أننا قسمنا التعليم الى نوعين تعليم ديني وتعليم علمي » .

(١) « الخمول ذهب بنا الى حد أننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي ، بل نقفل ما يخدر ويميت . عوضاً من أن نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجديد في السياسة واعتماد الحزم والقوة واعتبار المصالح وأخذ العيطة والاستمرار في الأهداف وأن يكون الكلام دون العمل ، فإننا عكس ذلك نفضل الكلام من فلسفة التصوف ... » ( عبد الله العروي : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٩٦ ) .



طبعاً ، نحن بحاجة ، كذلك ، الى الكلام على « فلسفة التصوف » في تراثنا الفكري ، ولكن الى ذلك النمط من الكلام الذي ينطلق من واقع الحال نفسه في سياقه التاريخي والتراثي أولاً ، ومن موقع العلم التاريخي والتراثي المعاصر ثانياً . هذا يعني اننا ، هنا ، في حل من التصورات السلفية الوثوقية و ( الرجعية ) عن واقع الحال ذاك .

حالتد سوف « نفاجاً » بأمر جديد ليس للسلفية ولا للتلفيقية ، من حيث هما كذلك ، ان تستكشفا أبعاده . ذلك هو ان « التصوف » ، الذي تكون في اطار المجتمع العربي الوسيط ، قد أسهم بشكل عميق في زعزعة التصور الغيبي الإقطاعي للعالم ، وان كان على نحو « صوفي » منطلق من « التجربة الذاتية » ومن « وحدة الوجود » .

وسوف نعالج هذه القضية ( التصوف ) على نحو مفصل مخصص في أحد الأجزاء التالية من هذا « المشروع » .

ان هذه الرؤية اللاتاريخية اللاترائية للتراث ، التي يطرحها العروى ، تنعكس على منهجية تصديه وتحليله للشخصيات الثلاث ، محمد عبده ولطفي السيد وسلامه موسى . فهؤلاء جميعاً ، الشيخ والسياسي والتقني ، كما يدعوه ، يتناولهم بعيداً عن واقع الحال ، الذي تكون وتبلور طوال المرحلة المنطلقة من النصف الثاني للقرن التاسع عشر والممتدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية . وهذا الواقع « المهمل » كان اطاراً لتحركهم ومعياراً عاماً لقدراتهم ولمدى التأثير الذي مارسوه على عصرهم .

والجدير بالذكر ان العروى يشدد ، أكثر من مرة ، على رفضه لـ « الانتقائية » و للسلفية « التقليدية » ، كما يسميهما . فهو يعتبرهما أمرين « يوصلان الى حذف ونقي العمق التاريخي » (١) .

اما الفكر التاريخي ، الذي يعارض به كلتا الظاهرتين المشار اليهما ، فان

---

(١) عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخي - بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٨٦ .

له في رايه ، أربع مقومات ، هي « ضرورة الحقيقة . ايجابية الحدث التاريخي .  
تسلسل الاحداث . مسؤولية الافراد » (١) .

واذا تناولنا الآن هذا الفهم « النظري » لـ « الفكر التاريخي » عند  
العروبي ، فإننا نجد انه عاجز عن تطبيقه على التاريخ والتراث العربي . فهذان ،  
بالنسبة اليه ، واقعان اكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالي فإن « من يدافع عن  
التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك ، بكيفية  
تقليدية » (٢) .

ان هذه تهمة كبيرة يوجهها العروبي الى التراث والى دارسيه ، من أي  
نمط كانوا . وهو يفعل ذلك ، دون أن تكون لديه قدرة ، بالحد الأدنى ، للتدليل  
العلمي التاريخي والتراثي عليه . بل أكثر من هذا ، فهو يقع في حيص بيص ،  
وربما كذلك في مزلق « المركزية الأوروبية » اللاعلمية أولاً ، والعرقية العنصرية  
ثانياً

ان العروبي ، في آرائه تلك ، يمنح « السلفية » النصية الوثوقية والآخرى  
« العنصرية » ، في منحها الليبرالي ، دفعا وحافزا ، وإن كان تحت راية  
جديدة . فلقد وصل ، على هذه الطريق ، الى موقف مماثل ، في شطره الاول ،  
للموقف الذي يمثله زكي نجيب محمود ، التليفقوي الليبرالي الارستقراطي .  
فهو يقول دونما لبس : « كل ما هو عقلائي وعصري يعبر عنه بلغة أجنبية ،  
بينما كل ما هو عاطفي وديني وتقليدي يعبر عنه بالعربية » (٣) . ولكنه يتوقف  
عند هذا الحد ، دون أن يصل الى القول بضرورة الأخذ بـ « الثنائية التليفقوية » ،  
كما طرحها محمود ، ثنائية الماضي والحاضر . إنه يكتفي بتقرير وجود هذه

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(٣) انظر تلخيصاً نقدياً لمحاضرة القاها العروبي في بيروت عام ١٩٧٤ ، ونشر في مجلة

البلاغ - بيروت ١٥ نيسان ١٩٧٤ .

الآخرة لينقضَ على قطبها الأول ، متبقياً على الثاني أساساً « يتما » للتقدم العربي المعاصر .

ومن هنا ، كان علينا أن نستخلص « من مناقشة الفكر السلفي ان الرجوع الى نظريات الماضي والحفاظ على أصالة فارغة وهم يصوق التطور » (١) ، و « ان الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لاتنا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى وتؤلف فيهم ، انما هو سراب ... لان رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الامر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين » (٢) .

ولا بد من التنويه ، هنا ، بأن العروي اذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة باسم الماركسية ، التي تكون « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث » (٢) ، يسيء ، على هذا الصعيد ، مرتين : في المرة الاولى يسيء الى ذلك التراث العربي في كل وجوهه ، ووجهه التقدمي المستنير خصوصاً . اما في المرة الثانية فيسيء الى الماركسية ، تلك التي نشأت وتبلورت وتطورت بصفتها هي نفسها الوريث الشرعي للتراث الانساني التقدمي ، بما فيه العربي ، اولاً ، والتي تجد فيها هذه النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها ومصدرها المنهجي الخصب لدراسة « التاريخ » و « التراث » العالمي عموماً ، وفي صيغته العربية على نحو خاص ، ثانياً .

واذا استقصينا مظاهر تلك الإساءة المزدوجة ، وجدناها متجلية في إحدى المسائل الأساسية المطروحة على بساط البحث في بلدان المغرب العربي عموماً ، وفي واحد منها ، وهو الجزائر ، خصوصاً . انها مسألة « التعريب » . فهذه تمثل احد الأوجه الخطيرة في سياق الصراع الدائر حالياً في الجزائر بين القوى الاجتماعية التي في طور الانحسار والاخرى التي في طور النهوض .

---

(١) مبدأ العروي : العرب والفكر التاريخي - نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ .

ولقد اكتسبت مسألة « التعريب » شيئاً فشيئاً أبعاداً سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ، اضافة الى بعدها القومي . بل يمكن القول بأنها أصبحت احد اشكال الخيارات السياسية والاقتصادية الاجتماعية المطروحة .

والذي يلفت الانتباه ان شطائر واسعة من المثقفين التقدميين ، بمن فيهم بعض الماركسيين ، تدعو الى الإبقاء على الوضع المدعوب « الفرنسة » ، وذلك انطلاقاً من مثل تلك الحجة التي يقدمها العروي . بينما معظم الاطراف السياسية والثقافية الرجعية تلح على ضرورة إنجاز « التعريب » ، وإن في سياق اجتماعي آخر . ان ذلك الوضع ، وان خفت وطأته في السنوات الأخيرة ، اتاح لتلك الاطراف ان تظهر اولئك المثقفين بمظهر « الدخيل » على التاريخ والتراث العربي المغربي ، والجزائري خصوصاً . ولا يخفى ان اللغة العربية تبرز هنا من حيث هي قضية تراثية عربية ، تثير بدورها اموراً فكرية مبدئية عديدة . نذكر من هذه الأخيرة ، على سبيل المثال ، القضايا المتصلة بموقع اللغة في البناء الفوقي للمجتمع ، وموقع هذا البناء من الأساس الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع ، والتواصل والانتقطاع على الصعيد التاريخي والتراثي الخ ...

ومع تعاظم التلاحم بين التوجه السياسي التقدمي وحركة التعريب ، تتضح هذه الأخيرة على نحو عميق بصفتها مشكلة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ، تمس الخيارات الرئيسية للمجتمع في حركته الناهضة ، وتفرض نتائج محددة على مسارها (١) .

وحيث نبلغ هذا المنعطف في حقل المشكلة المطروحة ، نجد أنفسنا ، مرة ثانية ، أمام نقطة البدء في تفكير العروي على صعيد القضية التراثية ، تلك

---

(١) من هنا ، نفهم الدلالة التي تنطوي عليها هذه المسألة ، كما يعبر عنها هواري بومدين في الصيغة التالية : « فيما يتعلق باللغة القومية يجب ان يكون واضحاً ان سيادة اللغة العربية لا شك فيها ، ولا منازع لها . وهي وان صح التعبير سيادة لا تقبل ان يكون لها ضرة ، واقصد بالضرة اللغة الفرنسية . ولقد اخترنا السياسة التي تدعم وحدة الشعب والامة وسرنا قدماً في سياسة التعريب . وعلينا ان نختار العربية الفصحى وهو اختيار سياسي » . ( من خطاب لبومدين : جريدة السفير - بيروت في ١٢/٧/١٩٧٨ ) .



التي أتينا عليها سابقاً ، ألا وهي أن الايديولوجية العربية « تتلخص . . في تفسير ما يفعله الغير » .

لا بد أن العروى يأخذ بعين الاعتبار ، في موقفه هذا ، مثلاً ، ما أحدثه الاستعمار والامبريالية خصوصاً في المغرب العربي من تدمير لمجرى التطور الداخلي الذاتي وخلق أوضاع تمثل ، بمعنى ، امتدادات لاحتياجاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . ونحن ما نزال نشهد وجود مثل تلك الامتدادات مجسدة ، على سبيل المثال ، بمشكلات « التعريب » الشائكة المعقدة والتي أتينا عليها . بيد أن العروى انطلق ، في رؤيتها ، من موقع « العصرية » العدمية ، تلك التي تجد تعبيراً لقصورها النظري المعرفي في جهلها لقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

في ضوء ذلك ، يصبح السؤال التالي وارداً : هل يقود هذا الوضع **الهجين** الى القول بأن محمد عبده ولطفي السيد وسلامه موسى لم يكونوا اكثر من « مفسرين » لما يفعله « الغير الاوربي » ؟ بل بتعبير آخر نتساءل : هل صيغة ذلك الطرح ، الذي قدمه العروى ، صحيحة ؟ إننا في الوقت الذي نواجه فيه المسألة من جذورها لا يسعنا إلا أن نرى في القانون ذاك مفتاحاً لفهمها . ف « الداخل » بما هو كذلك ، يظل يمثل المدخل والمغبر والمخرج لكل غاد ورائح . وهذا القول يبقى صحيحاً ، أيضاً ، في الحالة التي يسهم فيها « الخارج » في صوغ « الداخل » اسهاماً واسعاً أو ضئيلاً .

ولعلنا نستطيع الذهاب بعيداً في هذا الاتجاه ، فنقول ، ان « الداخل » حتى لوّ لوي عنقه من قبل « الخارج » ، فإنه يظل قائماً في تحديده لأبعاد وآفاق هذه العملية . ذلك أن يكون الايديولوجيون العرب ليسوا اكثر من مفسرين لـ « الغرب » الاستعماري والامبريالي ، فان هذا يعني التفاضل عن أنهم ، في توجههم نحو الغرب نفسه ، انطلقوا من إمكانات وشروط وآفاق « وضعهم الداخلي » . نقول ذلك دونما اهمال للوجه الآخر من المسألة ، وهو ان هذا الوضع اكتسب صيغة محددة متبلورة عبر غزو الاستعمار والامبريالية له .

ان طرح السؤال على السن اولئك المثقفين ، ظل مشروطاً بمعطيات وآفاق ذلك « الوضع الداخلي » . وإن كون هؤلاء قد توجهوا الى الغرب ، وطرحوا تساؤلاتهم تحت ضغوطه ، وفهموه في واقعهم ومستقبله ، ان ذلك نفسه يفهم من موقع « وضعهم الداخلي » المترع بالهجانة والإصلاحية والقصور (١) .

هكذا وفي ضوء ما سبق ، يمكن القول بأن تلك المواقف والاشارات للعروي حول التراث والتاريخ العربي تبرز قلقاً خصباً يؤرقه ويلح عليه للوصول الى مرتكز فكري وتطبيقي متماسك . ولكن ذلك يتم من خلال المرور بمجموعة من الإتجاهات والنزعات الفكرية ، بدءاً بالجدلية المادية التاريخية ، مروراً بـ « التلفيقية » المشوبة بأوهام « العصرية » ، وانتهاء بهذه الأخيرة في توجهها العدمي ، الذي يكاد يلامس ، بكثير او بقليل من القوة ، « المركزية الأوروبية » .

ولكنها ، تلك المواقف والاشارات العروية ، لا تكتفي بأن توصلنا الى ذلك الخليط الايديولوجي ، بل هي تطرح نفسها من موقع الفكر الماركسي نفسه . وبهذا تكون قد حققت تحولاً في الموقف التلفيقي . ولكنه تحول من النمط الذي يحدث مزيداً من الاشكاليات والاضطراب والقلق في اللوحة الثقافية العربية المعاصرة .

وهذا ما يدعونا ، ثانية وثالثة . . ، الى ان نستعيد في أذهاننا الإخفاق البورجوازي الثوري العربي وامتداداته وآفاقه . ففي هذه الوضعية أتيحت الامكانيات والاحتمالات والمتغيرات ، على صعيد ذلك الفكر التلفيقي ، ان تجد أرضاً خصبة وقاعاً حافزاً .

---

(١) في الحقيقة ، موقف العروي يلتقي ، بصورة او بأخرى ، مع بعض المواقف التي يتخذها سلفويون دينيون وثوقيون من الفكر العربي الحديث والمعاصر . فأحدهم ، وهو محمد البهي ، يكتب من نفس منظور العروي : « إن الفكر الجديد في الشرق الاسلامي هو ذات الفكر ( المغرب ) ، وان التجديد هنا في الاسلامي هو تقليد لذلك الفكر المغرب ، وقد يكون تقليداً محرفاً » . ( الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩٧ ) .

و - تلك هي اذن المسألة ! غياب الطبقة الفاعلة ، كما ينبغي ان يكون

لم تتكون الطبقة الاجتماعية ( البورجوازية ) القادرة ، كما ينبغي ان يكون ، على حماية التوجه الليبرالي العقلاني في « العصرية » ، وعلى تقويم هذه الأخيرة ، من حيث هي موقف عدمي ازاء التاريخ والتراث .

كانت بعض المعالم الاولى لتلك الطبقة قد افصحت عن نفسها ، لا اكثر . هذا يشير الى ان عنصري التشوف والاستقلالية النسبيين ، اللذين يتمتع بهما الفكر ، عموماً ، قد مارسا ، هنا ، دوراً ملحوظاً في تكوين تلك النزعة .

ولكن هذا الدور احدث شرخاً عميقاً من الفجوة بينها وبين الواقع العربي العيني ، صاحب المصلحة ، في هذه الحال .

بيد انه يبقى مهماً ، على نحو مبدئي ، ان تقرّ بأن استحكام العنصرين المومى اليهما فوق بالعصرية ، في توجهها التراثي العدمي ، لا يقود الى القول بنفي العلاقة بين هذه الأخيرة ، بصفقتها نتاجاً إيديولوجياً ثقافياً هجيناً ، من طرف ، وبين البنية الاجتماعية الطبقيّة للمجتمع العربي نفسه منذ المراحل الاولى لتبلور « النهضة العربية الحديثة » البورجوازية ، من طرف آخر . ونحن اذ نتكلم على المجتمع العربي ، فانما نعنيه في صلاته التي اقامها او ارغم على إقامتها مع تركيا الكمالية والبلدان الامبريالية الحديثة الطامعة في إعادة تقسيمه فيما بينها ، على نحو يغطي احتياجاتها الاقتصادية الامبريالية النهمه .

إن غياب الطبقة الاجتماعية البورجوازية القادرة ، كما ينبغي ان يكون ، على حماية اناس وضعوا امام انفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العربي ، في جانبه الديني اللاهوتي على وجه الخصوص - وقد تطابق ذلك مع آفاق تلك

الطبقة التي مدت قدميها الى الامام ويديها ووجهها الى الخلف - هو الذي جعلها ترى في شيء من الإصلاح الديني « الأعرج » طموحها الأقصى . كما أرغمها ، في نفس الوقت ، على أن ترى في « الثورة » كفرًا وزندقة وتعريضًا بالمقدسات .

أما مَنْ حاول من ابنائها وممن سار في ظلها الايديولوجي أن يتصدى لتلك « المقدسات » ، فإنه اضطهد أو سرح من عمله وشهر به أمام الأشهاد ... .  
تجاء مرحلة القمع والإرهاب هذه ، أرغم معظم أولئك على « العودة الى الحظيرة » ، طالبين الصفح والغفران ، معدلين ، بذلك ، من مواقفهم السابقة « الشيطانية » (١) .

---

(١) كان من رواد ذلك الموقف « السابق لأوانه » ، في حقيقة الأمر ، قاسم أمين ، وسبلي شميل ، واسماعيل مظهر ( انظر مقالاً صدر في صحيفة « الاخبار » القاهرية في ١٩٦١/٨/٨ بعنوان « الاسلام ومفهوم النظم الاجتماعية » ) ، وطه حسين ( انظر تعليقاً له على كتاب عبد الرحمن بدوي « حول تاريخ الالحاد في الاسلام » ، نشر في مجلة « الكاتب » ، نوفمبر ١٩٤٥ ) . في ذلك التعليق ، يقول طه حسين قولاً مضطرباً : إن عنوان ذلك الكتاب « فيه شيء من البشامة دفع إليه الإهمال أو دفعت إليه حماسة الشباب .. » ، وإنما يلفت ويخيف أول الأمر ثم لا يلبث أن يرد القارئ الى الدمة والهدوء . ( قارن هذا الموقف ألوجل المضطرب ، على سبيل التذكر والتعمق ، بموقفه من الدين والعلم ، الذي أتبنا عليه فيما سبق ، كتكتشف الطرافة وخيبة الأمل والبؤس الفكري ) . ومع الإشارة الى أن موقف طه حسين ذلك لا يمثل إلا واحداً من أوجه نشاطه الفكري اللاحق ، وأن هنالك ، من ثم ، مواقف أخرى تخالفه سنأتي على ذكرها لاحقاً ، فإنه من الملاحظ أن سقوط هذه الشخصيات كم بنات ، من حيث الأساس ، من ضعف وعدم تماسك في شخصياتهم أو جبن مستعجم فيهم كحسب ، وإلماً - الى حد كبير - من خصائص الظروف التي أحاطت بهم ، تلك التي اتسمت بالإخفاق وانسداد الآفاق أمام الطبقة البورجوازية العربية . أما سقوط هؤلاء المثقفين والمفكرين ، فقد تم عبر إدانتهم باخطر وأمضى سلاحين ، الزندقة أو الجنون ، أو كليهما معاً .

ومن الثمر ، في هذا السياق ، أن نقرا : دراسة عن التقسيم « لصالح الدين المنجد » ( صدرت في لبنان ١٩٦٧ ) ، لنطلع على النموذج مسعور من نماذج الإدانة التهامة لنظهر قليلاً أو كثيراً من الشجاعة على « الابتداع » و « الانحراف » من « الجادة المستقيمة » في إطار تلك الطبقة البورجوازية بتوجهها الايديولوجي الاقطاعي ، وب « فزاعتها » الامبريالية .



في إطار هذا الواقع الداخلي والخارجي المخبط والفائق التعقيد ، برزت « الحركة الدينية الإصلاحية » ، التي أثارها جمال الدين الأفغاني وقادها محمد عبده ، على أنها حل ممكن ومقبول للاشكالية الذاتية ، الفارقة فيها تلك الطبقة حتى العظم ، والتي تحدت بكون هذه الأخيرة قد خيل إليها ، عبر طلائعها المثقفة المتحدرة ، من حيث الأساس ، من شرائحها الوسطى ، بأنها أجمعت على « تحدي » الغرب الحضاري الإمبريالي . وقد تم ذلك في وقت كان فيه هذا الأخير يعمل على « تلميم » اتجاهات حركتها وآفاقها الناهضة طبقاً لاحتياجاته ومسوغات وجوده في العالم العربي .

وقد تحول « التحدي » المشار إليه ، ضمن ذلك السياق المعتم والمفتم ، إلى عملية ممسوخة هجينة متعثرة ، يخيم عليها وهم ذاتي منطلق ، على نحو درامي هزلي ، من أنها ليست قزماً – وهي هذا القزم فعلاً – .

ولقد جعل هذا الأمر منها طبقة قاصرة وقصيرة النظر ، حرونة وجبانة ، ترى في بعض أوجه ودرجات الإصلاح الديني الليبرالي حداً أقصى لطموحها التجديدي . في حين أن مثل هذا الإصلاح لم يشكل ، في بدايات الثورات البورجوازية الأوروبية في القرن السادس عشر ( خصوصاً على يدي لوثر ، في المرحلة الأولى من حياته ، وكالفن ، ولكن بشكل أخص على يد توماس منتسر T. Muenzer ) ، سوى الحد الأدنى من طموح هذه الثورات .

إن عقدنا هذه المقارنة بين كلا الإصلاحين ، العربي والأوروبي ، ليس بهدف المفاضلة الإيجابية أو السلبية بينهما . إذ أن مثل ذلك لا يعدو أن يكون موقفاً لا تاريخياً ولا تراثياً مفتعلاً . ذلك لأن لكل من الإصلاحين ظروفه الموضوعية والذاتية الخاصة ، التي تميزه عن الآخر .

ولكن في الوقت الذي نرفض فيه هذا الموقف المفتعل ، فإننا لا ننسى أن هنالك عنصراً « عاماً » في كلا الإصلاحين ، هو أنهما اقترنا ببعض الإرهاصات الاجتماعية الاقتصادية ، التي انتهت في أوروبا بتكوين علاقات بورجوازية عميقة الجذور ، بينما توقفت عند بداياتها في العالم العربي . إذ أن هذا الأخير

أبعد ما يكون عن عملية تكوين مثل تلك الجذور ، ولو بالحد الأدنى . وهذا الكلام ، في شقه الأول ، يصدق على المقارنات التي نجد أنفسنا مضطرين إلى عقدها في هذا الوضع أو ذاك من هذه « المقدمة » .

على هذا النحو ، يبدو طبيعياً أن تخفق « العصرية » في منحها العدمي التراثي ، وتضطهد وتهان ، وأن ينظر إليها على أنها حركة شيطانية دخيلة معادية للراهن وللماضي العربيين والإسلاميين .

وهنا ، جدير بنا أن نستعيد ما أشرنا إليه سابقاً ، من أن معظم ممثلي تلك النزعة قد رجعوا « إلى الحظيرة » دون قناعة « بخطأ » موقفهم ، ولكن بسبب من الضغوط التي مارستها ضدهم السلطة السياسية الداخلية ، المرتكئة إلى مواقع اقتصادية واجتماعية مطابقة (١) .

ومن أوجه المسألة المثيرة للانتباه ، أن الاضطهاد والقمع قد لحقا كذلك بممثلي حركة « الإصلاح الديني » . الليبرالي . فنحن نعلم الشيء الكثير عن التهم التي كملت لقائد هذا الإصلاح ، محمد عبده ، من مروق ، وكفر ، وتواطؤ مع الأجنيبي . وكذلك ، جرت ملاحقة وتحريم ثلاثة كتب لثلاثة مفكرين اعلام تحدوا الطغيان الاقطاعي البورجوازي في مصر ، وهم قاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق . وآخرون عديدون واجهوا نفس الموقف من قبل السلفويين الدينيين ، ومن ورائهم المؤسسات الحكومية والثقافية السائرة في ركابهم .

---

(١) مما يلفت النظر أن الذين ساهموا في ممارسة تلك الضغوط كانوا يشيرون ، بفخر واعتزاز ، إلى تواطؤهم مع السلطة السياسية من أجل اضطهاد أولئك المفكرين .

فنحن نقرا لمحمد سيد كيلاني ما يلي : « ولما رأى اسماعيل مظهر وعصابتة أن أمرهم قد انكشف ، وأن الشرطة تراقب تحركاتهم واجتماعاتهم ، أغلق مجلته « العصور » وتفرقت جماعته .... وكاد كامل كيلاني يتفصل عن وظيفته بوزارة الأوقاف بسبب ما ترجمه عن بندلي جوزي ، وبسبب اتصاله بتلك الجماعة .... » - ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٦ .

والحقيقة ، إن جماعة « العصرية » ، في منحائها ذلك ، لم يكن بمقدورهم ، من حيث هم كذلك ، إلا أن ينطلقوا من موقفين رئيسيين ، استمد منهما خصومهم ، في كل الاحوال ، مسوغات الهجوم عليهم :

الموقف الاول يكمن في رفضهم للتراث العربي الاسلامي رفضاً قاطعاً ، واعتباره جزءاً من ماضٍ ينبغي نسيانه عن ظهر قلب ، وفي دعوتهم الى تكوين بداية جديدة يحدد أبعادها وآفاقها ما تبنيه تحت اسم « العقلية الاوربية الارتقائية » ، أي « العصرية المتطورة » .

فلقد أربكهم التحدي ، الذي فرض عليهم في سياق الغزو الحضاري الغربي الامبريالي المقتنع بقناعات رسالة « التحضير والتمدن » لشعوب الشرق . والحقيقة ، في هذا المنطلق تكشف الخطأ النظري المعرفي لتلك النزعة ، ذلك الذي يكمن فيه مقتلها . انه يقوم على عدم القدرة على استبصار الوحدة والتباين ، الاستمرارية واللااستمرارية في التاريخ والتراث البشري ، ويؤدي ، بالتالي ، الى تضخيم وإطلاق التباين واللااستمرارية على حساب الوحدة والاستمرارية . ولكنها ، أي « العصرية » ، سوف تجد نفسها امام مازق صعب خطير يوقعها في حيص بيص ، حين يتعين عليها أن تجيب عن السؤال التالي : ماذا ينبغي علينا أن نفعله ، في المستقبل ، إزاء الحاضر الاوربي الراهن ، أي - بلفظة اصحاب هذه النزعة - إزاء « العقلية الاوربية العصرية » ، التي ستتحول ، حالئذ ، الى ماضٍ ؟ هل علينا أن نرفض ذلك الحاضر ، وهو الذي جعلنا منه منطلق المرحلة « الحضارية » عموماً ؟

اما الموقف الآخر فينطلق من عجزهم عن استقراء الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي استقراءً يهدف ، ضمن ما يهدف إليه ، الى اكتشاف حلقات مضيئة فيه تمنحهم :

(١) قدرة على مواجهة الاعاصر الحضارية ، الوافدة من الغرب

( الامبريالي ) ،

٢٢) مشروعية تاريخية وتراثية أمام أعين الجماهير العربية لطرح « جديد » عقلي ومادي للثقافة في إطار العالم ( الوطن ) العربي ،

٢٣ ) فعالية للتصدي للسلفويين الوثوقيين « الرجعيين – المحافظين » ، ومن خلفهم الاقطاع الإجتماعي والاقتصادي .

إنهم ، إذن ، لم يدركوا أن الفكر العربي ، في صيغتيه التراثية والتاريخية – كأي فكر انساني آخر قائم في مجتمع طبقي – لا يشكل نسيجاً متجانساً موحداً . لم يدركوا أنه يقوم ، في آن واحد ، على نسبة التناقض والتصارع والوحدة والتماسك بين عناصره المكونة ، وأنه ، من ثم ، ينطوي في أحشائه على إتجاهي التقدم والحفاظة .

ونحن إذا دققنا في المسألة ، وجدنا أن « العصرية » انزلت ، على نحو غير مباشر وغير واعٍ ، في التصور اللاتاريخي واللاتراثي للحدث الإجتماعي في المجتمع العربي الوسيط وما بعده ، مثلما انزلت فيه « السلفية » الدينية . وقد تبين لنا ذلك سابقاً ، حينما تحدثنا عن « اعتقاد الانسجام والتجانس » ، أي البعد الواحد لدى هذه الأخيرة . فكلتاها ، كل على طريقتهما وكل بنتائجها النظرية والسياسية والاجتماعية والقومية المختلفة ، ترى في حلقات التراث العربي الفكري كتلة واحدة ذات بعد واحد .

إن « العصرية » تنطلق ، في رفضها للفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، من أنه متجانس ، ذو نسيج واحد .

والتجانس هذا يفهم ، هنا ، من حيث هو واقع سلبي ولاعقلي ومحافظ . فلقد توهم أصحاب تلك النزعة بأن الفكر ذاك بمجموعه ما هو إلا ترساة ووكر لفكر جمودي وثوقي محافظ ( أي غيبي لاهوتي ) ، أنجزته مجموعة من الفرق والنحل المتواطئة مع النظام الاجتماعي الإقتصادي وسدنته السياسيين . والمنبثقة ، بالأصل ، من احتياجاته وآفاقه الأيديولوجية .

ولذلك ، فإن القطيعة الكاملة الحازمة مع ذلك الفكر تغدو أمراً مشروعاً



وضرورياً . انها تغدو أمراً مشروعاً وضرورياً بسبب من « الحاجة الحضارية » الى تكوين مجتمع عصري جديد ، مصنع ومعتلن ( بورجوازي ) ولا تربطه رابطة بالتقاليد « المتخلفة » ، المتحدرة من « الماضي » بأوراقه « الصفراء » وبعضهم « أوائله » النخرة .

هكذا ، إذن ، نجد أنفسنا أمام امرين ( خيارين ) . يجب أن نأخذ بواحد منهما :

إما أن نرى في الماضي كله كتلة واحدة ايجابية . سامية سامعة ، ينبغي العودة الكاملة اليها . بعد رفض العناصر « الدخيلة » عليه والغريبة عنه . اي التي لا تشكل بـ « الأصل » جزءاً منه – وهذا هو جماع القول لدى السلفية الدينية . الوثوقية – .

وإما أن نرى فيه كله ( اي الماضي ) وجهاً دافعاً من أوجه السلبية والتخلف . ينبغي رفضه قطعياً . مع الإشارة الى أن فيه « بعض » العناصر الايجابية ، التي « وبها » انحدرت من مصادر اجنبية ، كال يونان مثلاً – وهنا تكمن الكلمة الأخيرة لـ « العصرية » . في منحها العدمي التراثي – .

في هذه النقطة ربما خطر للبعض الإدعاء باكتشاف علاقة ما بين « العصرية » هذه ونزعة أخرى سنعرض لها لاحقاً ، وهي « المركزية الأوروبية » العرقية . إن مثل هذا الادعاء لا يقوم ، في رأينا ، على أساس قويم . فليس من علاقة داخلية بين تينك النزعتين ، بالرغم من انهما تلتقيان ، كما يبدو . في النتيجة التي تتوصلان إليها . لماذا ؟ لأن ظروف وملابسات نشوء وتبلور وتطور الواحدة منهما يختلف أصلاً عما هو الحال لدى الأخرى .

فالأولى ، « العصرية » ، نشأت نتيجة قصور ذاتي ايديولوجي ( غياب منهجية علمية ) ، هذا القصور الذي اكتسب ابعاده وآفاقه في إطار التواطؤ الامبريالي الاقطاعي ، بوجهه الثقافي الايديولوجي . أما الثانية ، « المركزية الأوروبية » فقد تبلورت ، كما سيتضح لنا ذلك لاحقاً على نحو مفصل ، انطلاقاً من معاقل الغزو الامبريالي الغربي للشرق العربي . وكانت ، في نشاطها

الايدولوجي ، تهدف ، بوعي ووضوح، الى طمس الحقيقة التاريخية والتراثية .  
والى تسويغ الوصاية الاوربية الامبريالية « التحضيرية » عليه على أساس اعتباره  
متخلفاً ودون المستوى الحضاري .

يبقى ان نشير الى ان « العصرية » ، في بعض النقاط التي طرحتها ، هي  
على كل حال اقرب الى الجدلية التاريخية التراثية ( التي تعمل في هذه  
« المقدمة » على صياغة معالمها الأساسية العامة ) منها الى « السلفية » في  
صيفها المتعددة .

فالمطامح والافاق التي طرحتها النزعة الاولى واحاطت بها ( إقامة مجتمع  
على اساس وطني وقومي ، اي بعيداً عن مواقع الدين (١) ، وأساس عصري  
ياخذ بوسائل التقدم العلمي والصناعي ) ، تلتقي ، من حيث النتيجة ، مع واحد  
من مطالب تلك النظرية .

هكذا وعلى ذلك النحو ، تبدو « العصرية » تياراً فكرياً كان بإمكانه ، على  
الأقل في بعض المسائل التي طرحها ، أن يتحول الى ظاهرة فكرية خصبة . ولكنه

---

(١) الوصول الى موقف « وطني وقومي » بوصفه بديلاً للموقف الديني ، كان من المسائل  
المعقدة التي طرحت نفسها أمام ممثلي الاتجاه الليبرالي العلماني . فالمسألة ذاتها لم تكن  
قد اتضحت في أذهانهم ، وذلك بسبب من ان الايدولوجية الفازية عملت على أن تقدم الى ضحاياها  
« الزيوان » تحت اسم « القمع الصافي » . وهذا مفهوم بدائي . إضافة الى ذلك ، كانت  
الايدولوجية الدينية الاقطاعية تزندق كل محاولة تجرؤ على التصدي لها من موقع انها  
ايدولوجية الدولة . ومع ذلك ، فقد استطاع ذلك الاتجاه ، وخصوصاً بعد الحرب العالمية  
الثانية ، ان يلامس فكرة القومية والوطنية ، بشكل أو بآخر وبالحدود الايدولوجية للطبقة  
البورجوازية المخففة.

فعباس محمود العقاد يعلن ، في مقالة له ، تلك الفكرة دونما لبس ، بل بكثير من الوضوح  
والثقة : « فلما اقترن ظهور الحركات الوطنية في العالم بانتشار الحكم في الدولة العثمانية  
كانت امم العرب من اسبق الامم الى الثورة وطلب الاستقلال او التمرد على ( النظام المركزي  
في الدولة . وليست ثورات اليمن ولا ثورات النجدين بزعامة الشيخ محمد عبد الوهاب ، ولا  
ثورات لبنان وسورية ومصر والسودان ، الا حركات قومية في الصميم ، وان لاحت للنظرة الاولى  
في صورة الشقاق المذهبي ... » . ( مجلة الكتاب - مصر فبراير ١٩٤٨ ، ص ٢١١ ) .

لم يستطع ذلك بفعل استمرار التواطؤ الامبريالي الإقطاعي طويلاً وثقيلاً في جثومه على صدر الأقطار العربية ، على حساب الطبقة البورجوازية العربية الناشئة ولحساب الامبريالية بأوجهها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أولاً ، ولحساب الإقطاع الداخلي ثانياً . فلقد لبس هذا الأخير لبوس البورجوازية « وانتحل » شخصيتها الهزيلة الهجينة ، محققاً بذلك شخصية الإقطاع العقاري التجاري الوسيط ( السمسار ) .

إن عملية التداخل والتشابك تلك في شخوص « المسرح » العربي الحديث ، تلك التي أسهمت في صياغة ملامحها الامبريالية الرأسمالية الغازية وكان حصيلتها نكوص « التجمع » البورجوازي الوليد عن حل إشكالات الواقع العربي القائم ، كونت الخلفية الاجتماعية والإقتصادية والسياسية ، غير المباشرة ، للملامح والسمات التي اكتسبتها « العصرية » وكذلك « السلفية » ، بل وايضاً « التحييدوية » . هذا إذا لم ننس « التلفيقوية » ، التي ستشكل موضوع حديثنا في الفقرة التالية من هذا المبحث .

هكذا منسك الخيط ، حتى الآن ، من طرفيه : الماضي ، ملحة عليه « السلفية » وواصلة ، على هذا الطريق ، الى اللاتاريخية اللاتراثية « الماضوية » بكل تعنتها وانفلاقها . والحاضر ملحة عليه « العصرية » ، وواصلة ، على هذا الطريق ، ايضاً الى اللاتاريخية اللاتراثية ( مجسدة بالحاضرية ) . ولكن تينك النزعتين لم تبقيا على واحد من الطرفين . إذ تحول الواحد منهما الى جيفة ( في الحالة الأولى ) والآخر الى هيكل عظمي أعجف ( في الحالة الثانية ) .

وإذن ، فهناك إمكانية ثالثة للامساك بذلك الخيط الدقيق ، إمكانية مسكه من الوسط . ومن هنا ، كانت ضرورة تولد « التلفيقوية » .

## الفصل الرابع

### التلفيقية

#### ١

### « التلفيقية » والمفامرة العقلية المخبطة ، او طفولية حرية جموحة

إننا إذ نصل الى مشارف « التلفيقية » ، نجد انفسنا أمام ظاهرة نموذجية من ظاهرات الفكر العربي ، في مرحلته الحديثة على وجه الخصوص .

فإشكالية الموقف الفكري العربي ، ومن خلفها وطرفيها إشكالية الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي العام ، عبّرت عن نفسها ليس من خلال النزعتين اللتين بحثنا فيهما حتى الآن فحسب ، وإنما كذلك من مواقع « تلفيقية » ومواقع نزعات أخرى ، سنأتي عليها فيما بعد . وقد تضمنت تلك النزعة ، في طابعها وموقفها التلفيقي المتميز والمفصح عنه ، محاولة « اللف والدوران » على الماضي ( المنصرم ) ، وعلى الحاضر ( الراهن ) . أما الهدف من وراء ذلك فهو ، في نهاية المطاف ، الوصول الى « تركيب » هو ، في حقيقة الامر ، ليس أكثر من صيغة تعسفية لكلا الواقعين .

فهي ( النزعة المعنية هنا ) برفضها لـ « ضيق افق » نظيرتيها الشرعيتين ، « السلفية » و « العصرية » ، وباحتجاجها الصاخب والمشروع تاريخياً وتراثياً عليهما ، تعتقد انها انتهت الى موقف « عادل » من ذينك القطبين ، موقف يؤاخي



بينهما عبر تنازل يقوم كل منهما تجاه الآخر : لا هذا وحده ولا ذاك وحده ، وإنما الوسط منهما وبينهما ، أي أخذهما من حيث هما متجاوران . والحصيلة هذه - موقف الوسط أو موقف التجاور والبين بينية ، لا يشكل في ذاته وحدة . وإنما يسمى ، بشكل تلفيقي ما (١) ، إلى أن يخفف من تنافر الطرفين « المتطرفين » المتناقضين والمتصارعين . والمقصود بهذين الأخيرين « السلفية » « والعصرية » العدمية .

ولقد أوضحنا ، في مواضع سابقة ، أن تينك النزعتين تتصارعان حول مسألة وهمية ، هي التالية : كيف نحصر الوجود في « سرير بروكست » ، ذلك الذي يمثل « الماضي » - في حالة « السلفية » - ، و « الحاضر » - في حالة « العصرية » العدمية - ؟ هل نفعل ذلك انطلاقاً من « الماضي » - وهذا يتجسد بموقف « السلفية » - ، أم انطلاقاً من « الحاضر » - وهذا يتلاحم مع موقف « العصرية » العدمية ؟

---

(١) أتينا ، في موضع سابق ، على ما يفهمه محمد أحمد فرج السنهوري تحت « تلفيق » . فوجدنا أنه يرى أن المعنى اللغوي لتلك الكلمة هو : « ضم الأشياء والملاءمة بينها لتكون شيئاً واحداً أو لتسير على وتيرة واحدة » . ( انظر المصدر المعلن عنه سابقاً ) . ويظهر أن هذا الكاتب ينطلق ، في فهمه لهذه المسألة ، من أن « الاسلام في الطريق الوسط ، طريق الحق والعدل والصدق » . ( محمود حب الله ، نفس المصدر السابق ، ص ٩٢٢ ) . ومع الإشارة إلى أن نظرية أو موقف « الوسط » هذا يجد في الفكر الأرسطي أحد مصادره الرئيسية ، فإنه لا يسعنا إلا التأكيد على أن الحديث عن « التلفيق » على الأصعدة اللغوية والفقهية والفلسفية لا يلتقي مع الحديث عن « التوحيد » ، كما يظهر من وجهة نظر السنهوري . في هذه الحال ، يصح القول بـ « تجميع » ، ليس إلا .

ولعل العودة إلى « مختار الصحاح » لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي توضح خطأ ذلك الموقف . ففيه تقرأ تحت الأحرف ( ل ف ق ) ما يلي : « لفق الثوب وهو أن يضم شقة إلى أخرى فيخيطها وبابه ضرب . وأحاديث ملفقة أي أكاذيب مزخرفة » . ( طبعة ١٩٧٨ دمشق ، ص ٦٠١ ) .

ذلك ، جميعه ، يرى الطابع الأيديولوجي - التسويقي لثل تلك المحاولات ، التي يهدف أصحابها إلى إضفاء سمة العلم والحقيقة على مواقف تلفيقية ( وسطية ) . وسوف نواجه ، لاحقاً ، أشكالاً أخرى من الدناغ عن « التلفيقية » ، مثلاً ، تحت اسم « الانتقائية » .

وقد كنا اشرنا الى أن القاع الاجتماعي الاقتصادي والقومي والسياسي  
نذلك الوضع « التلقوي » كمن في إشكالية آفاق التطور أمام شرائح الطبقة  
الوليدة ، البورجوازية القاصرة والاصلاحية والهجينة . إن هذه الطبقة المبعثرة  
وغير المتماسكة وغير المعبأة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وايدولوجيا ، لم  
تكن ، بالأصل ، قادرة على اتخاذ موقف ايدولوجي موحد ومتجانس وحازم .

اما السبب في ذلك ، فقد أرجعناه الى أنها لم تكن ، في يوم من الأيام ،  
حصيلة نموها الداخلي فحسب ، بل كان كذلك للعنصر الخارجي ( الامبريالية )  
دور هام في تكوينها ، بعد أن حكم عليها بالكساح . وهذا يقال بمعنى أن  
ذلك العنصر الخارجي اكتسب صيغة الفاعل الحاسم الداخلي ، حيث أدخل في  
التكوين البورجوازي ذاك وضعية ذات سمة محددة . هذه السمة تتمثل  
بـ « تخلخل » قاد الى أن ذلك التكوين لم يعد يتحرك بفعل داخلي بقدر  
ما أرغم على تبني مواقف مملاة عليه من خارج .

نقول ذلك كله ، ونبقى تؤكد على أن الفاعل « الخارجي » استطاع أن  
يحدث تلك الوضعية عبر معطيات وقدرات وآفاق التكوين البورجوازي المشار  
إليه . وهذا ، بدوره ، يدعونا الى المحافظة على قانون العلاقة بين « الداخل  
والخارج » . مع الاقرار بأنه يكتسب ، هنا ، صيغة معقدة الى درجة نشوء وهم  
الاعتقاد بالغاء « الفاعل الداخلي » .

إن طلائع البورجوازية العربية ، التي ادينت بأن تظل دون مستوى وعيها  
لـ « ذاتها » ، كانت ، وما تزال ، مصدر المأساة . أما الذين طرحوا هذه  
الآخيرة ، ضمن من طرحها ، فهم التلقويون في الوطن العربي . فلقد أنجز  
هؤلاء ذلك بأشكال متخلقة قاصرة ، مشوبة بطفولية حرزة جموحة ، ولكن  
جموح الحصان الذي لا يملك من أمره شيئا ، طالما أنه ملجوم الى صاحبه  
عبر « رأسه » .

فالطبقة البورجوازية ( الاقطاعية ) وجدت نفسها وجها لوجه أمام التيار  
الباهر للمنجزات الحضارية الغربية ( الرأسمالية ) . بل من الأدق أن نقول ،

إن مواجهتها لهذه الأخيرة لم تكن مباشرة ، ولم يكن لها أن تكون كذلك . فلقد تعرفت على **الجانب الدامي** من تلك المنجزات : التدخل العسكري المسلح ، وقمع الديمقراطية ، ومجابهة التصنيع والوحدة الوطنية والقومية ، ورفض الحقوق البسيطة للجماهير البائسة المضطهدة .

وهنا ينبغي القول أن الطغمة البورجوازية الاقطاعية العليا اندفعت في خدمة « السيد الجديد » لقاء حصولها على مكاسب استهلاكية ، درت عليها ثروة مالية ، وظفتها أكثر الأحيان في مشاريع تجارية سريعة المردود وقصيرة المدى . أما الجموع الكبيرة من الشرائح البورجوازية الوسطى ( ولا أضيف إليها البورجوازية الصغيرة المنتشرة بشكل واسع بإمكاناتها المادية والثقافية الضحلة ) ، فقد أتاح لها انصراف تلك الطغمة الى الشؤون التجارية والسياسية المباشرة ، أن تتحول ، بدرجة ملحوظة ، الى الحياة الثقافية ، على ضيقها .

ذلك يعني أن الشرائح البورجوازية الوسطى هي التي أتيح لها ، بشكل رئيسي ، أن تكسب الصورة الايديولوجية الثقافية البورجوازية ملامحها الأساسية الهامة . هذا أولاً ، أما من ناحية أخرى فإنها هي التي كانت ، كذلك ، في الموقع الذي سمح لها أن تلتقي بمنجزات الحضارة الأوروبية . فإمكاناتها المادية جعلتها قادرة على توجيه ابنائها باتجاه التحصيل العلمي والدراسة في الداخل ، كما في مجموعة من البلدان الغربية .

بالطبع ، نحن حين نقول بذلك ، لا نكون قد سحبنا خطاً فاصلاً حاداً بين البورجوازية الوسطى والكبيرة المندغمة ، من حيث الأساس ، بالاقطاع . فهناك من انصرف من أبناء هذه الأخيرة الى ذلك الاتجاه . وكثيراً من الأحيان كان هنالك أبناء متحدرين من انتماءات اجتماعية اقطاعية عملوا على استيعاب ما أمكنهم من أوجه التقدم الحضاري المدني ، بما في ذلك التكوين الثقافي العام والموسع أحياناً . ولكن بالرغم من هذا ، تبقى الشرائح الوسطى من الطبقة البورجوازية الاقطاعية هي التي ارتادت ، بشكل واسع نسبياً ، ابواب الثقافة والتعليم .

**هاهنا ، في اطار تلك الشرائح الوسطى ، نستطيع استشفاف واستقصاء**  
الجذور العميقة لـ « التليفيقوية » ، على صعيد المشكلة التراثية . فهذه النزعة  
جسدت ، على طريققتها ، مطامح المجتمع الجديد في تقدم اجتماعي وعلمي ،  
وعكست وضبطت ، في نفس الآن ، **حدود** هذه المطامح : نقل ميكانيكي لبعض  
مظاهر الحضارة الاوربية ممثلة بالتقنية العلمية والعقلية النقدية ، وفهم  
تعسفي تبسيطي للتراث العربي وقضاياها المنهجية النظرية .

وبتدقيق اكثر ، نرى انه - لكي نستوعب المشكلة الاساسية في  
« التليفيقوية » - لا سبيل الى تجاوز الكشف عن **الموقف الهجين** ، الذي اتخذته  
تلك الشرائح الطبقية من قضيتي « الأصالة » و « العصرية » . فلقد كان هذا  
الموقف رداً ورداً فعل على « العصرية » في صيغتها العدمية ، وعلى « السلفوية » ،  
في آن . كما ان هاتين الأخيرتين تمثلان ، من طرفهما ، رداً ورد فعل على تلك ،  
وعلى بعضهما بعضاً . هذا يدعو الى القول بأنهما تدرجان ، بمقتضى منطوق  
« التليفيقوية » ، تحت إطار هو ، من حيث الأساس ، واحد موحد . أما  
فحوى ذلك ، فيمكن في ان كلا منهما تتسم بأفق احادي الجانب ، بعيد عن  
استيعاب الحقيقة التراثية والتاريخية في جوانبها وواجهها المتعددة .

لقد رفضت « السلفوية » رفضاً قاطعاً « العصرية » . كما رفضت هذه  
الأخيرة تلك بنفس القطعية والامتهان . أما « التليفيقوية » فترفض كلتا النزعتين ،  
معتبرة أنها هي وحدها التي تمثل الموقف الأمثل ، في تماسكه واستجابته  
لمعطيات ومقتضيات التطور العقلي والعلمي . إنها ترفضهما ، معتقدة انهما  
لوئتان **متطرفتان** منحرفتان عن الخط القويم . أما هذا الأخير ، الذي تمثله  
هي دون سواها ، فيأخذ من كل من الأطراف والآراء شيئاً ، او بالأحرى يأخذ  
من الطرفين الرئيسيين ، الماضي العربي والحاضر الغربي الحضاري (الراسمالي) .  
وهي اذ تفعل ذلك ، فانها تفعله بهدف الوصول الى ما يكون منهما وضعاً متميزاً  
« جديداً » ، يحتوي ، ضمن ما يحتويه ، على فضائل كلا القطبين .



هكذا وكما هو واضح ، تعتقد « التلقيقية » انها ، مدفوعة بتلك الطفولية  
الحرنة الجموحة التي يبتسم المرء لها رافضاً أو حائقاً ، تبقى متماسكة  
ومتوازنة ، حينما تضع قدماً في « الغرب الحضاري » وقدماً في الماضي العربي .  
إلا انها في هذا السلوك تؤكد ، دون أن تدرك ، شخصيتها الحائرة ، القلقة .  
غير المتوازنة وغير المتميزة ، اي الهجينة .

## اتجاهان اثنان او اكثر ، ولكن مصب واحد

إن « التلفيقية » ، في موقفها من التراث العربي ومن قضايا البحث النظري المنهجي فيه ، يمكن تقصيصها في اتجاهين كبيرين ، لعلهما يبدوان للوهلة الأولى متعارضين . والامر هو فعلاً كذلك . ولكن تعارضهما هذا يظل ، في الحصلة النهائية ، هامشياً ، غير جوهري ولا حاسم .

**الاتجاه الأول** يركز ، بقليل او بكثير من الوضوح والوعي المنهجي ، على الحضارة الغربية ( الرأسمالية ) بهدف الانطلاق منها الى الماضي العربي الفكري . وربما كان من الادق ان نقول ، إن هذا الاتجاه ، مثله في ذلك مثل نظيره الثاني كما سيأتي لاحقاً ، يجد في تلك الحضارة وفي هذا الماضي منطلقين ضروريين ، ولكن غير متكافئين . إنهما عكازتان يحتاجهما ممثلو التلفيقية احتياجاً مبدئياً اكيداً . ولكن الادوار المقسمة على ذينك المنطلقين ، تختلف أهميتها وترتيبها لدى كل من الاتجاهين التلفيقيين .

وعلى هذا النحو ، يبدو منطقياً ومتسقاً مع البنية الداخلية للتلفيقية ، ان يرى الاتجاه الأول منها في الحضارة الغربية ( الرأسمالية ) مرتكزاً اكثر أهمية وأساسية مما هو الحال بالنسبة الى الماضي ( اي التاريخ ) العربي الفكري . ولكن دون ان يقود ذلك المرتكز - إلا في حالة محددة سنأتي عليها - الى أن يكون حائزاً على الأولوية تجاه المنطلق الآخر ( الماضي ) . وفي الحين الذي تحدث فيه تلك الحالة ، نصبح في رحاب « العصرية » العدمية .

هذا على صعيد الاتجاه الأول من تلك النزعة . لكننا حين نتصدى

لاتجاهها الثاني ، فإننا نجد متكئا آخر لها ، متمثلاً بالماضي ، دون أن يقود ذلك الى نزعة سلفوية . فالعلاقة بين طرفي الحبل قائمة ، هنا كذلك ، ولكن على أساس من عدم التكافؤ . إذ هي أميل الى « الماضي » منها الى الحضارة الغربية « العصرية » .

بطبيعة الحال ، يمكن أن ينشأ عن ذلك الوضع اعتقاد مفاده أن هذا الاتجاه يرى ذلك الماضي **منطلقاً منهجياً موحداً** متماسكاً ( وكذا الأمر فيما يخص الاتجاه الأول ) . ولكن ذلك ليس ، في واقع الحال ، أكثر من وهم . فالتوجه التلفيقي ، وليس المبدئي المتماسك داخلياً ، هو ما يميز كلا الاتجاهين . وهذا ، بدوره ، يتضمن القول بأن التلفيقية لا تعني النظر الى الطرفين المنتقى منهما نظرة واحدة موحدة . ذلك لأن عنصر المفاضلة يفصح عن نفسه بشكل أو بآخر .

أما « الماضي » ، في نطاق الإتجاه الثاني ، فإنه يعني « المنجزات الحضارية العربية » الوسيطة مرة ، أو « المنجزات الحضارية الدينية الاسلامية » مرة أخرى ، أو كلا الوجهين مرة ثالثة . وثمة ملاحظة أخرى هامة علينا أن نعلنها ، في موضع لاحق وبشكل مقنع ، وهي أن الاتجاه الأول صبّ في مصب الليبرالية ، التي كانت آنذاك - أي في فجر التكوّن البورجوازي منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى مراحل لاحقة - شكلاً متقدماً نسبياً في إطار التحرك الايديولوجي البورجوازي ذاك .



لقد انقضى عهد على نشوء « التلقيقية » ، فخلقت وراءها مجموعة من الاسماء الالامعة والنكرة . ولا شك أنه من الأفضل التعرض لأصحاب هذه الاسماء أو لمعظمهم ، لكي يتسنى لنا تكوين صورة وثقى عن تلك النزعة . بيد أنه من الوارد ، كذلك ، أن نرسم المعالم الرئيسية لتلك الصورة عبر تناولنا شخصيتين نموذجيتين في تمثيلهما لتلك النزعة ، وهما زكى نجيب محمود وسيد قطب .

ذلك يشير الى نقطة يجدر التأكيد عليها . تلك هي أن التلقيقية يمكن أن تظهر باتجاهات وصيغ متعددة متنوعة . ولكن هذه الأخيرة لا يمكنها إيهامنا بغياب **الناظم المشترك** ، الذي يربط بينها ، بشكل أو بآخر ولهذه الدرجة أو تلك ، ويديرها في إطار النزعة الأم « التلقيقية » .



## لكل ذي حق حقه : او تلفيقوية العلم والقيم ، النسبي إطلاقاً والمطلق إطلاقاً

زكي نجيب محمود يمثل أحد الشواهد البليغة الكبرى على الاتجاه الأول عمقاً وجدية وصدقاً . إنه يطرح موقفه من موقع مبدأ الحرص الشديد على الوضوح النظري « العقلي » أي « العلمي الوصفي » بمصطلحه هو . ولكنه لم يكن قادراً على البقاء متماسكاً حتى النهاية . فلقد خرق ذلك المبدأ تحت وطأة تلفيقوية . ومن هنا ، فإنه ليس بإمكان الباحث العثور لدى زكي نجيب محمود على موقف موحد متجانس .

إن التناقض المنطقي ، وعدم الاستقرار ، وفقدان التماسك الداخلي ، واللهاث المتقطع الأنفاس وراء ما يبدو أنه علمي ( = وصفي ) ، إن ذلك كله يسم . على نحو شديد ، مواقف محمود من التراث العربي وقضايا النظرية المنهجية . وذلك نفسه اخصب الأرض تحت قدميه للوصول الى عالم التلفيقوية . ومن الجلي أن هذا الأمر مرتبط ، أصلاً ، باستحالة بلوغ تلك النزعة فهماً علمياً متماسكاً للماضي ( التاريخ ) ، وللحظة المعاصرة ، في آن واحد .

إن الموقف الذي تتخذه « العصرية » ، في منحها التراثي العدمي ، والموقف الذي تنطلق منه « السلفوية » ، بصيغتها الدينية الوثوقية خصوصاً وفي تصديها للماضي العربي الاسلامي ، إن ذينك الموقفين ترى فيهما التلفيقوية مكابرة وبهتاناً يخالفان قواعد التفكير العقلي و « العلمي الوضعي » ، ويجب ، من ثم ، عدم الركون اليهما إطلاقاً . تقول ذلك منوهين بأن الموقفين المشار اليهما على الرغم من أنهما يجسدان اتجاهين متقاطعين ، فانهما يظلان يشتركان

في الاعتقاد بأن « الماضي » ذاك يشكل بنية واحدة متجانسة وذات بعد واحد .  
ولذلك فهو ، أي الماضي ، بما هو كذلك ، ينبغي رفضه وتقويض صلاتنا به  
( هكذا النزعة الأولى ) أو تبنيه كلياً وعلى علته ( هكذا النزعة الثانية ) .

وعلى ذلك ، وجدت التلفيقية نفسها أمام « انحرافين » ينبغي تقويمهما .  
ففي رأيها ، لا يخلو الماضي العربي الإسلامي من التناقض . ومن ثم ، فهو بعيد  
عن أن يكون متجانساً . لكن ذلك التناقض ، القائم ، في أحد أشكاله ، بين  
الدين والعقل ، يتلشى على أيديها ، حين تؤكد - باتجاهها الممثل من قبل  
زكي نجيب محمود - بأنه ( أي التناقض ) ليس ذا طبيعة جوهرية ، وإنما هو  
شكلي ، عرضي . أما على صعيد المرحلة المعاصرة ، فتبرز مقولة تتحرك في  
سياق المقولة السابقة . تلك هي : هنالك العلم المعاصر ، وهنالك الإيمان .  
والتعارض بينهما شكلي ، عرضي . أما من حيث المضمون ، فلا تعارض .

والواقع ، أن مهمة « التوحيد » بين ذينك الطرفين « المتعارضين » ، التي  
تم عبر الصيغة « العصرية المتقدمة » ، صيغة « التوحيد » بين الدين والعلم ،  
تكتسب على أيدي ممثلي التلفيقية موقفاً وسطياً ، يلح على إحداث تناسم  
وتوافق وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والإيمان ، والماضي الفكري العربي  
والحضارة « المادية العقلانية » المعاصرة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن هذا الموقف  
الوسطي يفدو هو « الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم - شكلاً -  
لا مضموناً - وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضاً بل أن يجعلوا بينهما  
تعاوناً على الوصول إلى هدف واحد » (١) . ويضيف زكي نجيب محمود ،  
مفصلاً : « فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمد من تراثنا فليكن هو موقف  
المعتزلة والأشاعرة معاً ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) ، فمن المعتزلة  
نأخذ طريقتهم العقلية ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حدٍ نستطيع  
بلوغه ، وبهذا نجعل الدين موكولاً إلى الإيمان ، ونجعل العلم موكولاً إلى العقل ،  
دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر » (٢) .

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٢٦ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

على هذا النحو ، تنظر التلقوية الى « الماضي » بعينين اثنتين ، لكل منهما ذات الحق الذي تملكه الثانية . وهذا الماضي نفسه يغدو ، على يد زكي نجيب محمود ، مسرحاً تتعايش عليه متعارضات متناقضات ، هي في الاصل ، اي في منشئها ، ضد التعايش مع بعضها . وقد اكتسب هذا « الضد » في التاريخ العربي الاسلامي والعالمي الوسطوي ، الى جانب صور اخرى متعددة ، صيغة صراع دموي وتصفية جسدية من قبل الطرفين .

فالمرحلة العظمى لازدهار المعتزلة فكراً وموقفاً سياسياً إبان السلطة المأمونية ، كانت ، في نفس الوقت ، المرحلة العظمى للصراع مع الاشعرية والتصدي لها . وكذلك المرحلة العظمى لازدهار الاشعرية ، تلك التي بدأت مع السلطة المتوكلية ، كانت مرحلة النكوص للاتجاه العقلي المستنير عموماً واضطهاد وملاحقة المعتزلة . فأي تعايش هنا بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعة !

وربما كان علينا في هذا السياق ، أن نشير الى أن « نظرية الكسب » التي قال بها الأشاعرة تسويفاً لاتخاذ موقف وسطي تلقوي من قضيتي « الجبرية » و « القدرية » ، لم تقف حائلاً امام ممثليها ومن خلفهم من ذوي السلطة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لاشعال حرب لا هوادة فيها ضد « القدرين » ، وفي طليعتهم المعتزلة انفسهم .

إن « التلقوية » تشعر بعقدة الذنب تجاه الماضي العربي الاسلامي . فهي تخشى أن تخسر احد عناصره . ولذلك فهي تحاول ، بحدود ما تسمح به امكانيات التصور التلقوي ، أن تقيم جسوراً بينها جميعاً . اما المهمة المنوطة بهذه الجسور ، فهي أن تجمع بينها بصيغة ما . ومن السهولة بمكان اكتشاف أن وراء الرغبة في عدم الخسارة من تلك العناصر ، يقف الواقع الاجتماعي « المعاصر » ، العاجز في أعماقه وفي آفاقه ، والمبشر داخلياً وعلى نحو مأساوي . وذلك العجز وهذا التبشر يتولدان ، عبر حركة داخلية مرهقة وبفعل تأثير خارجي قسري ، اي بين فكي التواطؤ التاريخي المآتي عليه سابقاً . وقد ابنا

ان طرفي هذا التواطؤ هما الامبريالية الغازية بالمدفع والمطبعة ( تذكر نابليون في مصر ! ) ، وجموع القوى « التقليدية » العربية المتمثلة بركام من العلاقات الاجتماعية الاقطاعية وما قبل الاقطاعية المتبلدة ، الراكدة .

والإحساس الأولي بعدائية الغازي الاجنبي ، يجعل التلفيقيين يتمسكون بماضيهم - ويقصدون به ماضيهم « الذهبي » - . ولكنهم لا يفعلون ذلك على طريقة السلفويين الدينيين الوثوقيين ، وإنما ، بل بالدرجة الأولى ، بعيون مفتوحة منبهة ومتوهجة باتجّام الغرب ، ذلك الذي يصنع « المعجزات » العلمية والتقنية .

ومن هنا ، فإن الخطوة الثانية التي تقوم بها التلفيقية تكمن في اصطناع « تعاون » و « تكافل » وموائمة بين ذلك الخليط المتحدر من الفكر العربي الاسلامي في سياقيه التاريخي والتراثي من جهة ، وبين الحضارة الرأسمالية الغربية المعاصرة من جهة أخرى . أما الأساس النظري لذلك فينظر اليه مجسداً في « الثنائية » القائمة على العلم والقيم الدينية . وتلك الثنائية تفصح عن نفسها في الأطروحة التالية ، وهي ان « العلم والقيم كلاهما في اوربا وأمريكا ينبت من الارض ، كلاهما ينشد القوة والمنفعة ، واما الثنائية المقترحة فتجعل العلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيتها » (١) .

وإذا تساءلنا عن موجبات ومسوغات هذا التقسيم الثنائي ، فإن زكي نجيب محمود يجيبنا ، متابعاً بنفس الحماسة والوضوح : « العلم نسبي ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) يتغير مع التقدم ، والقيم مطلقة ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) تشخص إليها الأبصار ، فهي ثابتة من حيث الأسس وان تغيرت من حيث التطبيق بتغير الظروف » (٢) .

هكذا يتعين على الباحث العربي ، على الأقل منذ مائة وخمسين عاماً .

---

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

أن يمد يداً الى الشرق ويداً أخرى الى الغرب ، محاولاً ، عبر ذلك ، تركيب مزيج حضاري قادر على صياغة ثقافة عربية عصرية : من الماضي العربي ناخذ ثنائية العقل والدين ، ومن الغرب الحديث والمعاصر ناخذ العلم الإجرائي ، التقنية والصناعة وتطبيقاتهما . اما كيفية الجمع بين الطرفين فتتمثل بصيغة النسبي إطلاقاً والمطلق إطلاقاً . وهذه الصيغة تكشف عن نفسها دونما لبس ، إنها تلفيقية تحمل على عاتقها مهمة الجمع بين عنصرين لا سبيل الى التداخل والانصهار بينهما ، بين عنصرين لا يملك الواحد منهما نافذة على الآخر ، كتلك الذرات الروحية ( المونادات ) في المنظومة الفلسفية للفيلسوف لايبنتز .

وإذا كان الامر كذلك ، فإن « التلفيقية » ، ممثلة بمحمود ، هي كذلك ، ايضاً على صعيد فهم مسائل التقنية والصناعية . فهي تنظر الى هاتين الأخيرتين كما لو انهما مادة خام ، يمكن تلفقهما وتبنيهما من قبل أي وضع اجتماعي اقتصادي كان ، مثل ذلك الذي يسود في الوطن العربي . فهذا الآخر يتسم باحتوائه جملة من تشكيلات اقتصادية اجتماعية او من مظاهر متعددة منها ، مع غياب الرأسمالية بوصفها تشكيلة اقتصادية اجتماعية . إن زكي نجيب محمود يفعل ذلك ، دون أن يتوقف لحظة واحدة من التفكير والتبصر العميقين عند ما يكمن وراء تينك التقنية والصناعة من « شخصية ذاتية » (١) . اذ انهما تنبئان عما تنطويان عليه من جهد انساني مادي وعقلي وعاطفي . وهذا ما لم يستطع محمود سبر غوره ، وان وقف أمامه مشدوهاً منبهاً مشيراً اليه بأصابعه العشرة . وبصورة أكثر تحديداً وافصاحاً ، لم يدرك محمود أن ذلك الجهد ذو شخصية اجتماعية اقتصادية وايدولوجية ، هي شخصية العلاقات الرأسمالية الصناعية (١) .

---

(١) لويس موز يعبر عن هذا الوضع بصيغة عامة غير منضبطة بضوابط محددة معينة ، ولكن صحيحة ، من حيث الأساس ، حيث يقول : « لا اعتقد انه يمكن تجزئة الحضارة الى ما هو مادي وما هو روحي ، لاني اعتقد أن الآلة نفسها لها روح ، فلا نستطيع أن نسوق الميغ او المراج بالمعنى الحقيقي إلا إذا كنت ابناً حقيقياً لهذا العصر » . ( في حديث الى « النهار العربي والدولي » - باريس ١٨ كانون الاول ١٩٧٨ ) .



إن التقنية والصناعة ، لم تعودا ، ضمن هذا المنظور ، مجموعة من المواد الخام ، وإنما هي ، من حيث الأساس ، حصيلة مركبة لقدرة الانسان العملية والنظرية على اتسنة محيطه . كما هي تجسيد طريقة منهجية في التعامل العقلي الضروري مع هذا المحيط . وهي أخيراً ، في المجتمع الذي يعنيه زكي نجيب محمود ، المجتمع الرأسمالي ، تكثيف لعلاقة معقدة بين من يملكها دون العمل بها ، وبين من يعمل بها دون أن يملكها .

ذلك الأمر ، مأخوذاً في سياقه التاريخي والتراثي ، يجعلنا نرفض القول بأن اخذ « الآلة » بخصائصها واعتباراتها المشار إليها يتأخى مع ثنائية الدين والعقل ، كما يطرحها زكي نجيب محمود . وحتى إذا اقررنا - ويجب أن نقر - أن سادة هذه الحضارة يتخذون ، في المرحلة الامبريالية منها خصوصاً ، من الدين ركيزة متينة ، فإن الدين هنا هو من ذلك النمط الذي يتكيف مع مصالح الرأسمالية الامبريالية . وهو ، من ثم ، ضحل الرابطة ، إن لم يكن عديمها بالايديولوجية الاقطاعية الدينية الوثوقية المتزمتة ، التي اكتسبها الدين الاسلامي في مراحل الانحطاط الاقطاعي (١) .

---

(١) في معرض الحديث عن الايديولوجية الاقطاعية الدينية ، الوثوقية المتزمتة ، نعرض هنا نماذج منها تولدت في عدن مع بداية الاحتلال البريطاني لها عام ١٨٢٩ . تلك النماذج يقدمها حمود العودي في دراسة له بعنوان « المنظور العلمي للثقافة ، دراسة خاصة عن المجتمع اليمني » :

« ١ - كيف يَسِّر الله لهؤلاء الكفار من النصارى ( البريطانيين ) هذه الحكمة وهذه القدرة على اختراع ( أشياء ) عجيبة وهم قوم كافرون وكان عباده المسلمون أحق منهم بذلك لانهم يؤمنون به وبخاتم أنبيائه .

٢ - وكان في المقابل رد يقول أن الله قد يَسِّر لهم هذه الحكمة وهذا الازدهار والتقدم ليزيّن لهم هذه الحياة الفانية ، لأن مآلهم يوم القيامة سيكون النار .. فالدنيا هي جنة الكافرين أما المؤمنون فما عليهم إلا أن يعيشوا بها كعابرين سبيل ...

٣ - وهناك اتجاه يقول ان الناس قد خرجوا عن طاعة الله وعن حدود الدين .. فغضب الله عليهم وحرّمهم من عطائه وسلط عليهم عدوهم وحتى يأوب الناس الى طاعته .. فإنه سيمنحهم

←

ذلك يعني أن محمود سوف يجد نفسه أمام مهمة استنباط صيغة  
بورجوازية « إنسية » للدين الاسلامي ، يستطيع حشرها قسراً مع طموحه  
لامتلاك الحضارة الرأسمالية الصناعية .

إن التلفيقية تبرز ، ضمن ذلك المنطوق ، بصفتها محاولة لمزج الماء  
بالزيت ، النسبي المتحرك النشط بالمطلق الثابت الجامد ، أي النسبي المطلق  
في نسبيته بالمطلق المطلق في اطلاقته . وهي ، بذلك وعلى طريقته ، تستطيع أن  
تلبى احتياجات مرحلة أو مراحل من الواقع العربي . ولكن ذلك لا يخرج عن  
كونه موقفاً ايديولوجياً أبعد ما يكون عن حل الإشكالية في هذا الواقع .  
ولا يخرج ، من ثم ، عن أنه هو نفسه أحد أوجه هذه الإشكالية .

والحقيقة ، إن موقف زكي نجيب محمود صعب معقد . فهو بين نارين ،  
نار « القيم الثابتة » ، ونار الصناعة والتقنية والعلوم المتحركة المتوتبة . فإلى  
أين ؟ هذا الأمر المثير سوف نواجهه ثانية ، وإن بصيغة أخرى ، لدى  
سيد قطب (١) .

---

الخير كله وينصرهم على أعدائهم الكفار ..

٤ - والقول مثلاً أن الله سخر الكافرين من أجل عبادة المؤمنين لكي يصنعوا لهم  
ما يحتاجون إليه من منافع الدنيا دون أن يكلفوا أنفسهم عناء ومشقة صناعتها وينصرفوا عن  
التفكير في الله وحياة ما بعد الموت .

٥ - أو القول أيضاً بأن ظهور هذه المعجائب هي من أمارات قيام الساعة .. » .

( مأخوذة عن مجلة : الغد ، الجمهورية العربية اليمنية ، سبتمبر ١٩٧٦ ، ص ٩٧ - ٩٨ . )  
! (١) إن التخطيط الفكري التلفيقي العميق الذي يقع فيه زكي نجيب محمود ، هو ، في  
حقيقة الأمر ، نموذج طبع جيلاً واسعاً من مثقفي البورجوازية العربية الرثة « الهجينة »  
نظامه الخاص . وربما عثرنا على أحد الأوجه المدهلة لذلك النموذج ، مثلاً بما يقدمه حسين  
صعب باسم « التكنوقراطية المؤمنة » في كتابه « تحديث العقل العربي - دراسات حول الثورة  
الثقافية اللازمة للنقد العربي في العصر الحديث » ، بيروت ١٩٦٩ . فهو يستشهد ( ص ٢١ )  
بص جاء في كتاب ، أصدرته الأمم المتحدة عام ١٩٦٣ ، يعتبر فيه تطبيق العلم والتقنية  
←

يبقى أخيراً التعرض ، بدقة وتكثيف ، للوجه الفلسفي من النشاط التقني الصناعي ومن التقنية والصناعة . فهاتان الأخيرتان هما ، بالأصل ، الحصيلة المركزة لعملية التوحيد بين المادة الخام والجهد الانساني . أما هذا فيقال باعتبار أنهما جزء رئيسي من « قوى الانتاج » الاجتماعية التي تشتمل ، بالإضافة إليهما ، على الانسان المنتج . وبطبيعة الحال ، قوى الانتاج تلك ، بما فيها الآلة الانتاجية ( أداة انتاج ) ، لا توجد إلا في سياق نمط معين من العلاقات الانسانية ( الاجتماعية ) . وهذه تبرز ، بدورها ، في صيغة معينة من ملكية أدوات الانتاج ومن القدرة على امتلاك قنوات التبادل والتوزيع الانتاجيين .

---

« ... عملية اجتماعية قبل أن يكون عملية تكنولوجية . فالتكنولوجيا الجديدة في سبيل التحسن الاجتماعي لا تعمل بذاتها . فلا بد أن تستخدم من قبل أناس يفهمونها ويريدون ويستطيعون أن يكيفوا أنفسهم مع التغيرات السلوكية التي تستلزمها ... ولذلك فإن التغير التكنولوجي يستلزم ثورة ثقافية » . إنه إذ يستشهد بذلك بحق ويدعو إليه بقوة ، يجد نفسه عاجزاً عن أن يطبقه على المسائل الملموسة الملحة المطروحة في نطاق الوطن العربي : « وإذا كان الوحي طريقنا والإلهام منهجنا لمالم ما بعد الطبيعة أي لله فإن ما بينه وبين عالم الطبيعة يقتضي أن نعي وأن نستوعب وأن نصطنع مناهج المعرفة متكاملة .. وهذا ألزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها الدين ، والتي تنوء بها الفلسفة ، وتقصر دونها الايديولوجية ، ويعجز عنها العلم ( التشديد مني : ط . تيزيني ) . ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مفزاها ، إذا لم تتفاعل وتتجاوز دائماً بحرية خلاقة مع الفلسفة والايديولوجية والعلم » . ( ص ٩٨ ) .

وإذا كانت الفلسفة والايديولوجية والعلم في موقع المجز عن النظرة الكلية للوجود ، فإنه يصبح من اليسر التأكيد بأن المشكلة القيمية « هي مشكلة التوفيق بين التجديد الفكري والحياتي أي التجديد القيمي الإنمائي وبين التدويم القيمي الذي تنطوي عليه طبيعة الاسلام أي طبيعة أي دين يعتبر أنه ولي القيم لأنه ولي الحقيقة ( التشديد مني : ط . تيزيني ) » . ( ص ٨٦ ) . بكلمة أخرى ، المسألة تكمن في التوفيق البراغماتي ( النفعي ) بين الحقيقة الكلية المطلقة الثابتة ومجموعة الحقائق العلمية التجريبية المتغيرة . ولكن كيف نصل الى التوفيق بين هذين العالمين البعيدين عن التجانس ؟ ها هنا يجيب حسن صعب بأن ذلك يتم من خلال « الانتصار على الذات ( الذي ) هو في السمو بالذات الالهية الحقيقية فوق الذات التاريخية » . ( ص ٩٦ ) . هكذا تبدو المسألة هاربة : التوفيق بين طرفين غير متكافئين ، الدين والعلم ، الحقيقة الثابتة المطلقة أبداً والحقيقة المتغيرة أبداً .

أما عملية التوحيد بين المادة الخام والجهد الانساني ، فإنها لا تتم خارج سياق اجتماعي اقتصادي وسياسي وايدولوجي ما ( أي حاف ) ، وإن بدت في المجتمعات الرأسمالية المتطورة محاطة بقسرية شاملة كثيراً أو قليلاً . فهذه القسرية تفسر لنا ، في الحقيقة ، ظاهرة الاغتراب Entfremdung المركبة والمعقدة . ان عملية **الصيرورة** من **المادة الخام** الى **المادة المؤنسنة** ، اي تحولها الى « موضوع » ، تجسد علاقة ضرورية وذات اوجه متعددة بين الانسان ، الذات الفاعلة ، وبين ذلك الموضوع . فهي ، كذلك ، علاقة يحكمها منطق داخلي ذو أبعاد اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية وعاطفية (١) .

كل ذلك يظهر **الإشكالية الاجتماعية العملية** والنظرية المعرفية لـ « التلقينية » في اتجاهها نحو الأخذ بمنجزات الحضارة الغربية ، سواء

---

(١) ضمن هذا الاطار ، تبرز العلاقة بين الذات والموضوع من حيث هي لا تنطوي على طبيعة نظرية معرفية فحسب ، بل تنسحب على مجمل النشاط الانساني ، المادي والنظري . وهذا ما يميز التصور الماركسي لتلك العلاقة من تصور هيجل لها . فهي ، حسب هذا الأخير وبموجب الاتجاهات الفلسفية البورجوازية المتعددة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، ليست أكثر من مسألة نظرية معرفية . ( انظر حول ذلك مثلاً : قضية العلاقة ذات - موضوع في الفلسفة البورجوازية الكلاسيكية والحديثة - تأليف W. A. Lektorski ، برلين ١٩٦٨ ، ص ٩ - ١٢ ) .

ومن هنا ، يتضح انه موقف لا تاريخي لا تراثي من ماركس ، حين يعلن مهدي عامل في كتابه الهام ( أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢١ ) ان ماركس في « رأس المال » قد قطع « جذرياً كل علاقة معرفية كانت تربطه » بكتابات السابقة ، اي ، كما يمبر مهدي عامل ، بكتابات « ما قبل العلم الماركسي » . إن رأي الكاتب هذا ، الذي يأتي رداً على استخدام صاحب الكتاب الذي بين أيدينا مصطلحي الذات والموضوع استخداماً ماركسياً ، أي في سياق علاقتهما بالتشكيكة الاقتصادية الاجتماعية لمجتمع ما ، أقول ، إن ذلك الرأي لا يأخذ بعين الاعتبار أن العلم الماركسي لم يتخل لاحقاً عن ذينك المصطلحين ، وإنما وضعهما في نطاق فهمه المتجدد والعمق ، أي في نطاق « رأس المال » نفسه . ذلك ثم له حينما رأى ان « قضية التراث - الموضوع المعرفية تشكل فقط وجهاً واحداً من القضية الفلسفية الأكثر شمولاً ، والتي هي العلاقة بين الذات والموضوع » . ( انظر : W. A. Lektorski — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ ) .

كانت الراسمالية او الاشتراكية (١) ، ودمجها بعناصر الماضي الفكري العربي الاسلامي على النحو الثنائي المآتي عليه ( الشطر الروحاني والشطر المادي ) .  
وتلك « الاشكالية » ، بما هي كذلك ، تعبر عن انسداد الآفاق أولاً ، وتسهم في تكريسها والتنظير لها ، بصورة ضمنية ، ثانياً .

---

(١) التمييز بين هذين النظامين الاجتماعيين في اطار هذه المسألة ، لم ينتبه إليه ممثلو التلفيقية . بل هم غير قادرين على ذلك بشكل واضح وحازم اجتماعياً ونظرياً معرفياً . هذا بالرغم من أنه ، أي ذلك التمييز ، في حال تصعيدها للعلاقة بين الاله والانسان واكتشافنا لجوانب أخرى هامة منها ، ذو دلالة خاصة وبارزة وضرورية .



## احتمالان للخروج من المازق

### آ - مثالية موضوعية لاهوتية ، او ثنائية المادي والروحاني واولوية الثاني على الأول

في هذا المازق المسدود الأفق ، نجد « التلقيفية » تنسحب من موقعها ذاك ، لتنحو نحوين آخرين « ممكنين » . الأول منهما يؤدي بها الى مواقع المثالية الموضوعية اللاهوتية . بينما يقودها الثاني الى « العصرية » في اتجاهها التراثي العدمي .

أما كيف يتم ذلك وضمن أية تخريجات ، فإن زكي نجيب محمود يرينا إياه :

١- « وأما نحن ، فأحسب أننا أميل بفكرنا الى الثنائية - كما ذكرت - غير أنها ثنائية لا تسوّي بين الشطرين ، تجعل للشر الروحاني الاولوية على الشر المادي ، فهو الذي أوجده ، وهو الذي يسيّره ، وهو الذي يحدد له الأهداف » (١) .

هاهنا يقوم زكي نجيب محمود ، بصفته ممثلاً للتلقيفية ، بتنازل لصالح أحد طرفي العلاقة الثنائية ، وهو بالضبط الطرف الذي يتعارض مع المنطق الداخلي العقلي والتقني العلمي والانساني العاطفي لصيرورة المادة الخام الى موضوع انساني حضاري . لماذا ؟ لأن محمود يرى « أن ..... تفردنا الثقافي (٢) ... ( ينحصر ) في تلك الجوانب التي تميز الشعوب وهي التي في

(١) زكي نجيب محمود : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٧٥ .

(٢) اي « أصالتنا » .

الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضاري ... ، واعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها » (١) .

هكذا يسحب الكاتب خطأ فاصلاً بين « الأصالة » و « العصرية » . الأولى ( الأصالة ) تنتهي دائرة وجودها وتأثيرها عند تيار « التقدم الحضاري » . فكأنما هي جلمود من العقائد يملك من المناعة المطلقة ما يجعله عازلاً تجاه أي تأثير « جديد » . وهنا تستبين لنا زاوية أساسية من مدار « التلفيقية » ، كنا أشرنا إليها ، وهي لا تاريخيتها ولا تراثيتها الميتافيزيقية : إن « الأصالة » العربية تكمن في المحافظة على تلك العقائد وفي وضعها في مكان بعيد عن تيار « التقدم الحضاري » ، بحيث تظل هي هي ، ودون أن تكون عائقاً على طريق هذا التقدم (٢) ! ولكن كيف لا تكون مثل تلك العقائد المطلقة ، أي غير المشروطة بالتزامات تاريخية تراثية وغير الخاضعة ، من ثم ، لقانونية التطور والتجاوز ، عائقاً على ذلك الطريق أولاً ، وكيف لنا أن نحافظ على التوازن بينها وبين متطلبات ذلك القانون و « الحركة العلمية بكل فروعها » ثانياً ؟

إن زكي نجيب محمود ، الذي يطرح نفسه في كتاباته على أنه « وضعي » من الناحية الفلسفية ، وأنه بالتالي ضد التعميم الميتافيزيقي الفج ، ينطلق هو نفسه من مثل هذا الأخير ، حينما يتصدى لمسألة العلاقة بين الـ « نحن » و « الغير » ، بين « الأصالة » و « العصرية » . فالعقائد التي تمثل عنده عنصر « تفردنا الثقافي » ، هي واقع ثابت مطلق . ذلك لأنها تتحدر من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي ( انطولوجي ) أو معرفي : إنه فوق الوجود بمقتضياته

---

(١) زكي نجيب محمود : الحضارة وقضية التقدم والتخلف ، بحث قدمه الكاتب الى ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت في ٧ - ١٢ ابريل ١٩٧٤ .

(٢) في كتابه الجديد ، يرفض زكي نجيب محمود هذا الرأي ، مؤكداً على أنه « إذا أراد الخلف - الذي هو نحن العرب في عصرنا القائم - أن يجيء امتداداً للسلف ، فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل من حياة السلف » . ( المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري - بيروت ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٩ ) . لا شك أن هذا الموقف « الجديد » لا يمكن فهمه ، إلا إذا اخذنا بعين الاعتبار الخصوصية الأكثر تمييزاً لـ « التلفيقية » ، ألا وهي عدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي والمفاجآت والاحتمالات المتعددة .

الثلاث ، الزمان والمكان والحركة أولاً ، وفوق الاحاطة المعرفية العلمية به ثانياً .  
ومن هنا ، يصبح من السهل على زكي نجيب أن يتحدث عن « الانسان  
العربي على إطلاق » (١) ، وعن عقائد « على إطلاقها » تمثل « فرادة » هذا  
الانسان و « أصالته » .

ولكي تكتمل الصورة التليفوقية بأحد أشكالها - مع الإبقاء على قدر كبير  
من الوعي بها من قبل أصحابها - ، يقودنا الكاتب ، على نحو طريف وذو دلالة  
مبدئية ، الى **جماع القول** : « وبهذا نتيج لانفسنا ان نتحضر بحضارة العصر  
في اخص خصائصها ، كما نتيج لها في الوقت نفسه ان تحتفظ بما يميزها  
عن سواها » (٢) .

ولكن بعد ذلك كله ، يبقى هاماً أن نستعيد في اذهاننا موقف زكي نجيب  
محمود بخصوص تفضيله الشطر الروحاني على الشطر المادي ، في ثنائيته بين  
التراث الاصيل ( المتفرد ) والحضارة الغربية . فهو ، هنا ، مع اخذنا كل  
ما سبق بعين الاعتبار ، يلتقي التقاء بيناً وعلى نحو مذهل مع أصحاب  
« السلفوية » الدينية الوثوقية . فكلا الفريقين ، كل على طريقته الخاصة ،  
يحطّ من قيمة الجانب العقلي المتنور - الهرطقي - من التاريخ والتراث العربي .  
إذ كلاهما ينطلق من أن مكونات « تفردنا » و « أصالتنا » لا تتحدد ، بالدرجة  
الاولى ، بهذا الجانب العقلي ، وإنما بجوانب العقيدة التي « ليست مقياس  
التقدم الحضاري » . بل إن « السلفوية » تلك تخطو خطوة أخرى الى الامام  
في ذلك الاتجاه ، حينما تعلن أن هذا الجانب العقلي « دخيل » على الحياة  
( العربية ) الاسلامية . وهي تقصد بذلك أنه يمثل واحداً من التيارات الفكرية ،  
التي دخلت الحضارة العربية الوسطوية متحدرة من مصدر يوناني أو فارسي  
أو هندي الخ . . . . وعلى هذا ، فهو لا يدخل في مكونات ذلك « التفرد »  
وتلك « الأصالة » .

---

(١) ' زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مجلة  
العربي ، الكويت ، العدد ( ١٦٥ ) ١٩٧٢ .

(٢) زكي نجيب محمود : الحضارة وقضية التقدم والتخلف ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

**ب - عصرية عدمية ، أو صيغة « الصفوة القليلة بعقل مستعار ضد  
دروشة الجماهير اللاعقلية بالفطرة »**

ذلك كان الطريق الذي تختطه « التلفيقية » باتجاه المثالية الموضوعية  
اللاهوتية . أما الطريق الثاني الذي تلجأ إليه تحت وطأة إخفاق وهشاشة  
سيفها السابقة ، فهو باتجاه « العصرية » عدمية . وقد كانت « التلفيقية »  
تعتقد ، ضمناً ، أن هذه النزعة الأخيرة تشكل خرقاً لقواعد التفكير السليم .  
وذلك لأنها ( أي العصرية عدمية ) تنفي ، إن لم تعلق ، مسألة احتفاظ أنفسنا  
« بما يميزها عن سواها » .

ولكن « مقتضيات الحال » تسمح باتخاذ مواقف جديدة دورياً ، مهمتها  
تغطية حركة النوسان الزئبقي « التلفيقي » لأصحاب تلك النزعة . وفي سبيل  
انجاز هذه المهمة ، يجهد زكي نجيب محمود نفسه لصياغة معادلة « معتدلة »  
تحدد علاقة الماضي بالثقافة الجديدة المعاصرة . فهو يكتب ، بكل جلاء ،  
متسائلاً ومجيباً ، في آن : « وتسألني : ماذا نحن صانعون بأدبنا وفنوننا  
ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك  
بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً مقلداً  
هيوم وجارياً مجراه - لم أعد أقول أنها خليقة بأن يقذف بها في النار .  
وحسبي من هذا القدر الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم » (١) .

وزكي نجيب محمود ، الذي يتنقل من موقف الى آخر بوتيرة زئبقية ،  
غير عابئ بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقي المتماسك بالحد

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤١ .

الأدنى ، إن محمود هذا يحدد نظرتة الى تراثنا الثقافي بوضوح أكثر ، حينما يربط بينه وبين موقف اجتماعي طبقي ، يتيح لنا القول بأن الكاتب ، في آرائه التراثية النظرية والاجتماعية والسياسية العامة ، يمتح من **مصادر فكر ارسقراطي ( اقطاعي ) بورجوازي هجين** . فهو يقرر ، بعنجهية تستثير ابتسامة ساخرة ، او حقداً طبقياً ، أن « جماهيرنا دراويش بالوراثه » ، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع اصيل » (١) .

وقبل أن ندع زكي نجيب محمود يفسر لنا السبب في ذلك ، علينا أن نشير الى امر ذي شأن كبير في تفهم آراء الكاتب تلك ، وهو أننا حينما نطلق عليها نعت « الليبرالية » ، فإنه يتعين علينا أن نضع هذا الآخر ضمن **حدوده** الاجتماعية والفكرية . فليبرالية محمود ، مفهومه في سياقها من الأبعاد الاجتماعية والنظرية الثقافية للتواطؤ التاريخي الاقطاعي الامبريالي ، تفقد الكثير من قيمتها وأهميتها . ذلك لأنها طرحت نفسها مشوبة . بل ممتزجة الى درجة ملحوظة ، بموقف اجتماعي طبقي نخبوي ( اقطاعي ) . وهذا ما يسمح لنا بالقاء ضوء ساطع على **هجنة** تلك الليبرالية : فجذورها تفوص في قاع التراتب الاقطاعي الهرمي . أما فروعها فتلامس تخوم « المساواة » البورجوازية ، دون أن تتلاحم بها .

ويمكننا أن نعمم هذا الحكم ، في الخط الرئيسي ، على معظم أولئك الذين اتخذوا نحواً ليبرالياً في الفكر ، كما في السياسة . وليس في هذا ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة . لأنه يستجيب ، بالأصل ، لواقع الحال استجابةً ظلت ، في كل الاوضاع ، قاصرة عن تحقيق حد عميق من المستوى التنظيري .

إن تكوص الطبقة البورجوازية العربية عن تحقيق المسائل الثورية الأساسية ( البورجوازية ) ، خلق مجموعة من إرتكاسات ايديولوجية نظرية انعكست ،

---

(١) نفس المصدر السابق ، والمعطيات السابقة ، ص ١٦٢ .



بدورها وعلى نحو مباشر ، في الموقف الترائي لأولئك الليبراليين ، ومنهم زكي نجيب محمود .

والآن ، إذا تساءلنا عن السبب الحقيقي لكون « جماهيرنا دراويش بالوراثة » ، وجدنا محمود يحدد لنا ذلك في أن « جماهيرنا ( هذه ) منذ الأزل – أزل التاريخ المدون – مفتونة بالغيب دون الشهادة ، بالباطن دون الظاهر .. » (١) .

وهكذا على حين غرة ، نواجه « التلقينية » وهي تندغم ، على يدي زكي نجيب محمود بـ « العصرية » في منحها الترائي العدمي ، تلك التي كانت قد برزت ، في حينه ، في بعض كتابات اسماعيل مظهر و سلامه موسى على نحو مثير وذو دلالة هامة . فمعارضة التراث ( ويفهم هنا بأنه الأصالة ) بالعصرية ، تكتسب ، ضمن هذا الأفق ، صيغةً نظرية واجتماعية طبقية حازمة وجازمة : إن « التراث » يصبح مرادفاً للعقلانية والدروشة . أما « العصرية » فتصبح مرادفة للعقلانية والعلمية « المستعارتين » من ثقافة خارجية . لماذا هذا الأمر ، وما هي عناصره ومسوغاته وآفاقه ؟ الإجابة عن ذلك تكمن الآن لدى محمود بلبوسه الجديدة ، لبوس العصرية العدمية ترائياً ، في أنه : « اجتاحت جماهير الناس موجات من اللاعقلانية مفروزة في طبائعها كألوان جلودها » (٢) . ومن هنا ، فالصورة تتسم بما يلي : هنالك « دروشة تعجب الجماهير العريضة يقابلها عقل مستعار ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) من ثقافة أخرى ، تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (٣) ، أي اللاعقلانية « الفطرية » لهذه الكثرة .

إن عدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي ، الذي تتسم

---

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة .

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

به « التلفيقية » عموماً ، كما رأينا ، هي التي تتيح لنا مرة أخرى فهم الموقف « الجديد » الذي أتى به زكي نجيب محمود في كتابه الأخير « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » (١) . فهو هنا يتراجع عن رأيه في « العقل المستعار » ، في نطاق التراث العربي الفكري ، كما اتضح فوق ، معتبراً هذا العقل في التراث المذكور جزءاً أصيلاً منه : « وأحسبنا أحراراً إذا اخترنا ألا نقبل من تراثهم ( أسلافنا العرب ) إلا المعقول وحده » (٢) . ولكن هذا « المعقول » ، الذي أبدعه أسلافنا ، يتحدد في « أن ننظر إلى الأمور بمثل ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) ما نظروا ، أو قل بعبارة أخرى ، أن نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها » . أي أن ذلك « المعقول » سوف يكون هنا ، على نحو يوههم بالعصرية ويشير الشعور بالمفاجأة ، المعبر الذي نمر به للوصول إلى صيغة نهجية معيارية للسلفية ! فإن « نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها » ، يعني أن نترك أنفسنا نقاد من المواقع النهجية المعيارية لأسلافنا . وهذا يصب في مصب تلك النزعة عبر وجهتين : (١) إن تلك المعايير ( المقدمات ) ، التي تقود إلى نتائج متطابقة منهجياً معها ، علينا أن نقبل بها ، بما تنطوي عليه من توجه طرائقي اقترن وجوده باحتياجات مجتمع أسلافنا . إننا لا نملك ، على الصعيد المنهجي المعباري ، من أمرنا شيئاً . ذلك لأن الأسلاف لم يتركوا لنا ، للأخلاف ، شيئاً يبدعونه . وربما يعلن أحدهم هنا أن زكي نجيب محمود لم يقصد بتلك « المعايير » أكثر من المواقف « العقلية العامة » التي بلورها أسلافنا ، بحيث أننا نستطيع تبنيها بدون غضاضة وعلى عواهنها ووفق منطلقاتها ومسوغاتها . للرد على ذلك نقول ، أننا نحن الذين نتج معاييرنا العقلية العامة والخاصة وفق مقتضيات عصرنا ومشكلاته ، لأن تطورا طرا على مصطلح « المعيار » نفسه أولاً ، وعلى مصطلح « العقل » و « العقلي » ثانياً ، وذلك على نحو أصبح فيه القول بتمائل المعايير سابقاً ولاحقاً ، أمراً غير ذي بال . أما ال « معايير »

(١) صدر هذا الكتاب في القاهرة وبيروت - دون تاريخ اصدار .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

التي نواجهها لدى أسلافنا ، فنسلك تجاهها أحد مواقف ثلاثة سيأتي الحديث عنها مفصلاً في القسم الأخير من هذا الكتاب ، وهي التبني التاريخي والاستلهام التراثي والعزل التاريخي ، **ولكن** من مواقع معاييرنا بأوجهها النظرية المعرفية والايديولوجية ، ودون الانطلاق من « تماثل » مزعوم في المنطلقات المعيارية بيننا وبين أسلافنا . ذلك كله يري كم هي عاجزة تلك التلقيقية عن الوصول الى موقف موحد متجانس . ولكنه يري ، كذلك الى أي حد تستطيع النظرية التراثية المقترحة ، « الجدلية التاريخية التراثية » ، أن تتقصى وتمتلك النقاط الايجابية في تلك النزعة ، بعد أن تنتزعها من أطرها اللاتاريخية اللاتراثية .

والذي يبعث على الدهشة أن يكون لدى زكي نجيب محمود ، بعدما أدان ، على ذلك النحو القطعي ، تراث « الدروشة » اللاعقلاني الفطري ، وأشاد بثقافة الصفوة وعقلها المستعار ، رمقاً وشجاعة أخلاقية ذاتية وتماسك عقلي منطقي ليتكلم عن « وصل بين جديد وقديم » . لقد أسفر ، عبر ذلك الموقف المركب ، عن جذوره التي لا يستطيع القفز فوقها : التلقيقية القلقة بين هذا وذاك ، دون أن تستقر على ركن ، لا على « التراث » ولا على « العصرية » ولا على الخلط التعسفي التلقيقي بينهما .

إن اللاتاريخية اللاتراثية ، بلونها الليبرالي الارستقراطي ( البورجوازي الاقطاعي الهجين ) ، تحيط بـ « التلقيقية » هذه احاطة السوار بالمعصم . وليس من ريب في أن هذا الوضع الطريف بهجائه ، يمكن أن يتحول ، بسهولة ، الى احجية ووهم ، إذا بتر من قاعه الاجتماعي والتاريخي : أين تلك الطبقة الاجتماعية ، التي كان بمقدورها أن تطرح شخصيتها المستقلة والمتميزة اقتصادياً واجتماعياً وايديولوجياً ؟ إنها لم توجد في التاريخ العربي الحديث ! وإذا انتفى وجود تلك الشخصية ، فقد أصبح وارداً ومفهوماً أن ينتفي ، وإن كان على نحو معقد متوسط ومترع بالاشكاليات ، الموقف الايديولوجي المتأخي ، لمرحلة ما ، مع مقتضيات العلم الاجتماعي ، والحازم مع نفسه ومع الواقع الموضوعي .

## « التلقيقية » في اتجاهها الأول تحت وطاة التأثيرات الأجنبية

والآن ، لا يسعنا إلا أن نضوب أنظارنا باتجاه التأثيرات الفكرية الأجنبية على عملية تكوين تلقيقية زكي نجيب محمود ، باحثين فيها من موقع يضعها في مكانها الحقيقي من الحركة الثقافية العربية الحديثة والمعاصرة . سنفعل ذلك بعد أن اتينا على بواعثها « الداخلية » ، أي المتحدرة من دائرة الوطن العربي . ولكن ذلك البحث ، سيكون على كل حال ، ممكناً عبر استحضار هذه البواعث الأخيرة في أذهاننا ، ووضعها في سياق تلك ، تحقيقاً لقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج .

لقد أقدم ذلك الكاتب ومثقفون آخرون على قراءة واستجلاء هذا الجانب أو ذاك من الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، معبئين بمجموعة مرئية وأخرى غير مفصح عنها من الحوافز الفكرية الأوروبية ، في صيغتها البورجوازية الليبرالية الإصلاحية حيناً والبورجوازية الامبريالية حيناً آخر .

ولم ينحصر الأمر في نطاق قراءة أو دراسة تلك الجوانب ، بل تعداه إلى تقديم « مشاريع » حول صورة الراهن والمستقبل في الوطن العربي . وهذا ما أدى إلى تعقيد الصورة الهجينة حول التاريخ والتراث العربي في أذهان هؤلاء ، وإلى جعلها أكثر اهتزازاً وقلقاً . وهكذا شهدنا ، مثلاً ، عبد الرحمن بدوي في « شخصيات قلقة في الإسلام » (١) ، وزكي نجيب محمود

---

(١) صدر هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٦٤ .

في « تجديد الفكر العربي » . فالأول منهما يشكل مجموعة من الدراسات لـ « لوي ماسينيون » و « هنري كوربان » حول سلمان الفارسي والحلاج والسهرووردي المقتول ، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي مع « تصدير عام » له . ففي هذا الأخير يبرز المؤلف انطلاقه المنهجي العام من المنحى الفلسفي الوجودي في صيغته المؤمنة لتقصي تلك الشخصيات (١) . أما زكي نجيب محمود فينطلق ، في كتابه ذاك وفي مجمل نشاطه الفكري ، من توجهات الفلسفة الوضعية المحدثة (٢) .

---

(١) ضمن هذا الإطار يمكن الإشارة أيضاً إلى كتاب « الشخصية الإسلامية » ، تأليف محمد عزيز الحبابي ، الذي يبرز طموحه إلى دراسة الإسلام من موقع المذهب الشخصي Personalism ، وإلى اكتشاف توجه « شخصاني » في الإسلام . ( صدر الكتاب في القاهرة ١٩٦٩ ) .

(٢) لاحقاً ، في نطاق بحثنا لـ « التحييدوية » ، سنبحث في مظاهرها ، التي منها « الأكاديموية » و « الوثائقوية » و « اللادلجة » . ولكننا الآن وعلى صعيد البحث في « تلفيقوية » زكي نجيب محمود ، نتبين في هذه الأخيرة نزوعاً « أكاديمياً » وآخر يقودنا إلى « اللادلجة » . وهذا يتضح حالماً نأخذ بالحسبان الدائرة « الوضعية المحدثة » التي يتحرك فيها . فهذه الأخيرة ترى من مهماتها الحفاظ على نقاء « العلم الوضعي » بإبعاده من « ابتذال » المصطلحات « الأيديولوجية » . فليس من « العلم » في رأي محمود ، « أن نقول مثلاً - . . ان وجه النقص في مجتمعنا هي الفقر والجهل والمرض لأن هذه الألفاظ الثلاثة ( تدخل في ) المجالات اللاعلمية » . ( زكي نجيب محمود : أسس التفكير العلمي ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢٧ ) .

أما لماذا ذلك ، فإن محمود يخبرنا أن المسألة تكمن في العلم نفسه ، ذلك الذي يقوم على الكم وليس على الكيف . ( انظر نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٤ - ٤٢ ) . وهذا الأساس « الكمي » للعلم يتحول ، بعد أن صاغه رواد الفلسفة الوضعية المحدثة ، إلى فزاعة في أيدي المدافعين عن هذه الفلسفة من فلاسفة وأدباء ونقاد وكتبة و أرباب حال ضد من يتقصى ذلك « الأساس » في تحوله إلى مفهومات علمية معمة ، مثلاً كالفقر والجهل والمرض والثورة والتقدم . وهذه المفهومات تخرج حاليًا من دائرة « العلم » بصفتها مفهومات « أيديولوجية » بعيدة عن مطلب العمل العلمي « الأكاديمي - الوضعي » . من هذا الموقع « الوضعي المحدث » الهجين والغريب عن احتياجات العلم العلمية ، نفهم تلك الكتابات حول « الحيدة العلمية » و « الموضوعية الكاملة » و « الاصطلاحية التقريبية » الخالصة ، أي المنزهة عن « الشعارية الأيديولوجية » . ( انظر في هذا السياق مثلاً : خلدون الشعمة - اشكالية المصطلح





ولا شك ان هذا الأمر - اي رؤية التاريخ والتراث العربي « عبر »  
احدى الفلسفات البورجوازية - يشكل ظاهرة جديدة بالانتبام والتقصي . فوعي  
الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد تحدد ، على نحو  
ما ابتناه سابقاً ، من داخلها ومن خارجها ، في وقت واحد . وكان ذلك قد تم  
بصورة اتيح فيها للتأثير الخارجي ان يكون اكثر فعالية من التأثير الداخلي ،  
وان يتحول ، من ثم ، الى عنصر خطير من عناصره المحركة له ، او بصيغة أدق .  
المدمرة له .

ومن البين ان ليس في المسألة غرابة . إذ ان « استعارة » و« فلسفي  
متقدم في اطار الطبقات البورجوازية الاوربية ( الفرنسية والانكليزية والالمانية  
شكل خاص ) ، ومحاولة جعله جزءاً من الوعي الطبقي الذاتي للطبقة البورجوازية  
العربية المتخلفة ( في مصر وسوريا والعراق خصوصاً ) ، امرٌ وارد ومشروع .  
ولكن ذلك اذ يتم ، فإنه يتم عبر تجيير وتطويع ذلك الوعي ، ضمن حركة عفوية بشكل  
رئيسي وبهذا المستوى او بذاك ، لصالح واقع وآفاق الطبقة الجديدة ،  
اي ضمن مقتضيات وشرائط وتوجهات المنطق الداخلي لقانون العلاقة الجدلية  
بين « الداخل والخارج » .

هذا يظهر ان تلك « الاستعارة الايديولوجية » لا يمكنها ، مهما أوغلت  
في مباشرتها وميكانيكيته ، إلا ان تمر عبر موقفها الايديولوجي هي نفسها وبهذه  
الصيغة او بتلك .

اما السبب في ذلك ، فهو ان كلتا الطبقتين المتمايزتين في وضعيهما



في النقد العربي الحديث - مجلة الفكر العربي ، بيروت عدد ( ١ ) ، ص ١٠٠ - ١٠٣ ) .  
في هذه المقالة لا يطرح الكاتب « الوضعية الحديثة » في الادب بقلم « شعاري ايديولوجي »  
فحسب ، وإنما يدافع من زكي نجيب محمود الوضعي التلفيقوي والمناهض للثورة العلمية على  
« الفقر والجهل والمرض » بصفته « انتقائياً » . إذ ان الانتقائية تقوم « على منهج متسق أو  
وجهة نظر متماسكة » . ( من مقالة له في جريدة الثورة - دمشق ، ٢ شباط ١٩٧٨ ) . وسنعود  
الى ذلك مرة اخرى لاحقاً .

التاريخي والاجتماعي الاقتصادي تمايزاً عميقاً وبيناً ، تشتركان في أمر عام . ذلك هو حالهما المأساوي الفاجع ، فالأولى منهما تحاط وتجاوبه بأفاق مسدودة في مرحلة طفيلية النظام الرأسمالي الامبريالية . وكذلك الأمر فيما يتصل بالطبقة الثانية . فهي تجرد نفسها في مثل ذلك الحال من انسداد الافاق ، ولكن في مرحلة اخفاق الثورة ، ثورتها ، تحت قبضة التواطؤ التاريخي المومي إليه سابقاً .

ولئن كان بينهما ذلك الموقف المشترك، موقف المأساوية والفجيعة وانسداد الافاق المستقبلية ، فإن موقف التباين الجوهري بينهما قائم . فلقد استنفدت الطبقات البورجوازية الأوروبية تطورها التقدمي ، بعد أن أنجزت مهماتها الرئيسية في مراحل نهوضها واستكمال وتعمق مقوماتها (١) .

---

(١) في سياق هذه القضية ينبغي التمييز ، بدقة بالغة ، بين مرحلتين في تاريخ نظرية هذه الطبقات الى « التراث » ، تراثها . مرحلة العقلانية والمادية الفلسفية والتفاوت الاجتماعي الإنسي ، وفيها برز مفكروها ومثقفوها محاربين شجعاناً ضد الأوجه الدينية الوثوقية والسياسية الرجعية من التراث الأوروبي والعالمي ( ومن ضمنه العربي ) ، وخصوصاً ضد المبدأ الديني التسويقي الشهير « الفلسفة خادمة الدين » . ولكن بطبيعة الحال ، لم يكن بمقدور أولئك أن يصلوا الى موقف علمي منهجي دقيق من ذلك التراث . فكانت عيوب الميكانيكية والتأملية وضيق النظر النظري وراء ذلك .

ولكن يبقى هاماً حتى الحد الأقصى التأكيد على موقفهم الثوري التجديدي من التراث ، حيث انطلقوا من اختبار تاريخي تراثي مارس دوراً مرموقاً في توطيد المرحلة واثراء القيم الجديدة . وممثلو هذه المرحلة كثر ، منهم فرنسيس بيكون وديدرو وهولباخ وديكارت وغوته ( انظر في مقالته هذا الأخير ، غوته ، مثلاً ، الذي لامس على نحو عميق الفهم الجدلي للقضية التراثية : « ما قد ورثته عن آبائك ، حصله ، في سبيل أن تمتلكه ! » . ( غوته : Faust - لايبزغ ١٩٦٢ ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ ) .

في هذا الوجه من المسألة نجد قسطنطين زريق على حق ، حين يخطئ فؤاد زكريا في رأيه التالي : ان « لأوربيين لم يخجلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقافتهم » ، سواء كان المقصود بذلك تراث أرسطو ، كما يفهم من هذا زريق ، أو التراث الأوروبي بكامله . ( انظر فؤاد زكريا : التخلف الفكري وأبعاده الحضارية . قسطنطين زريق -

←

بيد ان المسألة تختلف ، حين تتصل بالطبقة البورجوازية العربية ، التي نشأت واكتسبت « شخصيتها » تحت وطأة التواطؤ ذاك . فهي حيث نشأت ، كان عليها ، مرغمة ومن حيث الأساس ، ان تتحرك في دائرة من الهجانة والاصلاحية والقصور ومن موقع تبعية اقتصادية واجتماعية وسياسية وايدولوجية . وبذلك ، ارتبط واقع المساوية والفجيرة وانسداد الأفق المستقبلي امامها بالمراحل الاولى من تكونها . هذا الامر يبرز لنا ، على نحو واضح ، ان مقولتي « التطور والتقدم الصناعي » و « الصيرورة » في صيغتهما العلميتين لم تدخل الدائرة الايدولوجية لتلك الطبقة . بل على العكس من ذلك ، كانت مقولات « الموقف التجريبي الإجرائي » المناهض ، على نحو بدائي

---

تعليق على بحث التخلف الفكري وابعاده الحضارية الذي كتبه الدكتور فؤاد زكريا . وكلا الباحثين ظهرا في : ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، نفس المعطيات سابقا ) .

اما المرحلة الثانية فهي التي ما تزال سائدة في العالم الراسمالي ( الامبريالي ) حتى الان . وكانت قد بدأت مع تحول الطبقات البورجوازية الى مواقع العداء للتقدم الاجتماعي والعلمي . ها هنا يأخذ مفكرو ومثقفو هذه الاخيرة ليس بالتنصل من تلك القيم فحسب ، بل وبمحاربتها بكل الاسلحة المتوافرة - وهي كثيرة - ، مادةً ايديها الى وراء ، حيث يمكث التاريخ الديني الاقطاعي الوثوقي والمناوي للتقدم البشري عموماً ، لتبارك تراوجاً « كاثوليكيًا » بينه وبين كل نعايات الفكر المعاصر .

إن المبدأ الاقطاعي القديم « الفلسفة خادمة الدين » يستلهم هنا تراثياً ، بل يتبنى تاريخياً ، وإن كان ذلك قد تمّ ضمن صيغة معدلة شكلاً . فهو يحوّل الى مبدأ « العلم والفلسفة والدين في خدمة النظام القائم » الراسمالي الامبريالي ، وذلك عبر منح هؤلاء جميعاً وظيفة التسويغ والتكريس الايدولوجي لذلك النظام .

إن استلهم وتبنى التراث الرجعي الظلامي ، القومي والعالمي ، عبر معارضته بالتراث العقلاني القدي والمادي الميكانيكي والجدلي ، يغدوان احد المؤثرات الايدولوجية العامة للراسمالية الامبريالية المعاصرة .

اما ممثلو هذه المرحلة ، فموجودون في كل البلدان الراسمالية المتطورة تحت تسميات متعددة مختلفة ، مثل دعاة « العودة الى افلاطون » و « الكانتيين الحديثين » و « الوضعيين الحديثين » و « الهيجليين الحديثين » . ( قارن ذلك ب :

( W. Heise - Aufbruch in d. Illusion, Berlin 1964 )

جاهل ، لاي تعميم فلسفي ، و « العيشية اللاتاريخية » ، و « النفعية ذات المدى القصير المتقطع » ، قد كونت المتن الاساسي لتلك الدائرة .

وهكذا ، فهي ( الطبقة ) إذ حددت موقفها وافقها ضمن تلك الدائرة ، كان عليها ان تجد نفسها مدعوة الى مدّ الايدي مطواعة مستعطفة مسترحمة الى الذرائعية والوضعية المحدثه الخ . . ، باحثه فيهما وفي غيرهما ، بطريقة ساذجة ، عزاء ذاتياً وتسويغاً ايديولوجياً . وهذا بدوره يلقي ضوءاً على كيفية وحدود اسهام تلك الفلسفات بصورة اساسية ورئيسية في بلورة « وعي الازمة » المثالي الوهمي لتلك الطبقة (١) .

وتلك الفلسفات نشأت - بأوجهها الايديولوجية - في سياق تحول الايديولوجية البورجوازية الى مواقع الامبريالية . وكانت ، بذلك ، تعبيراً متوسطاً عن واقع انسداد الأفق التاريخي التراثي أمام هذه الأخيرة وعن

---

(١) يبدو أنه من الضروري التنويه ، هنا ، بأن مجموعة الافكار التي طرحها شبلي شميل ( ١٨٥٠ - ١٩١٧ ) ، وربما كذلك - بحدود - فرح أنطون ( ١٨٧٢ - ١٩٢٢ ) وآخرون من قبله ومن بعده ، حول التطور البيولوجي الانساني - دون أن يشمل ذلك التطور الاجتماعي - ، لم تشكل في حقيقة الامر قاعدة عامة ورئيسية في الفكر العربي الحديث . بل إنها لم تكن أكثر من ظاهرة عارضة ، نشأت تحت تأثير الفكر العلمي الأوربي ، والدارويني منه خصوصاً . وقد قمع هذا الأخير وأدين أشد القمع والادانة في مصر وسوريا وأقطار عربية أخرى . إن تلك الافكار لم تستطع أن تحتل حيزاً ذا شأن في الفكر العربي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . فظلت تعوم ، أكثر ما يكون ، « على السطوح » . ( انظر كتاب فلسفة النشوء والارتقاء لشبلي شميل ، القاهرة ١٩١٠ ) .

لقد كان على الفكر العربي الحديث أن يتحرر ، ولو نسبياً وجزئياً ، من التصور الديني للخلق والابداع ، كي يحقق تقدماً ملموساً على طريق طرح فكرة « التطور » الطبيعي والاجتماعي . وليس من ريب في أن غياب الطبقة البورجوازية الثورية عن واقع الوطن العربي ، الذي كان من وراء تلك الظاهرة ، هو نفسه الذي سيقدم ، على نحو غير مباشر ، المسوغات لضرورة تجاوز تلك الطبقة كخطوة أكيدة على طريق الوصول الى مفهوم « التطور » ذاك . وذلك من حيث هي ( أي الضرورة ) تمثل شرطاً موضوعياً للوصول الى « التطور » واقعاً ، وفي ضوء ذلك وضمن آفاقه ، مفهومها .

الطموح الى منحها مشروعية تاريخية وتراثية في وقت فقدتها فيه ، من حيث الأساس . ان هذه الفلسفات نفسها **تحول** الى ترسانة ايديولوجية لمجتمع متخلف بئس قاصر شمولاً وعمقاً . وقد تم ذلك عبر تطويعها لاحتياجات ومقتضيات وتوجهات هذا المجتمع ، اي عبر ممارسة ما سنطلق عليه لاحقاً **حدّ « التبني التاريخي »** و **« الاستلهام التراثي »** ممارسة انطوت على طواعية استسلامية ضمنية وقسرية .

إن ذلك الذي اتينا عليه يدعنا نستكشف القاع العميق **لظاهرة زكي نجيب محمود** بصفته احد الوضعيين المحدثين العرب ، الذين تعرضوا لقضية التراث العربي بنهج تليفي قوي . إذ ان هذا الأخير هو الذي يجعله يتنقل من موقف الى مواقف أخرى دورياً ، دونما ركون الى واحد منها ، ودون توازن وتماسك منطقيين . وبالضبط ، من موقع ذلك المنطلق وانسياقاً معه ، **يُمسح** قراره التالي الى شبح هزيل شاحب من رغبات البورجوازية الاقطاعية العربية الدفينة **المحرّمة** : **« هذا التراث ( العربي ) كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته ، لانه يدور أساساً على محور العلاقة بين الانسان والله ، على حين ان ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان »** (١) . اما لماذا اكتسب ذلك القرار شخصية ممسوخة وضمن اية ملاسات ، فإن وجهاً حاسماً من اوجه الاجابة عن ذلك يكمن فيما يلي :

١ - إن ذلك الطموح ( الرغبة ) باتجاه علاقة انسانية عقلانية بين الانسان والانسان ( العربي ) ، لم يستحوذ من تفكير وسلوك واحلام تلك الطبقة إلا بمقدار ما سمحت به عملية **الغزو** الايديولوجي والاقتصادي والسياسي من خارج الحدود . علماً ان هذه العملية خضعت ، **بطبيعة الحال** ، لقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج بصيغ على غاية التعقيد والاشكالية . وقد ظهر ذلك الغزو ، في أساس القضية ، بمرحلتين وشكلين يتممان بعضهما بعضاً ، هما الاستعمار الغربي الرأسمالي والامبريالية . اما الشكل الأكثر خطورة وتعقيداً

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١٠ .



من شكلي الغزو المشار إليه فهو الامبريالي . فهذا لم يعمل على القضاء على كل الارهاصات الفكرية والدينية والمثالية المستنيرة والمثالية التاريخية في الوطن العربي فحسب ، وإنما كذلك في البلدان التي يهيمن فيها ( أوربا ) . وفي سبيل ذلك ، كان عليه أن يدخل في صراع لا هوادة فيه مع القوى الاجتماعية الناهضة المعارضة ، بما تحمله من افكار ثورية خصوصاً ، ممثلة على نحو مخصص بأفكار الاشتراكية العلمية وقاعدتها الفلسفية ، الجدلية المادية التاريخية .

من ذلك كله نرغب في القول بأن ما يلتسمه زكي نجيب محمود ، في لهفة مؤرقة ، لم ينجز في الواقع المحلي ( العربي ) إلا عبر خيوط أولى غزلت من احلام اليقظة الطموحة المحبطة للبورجوازية الهجينة ، أولاً ، ومن التأثيرات المستنيرة الديمقراطية ، والاشتراكية والقومية أحياناً ، الآتية من « الغرب » ومن « وراء ظهره » ، ثانياً ، ومن بعض الأصدااء المخنوقة المتحدرة من عصور الازدهار العربي الوسيط ، ثالثاً ، بما جسده هذا الأخير من اتجاهات ومواقف وميول عقلية وانسية ومادية وإلحادية هرطقية مفصح عنها كثيراً أو قليلاً .

ذلك يعني ، في حصيلة المقال ، أنه لكي يتحقق طموح زكي نجيب محمود ذاك ، لا بد من تجاوز المنطلق التلفيقي في الواقع الاجتماعي العيني ، كما في الصورة الذهنية المجردة . وهذا يفترض منه ومن التلفيقيين أن يستبدلوا « جلودهم بجلود أخرى » ، يتيح لهم القدرة على ملاسة آفاق أخرى من المسألة أكثر تقدماً وعمقاً وتماسكاً .

٢ - إن التراث العربي ( الوسيط ) لا يقوم في مجموعه على العلاقة بين الانسان والله . لقد انطوى كذلك - وهذا عصي على فهم التلفيقوية اللاتاريخي اللاتراثي - على عناصر تجاوزت تلك العلاقة الى موقف ذي ميل « إسمي » ، أي مادي ، وإن لم يكن بنفس الأهمية والحجم اللذين تحوز عليهما العناصر « الأخرى » . وقد اندحرت تلك العناصر الأولى مع احتضار وانحسار الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة وهيمنة الاقطاع على مجمل مظاهر الحياة في المجتمع العربي القروسطي .

إن « التليفيقوية » تظهر ، في ضوء الصورة التي اتينا عليها ، من حيث هي طموح قلق ضد الاحتضار . وقد تكون هذا الطموح بصفته بديلاً للاخفاق الكبير الذي ألم باليقظة العربية البورجوازية ، وتحت ضغوط الانبهار الحضاري الراسمالي الغربي في مراحل الأولى والتالية (الليبرالية والاحتكارية والامبريالية)، وأخيراً بمثابته ردّ فعل على الكوابيس التي صنعتها الصور « الصفراء – التقليدية » على أيدي السلفويين الدينيين الوثوقيين عن التراث العربي الاسلامي . وعلى ذلك ، فإن التليفيقوية في طموحها القلق ذاك ، تجسد موقفاً مشروعاً على الصعيدين التاريخي والتراثي ومتجهاً باتجاه ايجاد ركيزة عصرية و « أصيلة » معاً ، وبشكل ما . ولكن هذه الركيزة التليفيقوية المقترحة ظلت تهزها الأعاصير العاتية « المدهشة المبهرة » ، دون أن تكتشف لنفسها دعماً « مبهرأ » في « التراث الخاص » .

في ظل هذا الوضع المركب والمعقد ، ظل ذلك « الطموح » التليفيقوي وهمياً وغير ذي فعالية . فلقد أريد للوجود الذاتي أن يتحقق عبر القفز فوق الظل الذاتي ، ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر بكل تجاعيده الخاصة ، وظلّ التاريخ العربي في امتداده التراثي . وهذا يقود الى القول بأن « التليفيقوية » تمثل موقفاً من التراث منطلقاً من موقع لا تاريخي لا تراثي . ولذلك فإننا ، في قولنا بأنها قفزت فوق ظل التاريخ العربي في امتداده التراثي ، نأخذ بعين الاعتبار أن أبعاد وآفاق ذلك الموقف قد حددت ليس من قبل الواقع العربي فحسب ، وإنما كذلك وبدرجة فاعلة قاصمة على أيدي الغزاة ، حاملي الوية الحضارة والاحتلال . إنما يبقى ، أيضاً ، صحيحاً وضرورياً أن نقول بأن ذلك تم ضمن مقتضيات القانون الجدلي الخاص بالعلاقة بين الداخل والخارج .

لقد كان الأمر على ذلك النحو ، لأن النزعة المعنية أخذت بعين الاعتبار ،

وإن بصيغة تليفيقوية هجينة ، جوانب عديدة من العلاقة بين « التراث » و « العصرية » ، ما عدى الجانب الأكثر أهمية وحسماً في المسألة . ذلك هو **الراهن العربي** في مقتضياته وموجباته وآفاقه الموضوعية والذاتية ، أي في حركته **الداخلية** ، بما تتضمنه من اشكالات ومنغصات واحتمالات وآفاق .

وسوف يستبين لنا لاحقاً بمزيد من التدقيق أن ذلك « الراهن » يشكل ، من حيث الأساس ، المنطلق الحقيقي لاستيعاب وتعميق العلاقة المشار إليه فوق . كما سيستبين لنا أن المنهجية القادرة على انجاز هذا الأمر هي تلك التي ترفض دفعة واحدة ، وعبر وعي تاريخي ترائي علمي بمسؤولية ما تفعله ، كل تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ( من السلفية الى العصرية ، والتلفيقوية ، مروراً بالتحديدوية والمركزوية الاوربية ، اللتين سيجري الحديث عنهما لاحقاً ) . وهي اذ تفعل ذلك ، فانما من اجل أن تقيم مكانها جميعاً وعبر تقويم جدلي تاريخي ترائي لها نفسها ، منهجية بحث في « التاريخ » و « التراث » و « الراهن العربي » تهدف ، بالضبط ، الى اكتشاف قانونيات تحركهم الذاتية . ضمن هذا السياق يبرز تأكيدها حاسماً على أن العلاقة بين تلك الاطراف من جهة وبين الطموح الى عصرية عميقة وشاملة من جهة أخرى ، يحكمها **اولاً** و**اخيراً** قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج .

واذا كان الأمر على هذه الصورة ، فان ذلك الواقع العربي الراهن يبرز ، بمقتضياته وموجباته وآفاقه الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والنظرية المعرفية ، وبصفته أحد أوجه الحركة البشرية العالمية ، معياراً « داخلياً » موضوعياً وذاتياً لأي مشروع ولأي فكرة نطرحها حول تبني و استلهام منجزات ومواقف علمية تقنية أو نظرية اجتماعية وفلسفية من « العالم المتقدم » راهناً وماضياً ، كما من الحاضر العربي ، ففي هاتين الحالتين ، « العالم المتقدم » الاجنبي و « الماضي العربي » بما هو **ماض** ، نواجه امامنا « الخارج » الذي عليه أن يمر الى الواقع العربي **الراهن** عبر جدلية الداخل والخارج ، أي عبر تحويلهما الى جزء صميمي منه . هذا مع العلم أن « الماضي العربي » يحقق ، في امتداده الترائي العفوي الضمني أو القصدي التوليدي ، تلك الجدلية .

بصيغة أخرى نقول ، ان هذا الماضي يمثل ، في آن واحد ، عنصراً خارجياً  
( في حال تموضعه التاريخي ) وعنصراً داخلياً ( في حال امتداده التراثي ) .

ذلك المركب من القضايا يمكن تقصيه من موقع العلاقة النسبية المتحولة  
بين الايديولوجيا والعلم في المجتمعات الطبقية وفي الايديولوجيات المتكونة فيها  
والمتطابقة معها تطابقاً نسبياً ، أولاً ، ومن موقع علاقة التداخل والتماثل  
والتآخي بين الايديولوجيا والعلم في المجتمع اللاطبقي ، ثانياً (١) .

---

(١) انظر حول ذلك بتفصيل : القسم الثالث من هذا الكتاب .

## الكل بالكل : آفاق مسودة محبطة

هكذا تتضح الصورة التلفيقية التي يمثلها زكي نجيب محمود . فهي تقوم على أربعة محاور رئيسية تتم بعضها بعضا وتعمل ببعضها بعضا . هذا يعني القول بأن امكانية وجود مواقف أخرى عنده ، أمر مقرر به ضمناً :

( ١ ) محور التلفيق بين النسبي اطلاقاً والمطلق اطلاقاً ( مثلاً ص ٢٨٥ من : تجديد الفكر العربي ) .

( ٢ ) محور الاضطراب واللاتماسك ، المنطقيين ، أي القول مرة بوجود تراث عربي عقلي ( مثلاً ص ١٣ من المصدر السابق ) ، ومرة أخرى بنفي مثل هذا التراث ، مع الرغبة المتحفظة في ائتلاف وإفادة ما يوجد ، برأيه ، تحت اسم التراث العربي ( مثلاً ص ٢٤١ من المصدر السابق ) .

( ٣ ) محور التوجه الى « العصرية » العدمية في صيغة ارسقراطية بورجوازية هجينة ( مثلاً ص ٢٤١ و ١٦٣ و ١٦٥ من المصدر السابق ) .

( ٤ ) محور التوجه الى « السلفية » بصيغة تنهيج معياري ( مثلاً ص ٧ من : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، نفس المعطيات سابقاً ) .

تلك الصورة التلفيقية ، بمحاورها الأربعة الرئيسية ، تكون المتكامل العام المشترك لموقف زكي نجيب محمود من التراث العربي وقضايا المنهجية النظرية (١) . ولا شك في أن البحث فيها يمكن أن يقود الى متاهات « تليقية » ،

---

(١) بعد أن تكون قد وضعنا وجهاً لوجه أمام هذه الصورة التلفيقية ذات المحاور





إذا لم يحز على لحظة الوعي العلمي ، المتمثلة في ما نطمح الى تكوينه وبلورته هنا تحت حدّ « الجدلية التاريخية الترائية » .

أما أن تكون تلك الصورة التلفيقية معقدة مركبة على ذلك النحو ، فهذا تعبير عن شخصية « التلفيقية » نفسها . وربما استطعنا ، من هذا الموقع للمسألة ، أن نجد في النزعة تلك أحد مرتسمات الواقع الثقافي العربي المعاصر الأكثر كثافة واضطراباً وقلقاً .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يصبح من السذاجة أن نطلق أحكاماً جزافية باسم « أكاديمية » و « علمية » مزعومتين على « التلفيقية » التي يمثلها خصوصاً محمود . بل يمكن القول ، أن مثل تلك الأحكام ، التي يطلقها أصحابها ، تجسد أوجه أخرى من الإشكالية الثقافية في الوطن العربي عموماً ومن إشكالية البحث التاريخي والتراثي فيه بصورة خاصة (١) .

---

الأربعة في الموقف الفكري لدى زكي نجيب محمود ، يتضح الاخفاق الكبير وذو الدلالة التاريخية والتراثية الذي تعرضت له « التلفيقية » في اجابتها عن السؤال الذي طرحته على نفسها بلسان زكي نجيب محمود ، بصيغة ذات مغزى مبدئي بالنسبة اليها عامة : « كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره نفلت منا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي بغيره نفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ إنه لمحال أن يكون الطريق الى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والاصيل في تجاوز ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) » . ( زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦ ) .

(١) هناك مثلاً على هذا الموقف ، يعود بذاكرتنا الى ذلك النسق من الدراسة والنقد ، الذي يرى أصحابه في اطلاق الاقوال والاحكام العامة والغامضة والصاخبة خلاصاً لهم من متاعب « النخصيص » في البحث العلمي ومن « مفاجآته » . لأن هذه المفاجآت والمتاعب تتمنع عن أن تتحم في تلك الاقوال والاحكام . كما تتزع القشرة نهائياً عن « المثل العلمية العليا » المزعومة التي يحملونها بصفقتهم « مختصين » في « شؤون النقد النظري » العربي .

المثل نتبينه في الحكمين التاليين ، اللذين يقدمهما كاتب يعلن بأنه يتصدى لآباء « إشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٢ : إن « زكي نجيب محمود .. يرى أن التراث هو افضل ما خلفه الاجداد » ، وأن « الطيب تيزيني ..

وثمة أمر آخر يتصل بتحديد الموقف ، الذي يتخذه زكي نجيب محمود من التراث العربي ، تحديداً « اصطلاحياً » . فهناك من يرى أن النظر الى ذلك الموقف ( النهج ) من موقع التلفيقية أمر غير وارد ، اعتقاداً بأنه ( الموقف ) ينزع « نزوعاً انتقائياً (١) » ، وليس تلفيقياً . وعلى ذلك ، فإن صاحب هذا الرأي ، الذي سبقت الإشارة إليه ، يميز بين مصطلحين يوردهما في مقاله ، هما

---

يرى أن التراث هو في حقيقته أشد مراحل التاريخ العربي تعبيراً عن فكرة الصراع الطبقي . ماذا يعني هذا « الكلام » الذي يعلنه خلدون الشمعة ، صاحب المثال ؟ ماذا يعني بـ « التراث » ، الذي يعتبره محمود « أفضل ما خلفه الأجداد » ؟

لنستعد ، أولاً ، في اذهاننا الصورة المركبة المعقدة في جوانبها « التلفيقية » ، التي قدمها لنا زكي نجيب محمود ، وبعد ذلك نتساءل : هل حكم الكاتب على موقف محمود من التراث العربي جهل بموقف هذا الرجل على حقيقته ، أي كما هو مقدم إلينا في أعماله ، ومن ثم جهل باستخدام أدوات البحث العلمي الدقيق ؟ أم هو « كلام شعاري أيديولوجي » بتعبيره هو نفسه ؟ هل استقى آراءه حول الرجل من كتاباته ؟ وإن كان كذلك ، فهل « مرّ مثلاً » على الصفحات التالية من كتاب محمود الرئيسي « تجديد الفكر العربي » ١١٠ ، ١٣٦ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٨٥ ؟

ثم ، ماذا يعني الكاتب بقوله أن صاحب كتاب « من التراث الى الثورة » يرى أن التراث هو في حقيقته أشد مراحل التاريخ العربي تعبيراً عن فكرة الصراع الطبقي ؟ هل يفهم هنا ماذا يقصد بـ « التراث » كما هو وارد في الكتاب المذكور ؟ ألا يدرك أنه يحمل في ذهنه فكرة « ساذجة » مسبقة عن « التراث » تقوم أنه منغم بـ « الماضي » وأنه ( أي الكاتب ) في ذلك يتناقض مع الفكرة الرئيسية الواردة في ذلك الكتاب الذي يوجه نقده إليه ؟ إذ هل قرا ، مثلاً ، الفصل المعنون بـ « مصطلح التراث بين التاريخ والحدث الاجتماعي » ؟ اضافة الى ذلك ، ألم يدرك الكاتب أن كتاب « من التراث الى الثورة » لا يعتبر أن « الماضي العربي » عرف أشد مراحل الصراع الطبقي ، انطلاقاً من تمييزه بين « التناقض الطبقي » و « الصراع الطبقي » ؟

وإذن ، نحن هنا فعلاً أمام « اشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث » ، بل أمام اشكالية الفكر العربي الهجين والاصلاحي والقاصر عموماً ، فكر الاخفاق التاريخي وتسويفه . ويبقى أن نقول ، إن « التلفيقية » حين تقترن بمثل هذه الايديولوجيا « الشعارية » المزورة والمزورة ، تجرّ الى مواجهة شكسبير اللاذع العظيم : أن تكون أو لا تكون ، تلك هي المسألة !

(١) خلدون الشمعة ، نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

« التلفيقية » و « الانتقائية » منطلقاً في هذا من ان الثانية تتميز عن الاولى على نحو مبدئي . فالتوفيق ( بمعنى الانتقائية ) « يختلف عن التلفيق بتعمقه في بواطن الأمور وحرصه على التنظيم الدقيق والتوحيد المتناسك » (١) . اما المصدر الذي يعتمد عليه الكاتب ، فهو المعجم الفلسفي لجميل صليبا .

ونحن إذ نطرح هذه المسألة هنا ، فإننا لا نفعل ذلك بهدف الوصول الى وضوح منهجي حول هذين المصطلحين في سياق البحث العلمي التراثي عموماً فحسب . ان ما يدفعنا الى ذلك هو ، ايضاً ، ان الكاتب الذي تصدى لـ « اشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث » ، يأخذ علينا استخدامنا لهما من موقع كونهما ملتقيين في خط ناظم مشترك يحدد الموقف المنهجي لمحمود من التراث . وحيث ان الأمر على هذا النحو الذي يرثيه الكاتب المذكور ، فإنه ( الكاتب ) يعلن ان طريقتنا في تحديد واستخدام المصطلحات الواردة في كتاب « من التراث الى الثورة » تقوم على اساس « شعاري » . وكان عليها ، برأيه ، ان تقوم على اساس « علمي أكاديمي » (٢) .

وبعد ان اشرنا في موضع سابق الى خطأ الاعتقاد الذي يمثله الكاتب بخروج محمود عن دائرة « التلفيقية » ، فإننا نضيف الآن القول بأن الكاتب خلدون الشمعة ، الذي اعتبر « التوفيقية » - انطلاقة من مصدره السابق الذكر - هي المنهج الفكري المعقول والمناسك ، ومن ثم المعلم المنهجي لموقف زكي نجيب محمود من التراث ، قد أعفى نفسه « من مؤونة البرهنة على صحة » قوله هذا . كما كان قد أعفى نفسه من « مؤونة » دراسة هذا الفكر في اعماله نفسها ، قبل اطلاق حكم نهائي عليه .

لقد انطلق من « المعجم الفلسفي » لجميل صليبا ، معتبراً إياه الاجابة عن سؤال يلح عليه ، غير مدرك ، بتواضع وحرص وقلق الباحث « اللاشعاري » ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٠ ، ١٠٣ .

ان هنالك احتمالات أخرى « ربما » تفصح عن نفسها في معاجم فلسفية أخرى ، فتجعل الحكم النهائي على هذه القضية غير وارد ، أو تجعله على الأقل « تقريبياً » ، على حد تعبير الكاتب . إن ذلك الموقف من « الانتقائية » ، الذي يطلقه الكاتب مترعاً بـ « شعاعية ايديولوجية » تكاد تعلن عن نفسها شفاهاً . لم يسمح له باقتناص فسحة من التأمل والتفكر في أن تلك الاحتمالات الأخرى ذات الألوان « الايديولوجية » المتباينة المختلفة ، ترضي ، في نطاق هذه المسألة ، الجميع ممن لا يعفون انفسهم « من مؤونة البرهنة على صحة » ما يقولونه ، والبحث عن « اصول » هذه الصحة (١) .

وخلق بنا هنا أن تلفت النظر الى أن الكاتب بعد أن حصل من مصدره الفلسفي المعجمي بسهولة « شعاعية » على براءة « الانتقائية » من المعاني

---

(١) نحيل القارئ هنا الى نماذج من المعاجم والأبحاث الفلسفية ذات « الألوان الايديولوجية » المختلفة التي تجمع على وجود نقطة ناظمة مشتركة بين « التليفقية » و « الانتقائية » ، هي العمل على الوصول الى انظمة فكرية عن طريق دمج تعسفي بين أفكار وآراء متباينة وفائدة منطق الوحدة الداخلية بينها :

- 1 — Brechmans — Kolleg in Pullach : Phil. Woerterbuch — Freiburg im Breisgau 1947, S. 76.
- 2 — Herders Kleines Philosophisches Woerterbuch—von M. Mueller, A. Halder, Freiburg im Breisgau 1958, s. 47—48.
- 3 — J. Hoffmeister : Woerterbuch der Phil. Begriffe — Hamburg 1755, S. 194,596.
- 4 — Dagobert D. Runes and 72 Authrities : Dictionary of Philosophy, New York, 1955 ( Eclecticism ).
- 5 — G. Klaus, M. Buhr : Phil. Woerterbuch — Bd. 1, Leipzig, 1966, S. 267 — 268.

٦ — بول جانيه وجبريل سباي : مشكلات ما بعد الطبيعة — ترجمة د . يحيى هويدي

و د . محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٠ — ٢٢ .

وعلى صعيد دراسات علمية أخرى ، نواجه مثل ذلك الموقف المنطلق من وجود نقطة ناظمة مشتركة بين « التليفقية » و « الانتقائية » ، مثل :

A Dictionary of Psychology — England 1974, P. 78.

المرتبطة بها تاريخياً ومنطقياً ، يجعل منها منطلقاً ضرورياً مشتركاً بين جميع من تصدى ويتصدى للتراث العربي ( او الانساني ) .

وبطبيعة الحال ، إذا صح ذلك ، فإن الكلام على فروق نوعية بين منهجيات متعددة في دراسة التراث ، يصبح لاغياً . هذا الأمر ، منظوراً إليه على نحو مخصص ، يقود الى أن المنهجيات التي يمثلها - على حد اعتبار الكاتب - ادونيس وزكي نجيب محمود وصاحب هذا الكتاب ، تغدو موقفاً واحداً مشتركاً يكمن في « أنها تتفق في أنها تنزع نزوعاً انتقائياً » (١) . أما السبب في ذلك فينھض ، كما يقول ذلك الكاتب ، على أن « التعامل مع التراث لا بد أن يكون انتقائياً إذا كان قائماً على منهج متسق او وجهة نظر متماسكة » (٢) .

لقد اتينا على تلك الآراء لندعها تقدم نفسها بنفسها « انموذجاً » لما يطرح ويذاع على الناس تحت عناوين « تبشر » بمزيد من الاشكالية في واقع بورجوازي اقطاعي هجين ومترع بالاشكالية . وكذلك لتقدم نفسها صورة بائسة للمواقع والآفاق المسدودة التي تلحق بـ « التلفيقية » من حيث هي أحد الأوجه الرئيسية لايديولوجية هذا الواقع الملقق = الهجين . هل هذا القول مهياً لحل اشكالية « المصطلح » في النقد العربي الحديث ؟ كيف يوفق الكاتب ، على نحو « متسق ومتماسك » ، بين قوله بأن اختلافاً يقوم بين « المناهج الثلاثة في البحث » التي يمثلها أولئك الرجال الثلاثة ، أي بين منهج « الجدلية التاريخية التراثية » والمنهج التلفيقي - الانتقائي خصوصاً ، وبين تأكيده بأنها « تتفق في أنها تنزع نزوعاً انتقائياً » ؟

إن الإجابة عن ذلك التساؤل لا يمكن التماسها خارج دائرة « النزوع الانتقائي - التلفيقي » نفسه ، ذلك الذي يتبناه الكاتب طوعاً ، والذي بمقتضاه توضع الأطراف والمواقف المتناقضة والمتصارعة في « كيس واحد » . ومن الطريف والمثير ملاحظة أن تلك الأطراف والمواقف تعمد لها نظريات وآراء

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٢) جريدة الثورة - دمشق في ٢ شباط ١٩٧٨ .



ومواقف « غير ايدولوجية شعارية ! » ( تشيع بصورة واسعة حالياً في العالم  
الراسمالي الامبريالي وعالم « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة »  
المنكوب من العالم الاول ) ، من طراز نظرية الاندماج Konvergenz . فهذه الاخيرة  
توصل ، على صعيد العلاقات الاجتماعية كما على صعيد « المصطلحات » النظرية ،  
الى صيغة ملفقة « تتلاشى » فيها التناقضات الاساسية « المتعبة » (١) . وحيث  
تكون قد انجزنا هذه المهمة ، فإننا نجد انفسنا في الوطن العربي وجهاً لوجه  
امام مثل التقزمات التلقيقوية - الانتقائية التالية : « المدرحية » ، « الاصلاحية » ،  
« التسوية » ، « الانتهازية » ، « الانفتاحية » ( = تكنولوجيا امبريالية  
« صهيونية » + مال عربي ) .



---

(١) يكتب مدنان جاموس محلياً ، بحق ، معطيات ذلك التساؤل : انها تجعلنا « نقرر  
بان التبسا قد وقع في فهم الانتقائية هذه . فاما انها هي المنهج الموحد الذي يطبق في دراسة  
التراث لدى الباحثين الثلاثة ، وعندئذ لا يجوز بأن كلا منهم قد صدر عن منهجة الخاص به  
والمختلف عن المنهجين الآخرين - بل علينا أن نتبين ما هي الآراء التي جمعها كل منهم على ( أساس  
معقول ) ، وشكل منها انتقائيته . وإما ان كلمة الانتقائية قد استعملت بمعناها اللغوي  
لا المصطلحي » ( من مقالة له في جريدة البعث - دمشق ١٩٧٨/٢/٢١ ) .

والآن ، إذا تصدينا لهذا الوضع في جذوره التاريخية العربية ، فأننا نتبين انه يعود الى المراحل الاولى من عصر النهضة البورجوازية هنا . انطلاقاً من ذلك ، نلاحظ أن الفكر العربي ، الذي تولد عن عصر النهضة البورجوازية ذاك بسماته الرئيسية الثلاث ، الهجانة والاصلاحية والقصور ، كان وما يزال ، « وعي أزمة » . هذه الأزمة ظهرت ، على صعيد القضية التراثية ، بصورة صاخبة مأساوية بسبب من أن ذلك الفكر :

( ١ ) لم تتح له امكانات تملك فهم تاريخي تراثي لقضية الايديولوجيا . لانه وُضع في ظروف لم تكن تسمح له أن يكون أكثر من صورة سيئة قميئة مظلمة عن الايديولوجيا . فهو لم يعيش مرحلة نهوض فعلي مترع بالعقلانية والنقدية والإنسية التفاؤلية .

( ٢ ) لانه ، من حيث هو معاصر ، يمثل ، بصيغة تفص بالمفارقة والمأساوية والتخلف ، الوريث والمستهلك الشرعي لاحظ اشكال الايديولوجية البورجوازية الامبريالية المعاصرة ، من الذرائعية الى الوجودية فالوضعية المحدثه ، تلك التي يعتقد انها تمثل مفتاح الولوج الى عالم التفتح على « الذات » وعلى « الآخرين » .

( ٣ ) وأخيراً تكمن أزمة ذلك الفكر ، في مرحلته المعاصرة ، في انه ما يزال يعيش « حلم اليقظة » الذي يقوم على وهم التلقيق بين « المطلق اطلاقاً » و « النسبي اطلاقاً » ، بين « أصالة قيمة ثابتة » و « عصرية علمية وضعية ديناميكية » ، بين « سياسة وايدولوجيا » تبقى في مستوى « الشعارية » و « علمية أكاديمية وضعية » .

فهنا يقال ، مرة ، هذا أو ذاك . ومرة أخرى هذا وذاك . وربما يقال مرة ثالثة - في حالة الإعياء واليأس والشعور الفاجع بالاخفاق - لا هذا ولا ذاك .

ولكن ذلك جميعاً يقال على نحو يلحق المطلق إطلاقاً والأصالة القيمة الثابتة والسياسة والايديولوجيا والشعارية بحقل « اللاعلم » ، ومن ثم بحقل « السوق » و « الدراويش اللاعقلين بالفطرة » . كما يجعل من الاطراف الأخرى ( النسبي إطلاقاً ، والعصرية العلمية الوضعية والديناميكية والاكاديمية ) مرتكزاً للعلم الذي نمتح أصوله من أول مصدر « يحقق » لنا انهاء الخصوم « الايديولوجيين الشعاريين » .

« الايديولوجيا » ، هنا توضع في لائحة المحرمات ، إذ ينظر إليها من موقع انسداد الأفق للبورجوازية الاقطاعية الهجينة . ولكن نوعاً آخر من الايديولوجيا يجري تبنيه من ذلك الموقع نفسه ، وباسم « علم وضعي » يجد من مهماته الأساسية أن يرفض – مثلاً – القول الوارد على لسان أحد أكابر « الأكاديميين الوضعيين » الرافضين لـ « الشعارية الايديولوجية » ، وهو أن « وجه النقص في مجتمعنا هي الفقر والجهل والمرض لأن هذه الالفاظ الثلاثة ( تدخل في ) المجالات اللاعلمية » (١) .

---

(١) زكي نجيب محمود : أسس التفكير العلمي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٧ .

هكذا تتحدد سمات أخرى لـ « التلقيقية » ، في صيغتها تلك ، تقوم على أن هذه الأخيرة في موقفها من التاريخ والتراث العربي تنطلق من موقع ذي حدود ثلاثة . أما « الموقع » هذا فهو تلقيقية ايديولوجية خفرة جبانة رثة ، ومن ثم فاسدة ، بالمعنى المنطقي . ذلك لأنها تخفي عدم تماسكها باسم التماسك العلمي الوضعي ، وتزويرها للواقع باسم صياغته علمياً « وضعياً – تجزيئياً » . بينما حدود ذلك الموقف ثلاثة . تلك هي ( ١ ) الاعلان عن المحافظة على الاصول الايديولوجية الاقطاعية ( التسوية والغبية ) . ( ٢ ) التمجيد للايديولوجيا البورجوازية والبورجوازية الامبريالية تحت وطأة وهم العلم والعلمية . ( ٣ ) **الاجماع على أن كل فكر آخر يمثل بوضوح بأنه يمثل موقفاً ايديولوجياً اجتماعياً عاماً أو طبقياً خاصاً ، يكتب وثيقة ادانته بصفته « شعاراً سياسياً وديماغوجياً » .**

إن تلك التلقيقية « الايديولوجية » ، بمناوئتها للايديولوجيا ظاهراً والانطلاق منها في دراسة التاريخ والتراث العربي ضمناً ، تمثل موقفاً جباناً وايهامياً . إذ أنها تحرص كل الحرص على أن تقدم نفسها على أنها « علم » ، وتعمل بما في وسعها على حيازة وهم ذاتي يتيح لها الشعور بـ « الذاتية » تجاه « العملاق » ، « الآخر » . وهي . بهذا وذاك ، ايديولوجيا من النوع المحبط والمحبط ، ولكن المشروع مشروعية الواقع العربي الراهن المعتمد بأيدي اطراف التواطؤ الامبريالي الاقطاعي وورث الاخفاق الاجتماعي الاقتصادي ، والوطني والقومي ، والايديولوجي والثقافي عامة (١) .

---

(١) هنا بالضبط ، في هذا السياق ، يصح ايراد الحوار التالي بين بطل رسالة « التوابع والزوابع » لابن شهيد الأندلسي وبين أوزة تدعى أم عفيف : « يا أم عفيف ! بالذي جعل رداءك ماء ، وحشا رأسك هواء ، أيهما أفضل : الأدب أم العقل ؟ » فتجيب أم عفيف : « بل العقل » . ثم يقول « وهل تعرفين في الخلائق أحق من أوزة ؟ » فتجيب بشعور من الصدق مع النفس : « لا » .

## التلفيقية بين مطرقة « عقيدية » فولاذية وسندان « عصري » من المقوى

إن التعقيد والتداخل والتشابك الذي واجهناه على صعيد الاتجاه الأول من « التلفيقية » - وهو اتجاه ينطوي على احتمالات ( محاور ) متعددة ، كما رأينا - ربما لا نواجهه في الاتجاه الثاني من هذه النزعة . وإذا وضعنا في حسابنا أن هذا الأخير يقترب بتلك النزعة من المواقع الأكثر دنواً من « السلفية » في منحائها الديني الوثوقي ، اتضح أمامنا عمق الاشكالية وصعوبة الموقف الذي دفعت باتجاهه قضية التراث العربي .

ولقد أشرنا الى أننا في تصدينا لـ « التلفيقية » لا ننطلق من أننا نفطي مظاهرها جميعاً . لكننا نزعم أننا ، في ذلك ، نطرح الأوجه الرئيسية الأساسية التي تظل قاسماً مشتركاً بينها . وهذا يصح ، أيضاً ، على حديثنا عن الاتجاه الثاني من التلفيقية ، الذي يبرز سيد قطب ممثلاً مرموقاً له .

في كتاب له (١) ، يكتف ويبلور ويجمل سيد قطب على نحو دقيق ذلك الاتجاه التلفيقي ، وذلك بصيغ أكثر وضوحاً مما هو الحال لدى زكي نجيب محمود . في ذلك الكتاب يعلن مصادره الرئيسية التالية : أننا « نستهدف إقامة مجتمع مكافئ من النواحي الحضارية المادية - على الأقل للمجتمع الحاضر . وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الاسلامي الأول ( التأكيد مني : ط . تيزيني ) ، الذي انشأه المنهج الرباني . باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الايمانية وتصوره للحياة ، ولغاياة الوجود الانساني ، ولمركز

---

(١) الاسلام ومشكلات الحضارة - دون تحديد تاريخ ومكان الاصدار .



الانسان في هذا الكون ولخصائصه وحقوقه وواجباته وقمة سامقة في تناسقه وتماسكه « (١) .

إن سيد قطب يدرك ، في تأكيد ذلك ، ضرورة ايجاد علاقة ما بين التراث « الأصلي » - الاسلام - من طرف وبين منجزات التقدم المعاصر من طرف آخر . ولكن معالم هذه العلاقة يحددها انطلاقاً من أحد طرفيها ، الذي هو ذلك التراث « الأصلي » . وبذلك ، تكون تلك العلاقة ، من حيث الأساس ، أحادية التأثير والحسم . حالئذ لا يجد « منهجنا .. نفسه .. في مشكلة أمام الصناعة والحضارة ... ان هذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجفل منها ، ولا يتنكر لها » (٢) .

والحقيقة ، إن المسألة ، هنا ، تظهر لسيد قطب كما لو ان تلك الحضارة تمثل مجموعة من المواد الخام ، يمكن أن تؤخذ أو ان ترفض من قبل أية طبقة أو أي مجتمع، دون أن يكون هنالك ضرورة لاستكناه بنيتها الداخلية والخارجية . بتعبير آخر ، إنه ينظر الى تلك الحضارة مجردة من الجهد الذي بذل في سبيل ابداعها ، والذي يتسم بأنه ذو أوجه وجوانب متعددة ومتشعبة ، تقنية وعقلية ، ونفسية عاطفية وأخلاقية . ولقد كنا واجهنا مثل هذا الموقف ، وإن من زاوية أخرى ، عند زكي نجيب محمود .

هاهنا ، في هذه الرؤية للحضارة الصناعية ، يكمن الضلال الكبير المستحكم ب « التلقينية » ، ذات التوجه الديني : ان نضع قدماً هنا ، في الماضي الديني الاسلامي ، وقدماً هناك ، في تلك الحضارة ، مع التأكيد على ان الاول أكثر أصالة ومبدئية من الثاني ، وأنه ، من ثم ، يتميز عنه بالخلود والاطلاقية .

لم يدرك ، من مواقع تلك الرؤية ، أن الحضارة الصناعية هي نفسها تكثيف وتجسيد لقيم علمية وايدولوجية ( طبقية ) وأخلاقية وعاطفية ، أو

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٧ .

لأسلوب في فهم الحياة وصنعها . ولذلك ، كان ممكناً بالنسبة الى الرؤية التلفيقية هذه أن تضاف تلك الحضارة من القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا ( أية أوروبا هذه هي اجتماعيا واقتصادياً ! ) الى منظومة من التصورات الدينية المتحدرة من القرن السابع ومن مراحل أكثر قدماً من حيث عملية التأثير والتأثر الحضاريين . لقد كان ذلك ممكناً من موقع تلك الرؤية بغية الحصول ، في نهاية المطاف ، على مركب « جديد » يسمى بـ « المنهج الاسلامي للحياة » (١) .

وبعد أن تعلمنا سيد قطب « أن المحافظة على ( انسانية الانسان ) هدف أساسي في هذا المنهج » (٢) ، يؤكد لنا برصانة وجدية « ان اعادة انشاء الانسان لا يقدر عليها الانسان .. ان الذي خلق الانسان هو الذي يملك أن يعيده ، والذي انشأه في أحسن تقويم هو الذي يملك أن يرده الى تقويمه ، بعد أن يكون قد هبط الى أسفل السافلين » (٣) .

إن « التلفيقية » ذات التوجه الديني ، التي تبرز كذلك ، كما يتضح من سياق الأمر ، تحت اسم « المنهج الاسلامي للحياة » (٤) ، والتي تعتبر

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٣ .

(٤) من الجدير بالملاحظة والاهتمام أن مصطفى محمود يتطابق في أفكاره « الجديدة » مع هذا « المنهج الاسلامي للحياة » . فهو يؤكد أن هذا المنهج يجمع بين التمسك « بالاصول العقائدية الثابتة » وبين الاجتهاد في الفروع والتفاصيل والتطبيقات . ( مصطفى محمود : طريقنا الى النجاة - المقال الرابع ، الماركسية والاسلام ، مجلة صباح الخير ، القاهرة ١٣ فبراير ١٩٧٥ ) . والذي يلفت النظر في هذه المقالة ، هو أن مصطفى محمود ينم عن جهل مبدئي بقضايا المنطق ، حينما يعمل على تطويع هذا الأخير بصيغته الشكلية ( الصورية ) والجدلية لمعادلته التلفيقية السلفوية المعتدية : « والاسلام يجمع بين المنطق الشكلي والمنطق الجدلي ( المنطق الشكلي هو المنطق الارسطي القائل بثبات الموجودات .. والمنطق الجدلي هو المنطق الهيجلي الديالكتيكي القائل بتغير الموجودات الدائم ... ) .. وهما منطقا الثبات والتطور » .



« انسانية » الانسان والتأكيد عليها مؤشراً لها ، إن هذه النزعة نفسها تنسلخ عن جلدها لتصفّ بشكل نهائي قطعي في مصاف « السلفوية » الدينية الوثوقية . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف لنا ان نحدد المنطلق المركزي لهذه النزعة المتطرفة ؟ إن العودة الى التاريخ الديني بشكل تسليمي وبهدف تطويع « الواقع الراهن » العربي و « الحضارة الصناعية » ( الأوربية ) تطويعاً تعسفياً غير مشروط بهذا التاريخ وبسياقه التراثي ، هي المدخل الرئيسي الى ذلك المنطلق (١) .

( نفس المصدر ) . في هذه الصيغة التلفيقية التعسفية على نحو مثير ، نسجل أمرين : أولاً ، أنها لا تأخذ بعين الاعتبار أن مقولتي « الثبات » و « التطور » كليهما تتضمنان عنصر النسبية ، الى جانب عنصر الإطلاقية ، ثانياً ، إن المنطق الجدلي لا يعارض بالمنطق الشكلي ، أو العكس ، وإنما يوضع في صيغة متممة متطورة . إن مسار « التلفيقية » هذا يستثير في أذهاننا تلك المحاولة « الفلسفية » التي عمل على تحقيقها مجموعة من المثقفين الذين دعوا الى قومية سورية ، محاولة توفيق بين المادة والروح ، بين المادية الروحانية ( المثالية ) في نسق تلفيقي تعسفي ، انتهى بصيغة « المدرجة » .

(١) إن هذه المعادلة التلفيقية ، التي يلج على الأخذ بها سيد قطب ، تنطلق ، بالأصل ، من فكرة « الأمة الوسط » ، التي ورد ذكرها في الآية القرآنية : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » ( البقرة ١٤٣ ) . وقد كانت هذه الفكرة ، كذلك ، منطلق مالك بن نبي في فهمه للعلاقة بين « الأصالة » و « العصرية » . ففي بحث له بعنوان « دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين - بيروت ١٩٧٢ » ، يرى أننا لو حاولنا تحديد دور المسلم عامة ما كان لنا أن نختار سوى ما اختاره الله له دوراً في التاريخ . ثم يورد نص الآية المذكورة تحديداً لذلك « الاختيار الإلهي » ، ( ص ٩ ) . هذا الموقف الخاص بابن نبي يشرحه ناشر البحث ( الدار العلمية ) قائلاً بأنه ، أي الموقف ، يقدم على « تجاوز » التناقض القائم على محور موسكو - واشنطن ، حيث تتعاضد الامكانيات الحضارية وتختفي المبررات ، وعلى محور طنجة - جاكارتا حيث تتنامى المبررات وتنعبد الامكانيات الحضارية . وهذا التجاوز لا يتم إلا من خلال « تركيب مبدع » لتحقيق الفكرة « الأمة الوسط » ( ص ٧ ) .

ولكي يسوغ ذلك الدور الحديث للمسلم ، يرى مالك بن نبي أن كل تجارب « الآخرين » قد باءت بالفشل ، وما على المسلم إلا أن يستلم القيادة : « ان هذا هو ما يجعلنا نعيد النظر في موقف المسلم في هذا الثلث الأخير ( من القرن العشرين ) ، إذ الآن يبدأ دور المسلم أمام هذه



ذلك الموقف السلفوي نستطيع استقراءه في التصور التالي ذي الدلالة الحاسمة على هذا لصعيد : « إن أولى بوادر الهزيمة هي اعتبار ( الواقع ) أياً كان حجمه هو الأصل الذي على شريعة الله أن تلاحقه ! بينما الاسلام يعتبر أن منهج الله وشريعته هو الأصل الذي ينبغي أن يفىء إليه ، وأن يتعدل الواقع ليوافقه ( التشديد مني : ط . تيزيني ) . وقد واجه الاسلام المجتمع الجاهلي - العالمي - يوم جاء ، فعدله وفق منهجه الخاص ، ثم دفع به الى الامام . وموقف الاسلام لا يتغير اليوم ( التشديد مني : ط . تيزيني ) حين يواجه المجتمع الجاهلي - العالمي - الحديث . إنه يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به الى الامام » (١) .

الظاهرة حتى لكانما أراد الله عز وجل ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) تعطيل وتأجيل دور المسلم في هذا القرن حتى تنتهي كل تجارب الآخرين بالفشل ويستطيع اصلاح اخطائهم ، او حتى تصل تجاربه الى نهاية فشلها فتكون له الخبرة لتدارك أخطائه » . ( ص ٢٧ ) . وبطبيعة الحال ، إن أولئك « الآخرين » استطاعوا أن يحققوا شيئاً ما ، علينا حسب بن نبي ، أن نتبناه ، ولكن عبر « أصالتنا » ، التي هي « الأصول الاسلامية » . إن أوربا حققت المعجزات في عالم الاكتشافات وعالم العلوم ... ولكنها فقدت في أعماق نفسها البعد الذي كان يروح عليها ويرفه عنها ويسندها في وقت الحن لأنه يربطها بوجود « الله » . ( ص ٢٩ ) .

هكذا يصبح « التركيب البدع » المشار إليه فوق ، تركيباً لعنصرين غير متكافئين في الأهمية أولاً ، وتركيباً تلفيقياً هجيناً بين « عقيدة ثابتة مطلقة جوهرية » وعلم انساني طبيعي واجتماعي « متحول ونسبي وعرضي » ثانياً . إن « التلفيقية » ذات التوجه السلفوي الديني لا تستطيع ، كما نرى ، إلا أن تتعامل مع « أصالة مطلقة » غير خاضعة لا للواقع المرئي الراهن ولا لمعطيات التقدم العلمي « الأوروبي » .

(١) سيد قطب : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ١٧٣ .

هذه الفكرة حول المجتمع « الجاهلي العالمي » الذي استنفد روحياً دون أن يفقد جبروته « المادي » ، واجهناها بصيغة حادة لدى مالك بن نبي في سياق حديثه عن « دور المسلم » . ونواجهها ثانية هنا عند سيد قطب بصفتها تمثل ، ضمن توجهه العام ، حجر الزاوية لتصوره للمجتمعات غير الاسلامية ، التي لا يشكل بديلاً حقيقياً عنها سوى « المجتمع الاسلامي » . ( انظر حول ذلك اضافة الى المصدر السابق : كتابي سيد قطب « هذا الدين » و « معالم في »



هذا هو الموقف السلفوي الديني الوثوقي بتعرجاته والوانه التلفيقية .  
إنه موقف التعسف والقسر في أجلى مظاهره تجاه « الواقع الراهن » العربي  
والعالمي . وقد أشرنا ، فيما سبق ، الى أن مثل هذا الموقف يمثل ، في توجهه  
العام ، تملصاً من التلفيقية الزئبقية ، القلقة ، وغير المتميزة . كما يمثل  
اقترباً حثيثاً من « السلفوية » الوثوقية باعتقادها الواحدى ( اعتقاد التجانس  
والانسجام فيما يتصل بالماضى الاسلامى ) (١) .

---

( الطريق » ) . ولعله من الطريف والضرورى معاينة مظاهر جديدة راهنة من تلك الفكرة . فهناك ،  
على سبيل المثال ، محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه « العالمية الاسلامية الثانية » ، يطرح  
ما عنون به كتابه المذكور ، أي « العالمية الاسلامية الثانية » من حيث هي الرد على الواقع القائم .  
فهو يحددها على النحو التالى : « أن تاريخنا المعاصر يتجه - عبر صراعنا مع اسرائيل -  
الى وضع لبنات العالمية الاسلامية الثانية ( حيث انتهت الاولى بسقوط القدس كما توضح سورة  
الاسراء ) . ومهمة العالمية القادمة تغيير تلك الصورة المؤلمة التي يعيشها عالم اليوم نتيجة  
منهجيته العلمية التناظرية القائمة على النفي والصراع » . ( ص ٢٩٩ من الكتاب المذكور - نفس  
المعطيات المقدمة سابقاً ) .

ومن الجلي أن الكاتب وإن لم يستخدم هنا تعبير المجتمع « الجاهلي العالمى أو العربى »  
الراهن ، فانه يلتقي ، في ذلك ، مع مالك بن نبي وسيد قطب . ولكنه يتميز عنهما في أنه يرى  
أن طريق الوصول الى تلك « العالمية الاسلامية الثانية » يمر عبر « الدمج بين القراءتين لاهوت  
الغيب ولاهوت الطبيعة .. ( الذى ) هو أسلوب القراءة الكونية الجامعة لتحقيق الوحدة والسلام  
الكونى للبشرية جمعاء ... والعالمية الثانية - اطار هذه المنهجية القرآنية - ليست دعوة وعظية  
ولكنها ( حتمية ) لا يمكن رؤيتها خارج الدمج بين القراءتين » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ) .

(١) كان محمد اقبال ( الباكستاني - ولد عام ١٨٧٣ ) يؤكد : « هناك درس واحد وعيته  
من تاريخ المسلمين . ففي اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الاسلام هو الذي أنجى المسلمين ،  
وليس العكس بالعكس . إذا ركزتم نظركم اليوم على الاسلام واستلهمتم المبادئ الحية الدائمة  
الكامنة فيه ، فانتم لا تكونون قد فعلتم أكثر من اعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيانتكم  
المفقودة ... » . ( من خطاب له - مجلة « المجلة » القاهرة كانون الثانى ١٩٦٨ ) . ومن المعروف  
أن سيد قطب تأثر بمحمد اقبال بشكل أو بآخر في وجهة نظره حول « الاتكفاء الى الخلف »  
و « تعديل الواقع الراهن طبقاً للأصل الذى لا يتعدل » .





في ذلك الموقف يلتقي سيد قطب مع أكثر ممثلي « السلفية » الوثوقية حزماً . فهو وهؤلاء جميعاً يؤمنون بـ « النبوع » المطلق والأوحد للحقيقة (١) .

وحيث أن الأمر كذلك ، فإن التلقيقية ، ممثلةً بسيد قطب ، تقود ، من موقع منطقها الداخلي ، الى تلاشي « التراث » مفهوماً وواقعاً ، والى إفساح الطريق كاملة أمام « التاريخ » مفهوماً وواقعاً . وإذا تحدثت التلقيقية عن « تراث » ، فإنها بذلك لا تخرج عن دائرة « التاريخ » . وهذا يعني أن كلا الأمرين يغدوان يمثلان أمراً واحداً تحت تسميتين مختلفتين . ذلك لأن «التراث» باعتباره « التاريخ » مستمراً وممتداً حتى اللحظة الراهنة ومتداخلاً فيها ،

---

والطريف أن فكرة الانطلاق من « السلف » دون « الخلف » يعمل الشيخ التونسي الفاضل ابن عاشور على تسويقها ، مستنداً في ذلك الى مسألة « الاجتهاد العقلي » ، إذ يقول : « إن الاجتهاد حركة عقلية في احكام الدين المشروعة لصالح الأمة ... وليس ( خط التأكيد مني : ط . تيزيني ) الاجتهاد مجرد حركة عقلية تنجس مباشرة الى المصالح . فنصوص الوحي هي مادة الاجتهاد الاولى ومنها تستمد القواعد التي تكون مبنائي للأنظار المتحرية تطبيق الدين على حياة العصر » . ( قضية الاجتهاد - مجلة الأزهر ابريل ١٩٦٤ ، ص ٩٥١ - ٩٥٢ ) .

ومن موقع مشابه ، يعلن أحد المشاركين في ندوة حول الموسيقى العربية ( اذيعت من اذاعة القاهرة في ١٠/٦/١٩٧٤ ) ، أنه « علينا أن نطوع أنفسنا للتراث الموسيقي ، وليس العكس » . هاهنا نشهد خلطاً غريباً بين مفهومي التراث والتاريخ - وسوف نحدد ذلك في القسم الاخير من هذه المقدمة . وبطبيعة الحال ، ذلك الموقف يؤدي دون تردد الى موقع سلفوية « موسيقية » وثوقية .

وكنا في موضع سابق قد واجهنا مثل هذا الموقف في المقال الذي نشره يحيى الرخاوي في جريدة الاهرام - ١٩٧٥/٣/٧ بعنوان « غربة الاسلام أم اغتراب المسلمين ؟ » .

(١) في تعريفه بكتاب سيد قطب « معالم في الطريق » ، يكتب أحمد فرحات ، بكثير من ثقة واطمئنان وتسليم المؤمن السلفوي ، ما يلي : « لا بد أن نرجع ابتداء الى النبع الخالص ( القرآن ) الذي استمد منه أولئك الرجال . النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة . ولا بد أن نرجع إليه حين نرجع بشعور التلقي ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) للتنفيذ والعمل ، لاشعور الدراسة والمتاع ، نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن تكون ، لنكون . وفي الطريق سنلتقي بسائر ما يطلبه اصحاب الدراسة والمتاع » . ( مجلة : حضارة الاسلام تموز ١٩٦٥ ، ص ٧٤ ) .

ينطاح به لحساب ذلك التاريخ ( الماضي ) بصفته ( اي هذا الاخير ) تجسيدا للحظة المنصرمة في تموضعها الثابت ، اي خارج مجرى الزمان . وهنا نلاحظ أن الزمان يجمد أنطولوجيا ( وجوديا ) ، بحيث يغدو ذا بعد واحد ، هو الماضي .

واذا ما نظرنا ، في ضوء ذلك ، الى المرحلة العربية الاسلامية القروسطية ، التي تمثل جزءاً من التاريخ العربي في امتداده الذاتي العام ، اي جزءاً من زمان ذلك التاريخ وامتداده هذا ، فإننا نجد انها تتحول الى الزمان المطلق ، اي غير المشروط بموضوع آخر سوى ذاته .

هكذا نواجه اللاتاريخية اللاتراثية الميتافيزيقية محيطة بالتلفيقية ، في اتجاهها ذاك ، دونما قناع ، وبصورة تبرزها من حيث هي نزعة ذات ابعاد معقدة ومركبة ومثيرة للحذر .



وإذ ننتهي بتلك النقطة من القضية ، نجد أنفسنا أمام ضرورة استجلاء « القاع » الاجتماعي للتفيقوية باتجاهها المومي إليه . هاهنا يبدو لنا انه ليس من شك في أن ذلك الاتجاه ( الموقف ) يمثل ، في خلفيته وبعده الاجتماعي التاريخي والتراثي الحديث والمعاصر ، إحدى ضحايا التواطؤ التاريخي بين الإقطاع المحلي والامبريالية الغازية ، واحد جيوبه الايديولوجية ، في آن واحد . فهو قد استنبتها ونماها بصفاتها إحدى الظاهرات الايديولوجية للطبقة البورجوازية الهجينة . وقد تم ذلك يبدأ يد مع عملية التثبيت بالتقاليد والعادات والموروثات المحنطة ، ونفخ الروح بما قد قبر من تصورات وتقاليد وقيم ايمانية تسليمية وتسويقية في مراحل تاريخية منصرمة . ونحن وإن كنا ، في موضع سابق ، قد اقررنا بأن تلك النزعة قد مارست ، في مراحلها الأولى وضمن الملابس والإشكالات الاجتماعية التي احاطت بها ، دوراً تنويرياً « ليبرالياً » ، فإننا بعيدون كل البعد عن مثل هذا الإقرار في الحالة التي تتقمص فيها شخصية السلفوية الدينية الوثوقية على يد سيد قطب ( ومالك بن نبي وآخرين ) . اذ انها هنا تفقد كل مقومات الليبرالية الدينية المستنيرة ، تلك التي كنا قد واجهناها عند الأفغاني وعبدو وخالد محمد خالد ومحمد النويهي .

وحرى بالملاحظة ، في هذا السياق ، ذلك التداخل العشوائي القلق بين التفيقوية والسلفوية . فهذا يمثل تعبيراً غير مباشر وذا دلالة نموذجية عن واقع الحال في العلاقة التي تبلورت وتضخمت خيوطها بين الطبقة البورجوازية الوليدة ذات « الاسنان البنية » من جهة ، والطبقة الاقطاعية الهرمة المتبلدة من جهة أخرى . فهي علاقة متداخلة على نحو مشير : لم تعد الطبقة الاقطاعية العربية ، انطلاقاً من منتصف القرن التاسع عشر ، متماسكة اجتماعياً واقتصادياً

وايديولوجياً ، وإنما أخذت ، في نطاق اكتساب بعض فصائلها شخصية أخرى ،  
بورجوازية ، الى جانب الشخصية الاقطاعية التليدة ( القديمة ) ، تتعرض  
لعملية انشطار وتبعثر « قيصرية » .

من طرف آخر ، لم يشرع ذلك الوليد البورجوازي في التكوّن وهو واضح  
نصب عينيه هدف « ابتداء » شخصية مستقلة ومتميزة على نحو أساسي  
وضروري . إنه تكون في احشاء الطبقة الاقطاعية تلك ، لا لينتصب يوماً ما ضدها  
على طريق تحقيق استقلاله واكتشاف طريقه الخاص ، وإنما ليقيم ، مرغماً ،  
مصالحة « أخوية » معها ، تلبّس فيها اللحي . إذ لكأنما « خلقت » الأمور  
هكذا ، ولكأنما ليس ممكناً أبدع مما تكون . وقد برزت هذه المصالحة بشكل  
مكرس نهائياً مع نشوء الامبريالية ( الرأسمالية ) في اواخر القرن التاسع عشر ،  
وتبلورها بصورة « عملية شرسة » في الحرب العالمية الاولى ، وفي أعقاب انهيار  
السلطنة العثمانية الاقطاعية وانفصال العرب عنها .

ان التداخل بين طبقتين غير متكافئتين في المواقع الاجتماعية والاقتصادية  
والايديولوجية أدى ، ضمن هيمنة واشراف الامبريالية على الوطن العربي ، الى  
نشوء مصالحة غير متكافئة بينهما . ولذلك ، فمن الأمور الواردة ان تجد  
التلفيقية - وهي في إطار الوطن العربي الحديث والمعاصر ظاهرة بورجوازية  
إقطاعية هجينة - احدى صيغها الحاسمة في سلفوية جبرية ذات اصول  
اجتماعية هي ، من حيث الاساس ، اقطاعية نخبوية . كما انه يصبح من طبائع  
الأمور « التلفيقية » ان ترى تلك النزعة هدفها الأقصى في قسر وتطويع « الواقع  
الراهن » ، بل « المستقبل » ايضاً لما تعتبره « ماضياً ذهبياً » . وهذا الماضي ،  
بمثابته كذلك ، يراد له ان يكون متحلاً من كل قيد وضابط تاريخي وتراثي  
عيني .

على ذلك النحو ، تبرز الايديولوجية الاقطاعية ، في وجهها السلفوي  
الوثوقي ، من حيث هي ايضاً ايديولوجية الإقطاعية الهجينة ( التلفيقية ) .  
ولا شك اننا حينما نقرر هذا الأمر ، فإنه يتعين علينا ، وفقاً لذلك ، أن نضع

تلك الطبقة بين قوسين ، تعبيراً عن هجانتها . أما سمتها هذه فقد تبلورت عبر مشاركة « الغير » لها في تحديد شخصيتها مشاركة هي أقل من أن تفهم باعتبارها جزءاً من عملية حوار وتأثر حضاري بين طرفين متكافئين . نقول بذلك ونحن عالمون أن فهم هذه العلاقة يظل ممكناً وبمعناه الدقيق فقط من موقع القانون الجدلي الذي أتينا على ذكره سابقاً ، قانون العلاقة بين « الداخل والخارج » .

ومن التسرع والضلال بمكان أن يؤخذ ذلك الاستنتاج على إطلاقه ومعمماً بصورة كلية على آفاق الطبقة المومي إليها . ذلك لأن هذه الأخيرة استطاعت أن تعبر عن نفسها ، بحزم أكثر ووضوح أدق ، وضمن حدودها وآفاقها ، من خلال الأشكال الأيديولوجية الأخرى ، التي سبق الحديث عنها ، و « العصرية » منها بصورة خاصة .

هذا يعني أنه قد تبلورت ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية عدة امكانات لعدة مواقف أيديولوجية من التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، ومن « الواقع الراهن » العربي والعالمي . وهذه المواقف تبقى ، في سياق هجانتها وعدم تماسكها وقصورها وعلى الرغم من الاختلاف والتمايز فيما بينها ، مواقف طبقة اجتماعية واحدة – وان كانت ممزقة مبعثرة – ذات إشكالات موضوعية وذاتية معقدة حتى الحد الأقصى .

ولا شك أن مثل هذا الوضع الإشكالي غني وخصب بالاحتمالات والتوقعات ، بحيث يغدو التساؤل التالي ضرورياً وملحاً . ذلك هو : هل تكمن مهمتنا ، نحن المعاصرين ، في تبني أحد تلك المواقف وفي جعله حجر العلام بالنسبة الى البحث العلمي المعاصر في التاريخ والتراث العربي ؟

في الحقيقة ، هذا التساؤل هو نفسه ذو طبيعة تراثية ، بالإضافة الى أبعاد أخرى يتضمنها . وحيث أن الأمر هكذا ، فإن الإجابة عن ذلك التساؤل ، بطبيعته تلك ، تشكل امتداداً واستمراراً له . لكن هذه الإجابة تخطيء الحقيقة ، اذا انطلقت من تلك المواقف . فالإشكالية المستحكمة بهذه الأخيرة والتي تجسد ،



في السياق والهدف الاخير ، وجهاً من أوجه اشكالية البورجوازية العربية الهجينة ، لا تجد حلها العقلي النقدي ، العلمي ، فيها نفسها . ان مثل ذلك الحل يكمن ، في واحد من معانيه الحاسمة ، في تجاوزها وفي الوصول الى بديل جديد متميز عنها في معالنه الذاتية وفي خلفيته الاجتماعية العامة . هذا البديل هو مانسعى الى بلورته في هذا الكتاب تحت حدّ « الجدلية التاريخية التراثية » . وهو ، البديل ، سوف يجد نفسه مدعواً الى ان يحقق ذاته جديلاً تاريخياً تراثياً في موقفه من التراث ، ومن النزعات والمواقف اللاتاريخية اللاتراثية ، ومنه نفسه ، في آن واحد .

ومن ثمّ ، فان ذلك « البديل » لن يكون بمقدوره ، إذا اراد ان يظل منسجماً مع شخصه ، ان يحقق تلك المهمة ذات الاطراف الثلاثة على طريق الجمع والتوفيق بين « محاسن وفضائل » تلك المواقف . ان مثل هذه الخطوة ليست ، في نظرنا ، الا استمراراً لـ « التلقيقية » نفسها . فهي ، بذلك ، مرفوضة نظرياً معرفياً وايدولوجياً ، لأنها تقود الى حصون الفكر اللاتاريخي اللاتراثي الهشة والعاجزة عن مواجهة الاعاصر العلمية والنظرية .



يمكننا الآن ، وبعد أن تعرضنا للنزعات المآتي عليها ، أن نرى فيها سداً منيعاً تجاه طرح علمي دقيق للعلاقة بين الماضي والحظة المعاصرة . والتاريخ والتراث ، و « الأصالة » و « العصرية » . وهي تفهم على هذا النحو بمثابة موقفاً « نهجياً » لا تاريخياً لاتراثياً ولا جدلياً . وهذا يبرز هنا في سمة تشترك فيها جميعاً ، وهي أنها تنطلق من موقف أحادي الجانب يفصح علناً عن تحزبه للتراث والتاريخ العربي أو عليهما . ومن ثم ، فإن الحديث عن موقف « محايد » ، لا يصدق عليها . نشير هنا الى ذلك الأمر المشترك في سياق بلوغنا مشارف النزعة الأخرى اللاتاريخية اللاتراثية ، التي تعتقد أنها تتعرض للتاريخ والتراث العربي من منطلق « محايد » ، تارة باسم « الأكاديمية » ، وتارة أخرى باسم « الوثائقوية » ، وتارة ثالثة باسم « اللادلجة » . وسوف يتاح لنا ، في الفصل التالي ، التعرف على هذه الظاهرة الطريفة ، التي تظل ، على كل حال ، تشترك – مع النزعات المآتي عليها فوق – في أنها لاتاريخية لاتراثية ، ومناوئة ، بوعي أو دون وعي ، للعلم التراثي والتاريخي .

وإذا كنا في حلٍّ من مهمة الكشف عن الموقف المتحيز لدى تلك النزعات ، بسبب من أنها لا تدعي ، عمومًا ، بأنها محايدة ، فإننا ، هنا ، في نطاق « التحيدوية » ، يتعين علينا إنجاز مثل هذه المهمة ، وذلك عبر التصدي للمسائل الأساسية التي تطرحها .

على ضوء ما تقدم وفي أعقابه ، سوف نشابر على الخط الذي انتهجناه حتى الآن . ذلك هو أننا لن نتوقف عند النقد السلبي لتلك النزعة . إنما سنطرح الموقف الفكري البديل ، الذي نرى فيه المقدرة العميقة على القيام بتحليل وتركيب تاريخيين تراثيين للتراث العربي وقضاياها النظرية المنهجية ، ومن ثم

للواقع العربي الراهن . ونحن اذ نفعل ذلك ، نضع في حسابنا ، في أساس المسألة ، ضرورة اكتشاف الوحدة الجدلية التاريخية التراثية بين الماضي والحاضر . إذ أن تحقيق ذلك هو الذي يتيح لنا امكانية استشراف واختراق آفاق المستقبل في بعديه التاريخي والتراثي على قدر كبير من الدقة والموضوعية العلمية ، ومن موقع أصالة عصرية او عصرية أصيلة ، في آن .



## الفصل الخامس

### التحييدية

#### مدخل

##### « تحييدية » بصيغ ثلاث

لقد مارست هذه النزعة ، وما تزال تمارس تأثيراً بالغ السلبية على قضية وآفاق البحث في التاريخ والتراث العربي . وهذا القول يصح على ذلك البحث في جوانبه كلها أو في واحد منها ، وهو الفكري الذي يكون موضوع بحثنا في هذا « المشروع » .

والفكرة الأساسية التي تنهض عليها تلك النزعة هي ، من حيث الأساس ، الدعوة الى طرح مشكلات « التراث » و « التاريخ » بعيداً عن زحمة الأحداث الراهنة ، السياسية منها والاقتصادية والقومية والاجتماعية الخ . . . . .  
اولاً . والى التصدي لدينك التراث والتاريخ نفسيهما بعيداً ، بشكل خاص ، عن إطارهما السياسي الذي احتواهما وأسهم في استنباتهما ، ثانياً . والى رفض الانطلاق من أي موقف ايديولوجي نظري لفهمهما ، بحيث تكون « اللادلجة Entideologisierung » هي البديل عن ذلك الموقف ، ثالثاً .

على هذا النحو ، يبدو أن تلك النزعة تنطلق من « تحييد » البحث العلمي وموضوعه ، في آن واحد ، وضمن أشكال متعددة سنبحث فيها لاحقاً بصورة موجزة مكثفة .

وإذا أمعنا في تخصيص المسألة ، وجدنا أن النزعة المعنية يمكن أن تظهر في ثلاث صيغ ( أشرنا إليها فوق ) : الأولى هي « الأكاديموية » ، والثانية « الوثائقوية » . أما الثالثة فهي « اللادلجة » ، التي تكتسب شخصيتها ، في هذا السياق ، عبر الوضعية المحدثة Neopositivismus وسوف نعرض لهذه الصيغ فيما يلي ، محاولين ، في أثناء ذلك وفي أعقابها ، الوصول الى الملامح الرئيسية التي تنتظمها جميعاً .

## « الأكاديمية » : لا مبالاة « قسرية » تجاه واقع محيط

بادئ ذي بدء ، ينبغي التمييز الدقيق بين هذه الصيغة « التحييدوية » ، وهي « الأكاديمية » من جهة ، وبين الجانب الأكاديمي من البحث العلمي عموماً من جهة أخرى . فالأولى تمثل رؤية منهجية تتضمن ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، موقفاً أو سلوكاً عملياً سياسياً وأخلاقياً . إذ من خلال التمسك بمفهوم البحث العلمي تمسكاً مخبرياً ضيق الأفق ، وانطلاقاً من الرفض الصارم للتأثير بعامل الحياة الاجتماعية والايديولوجية ، تصل « الأكاديمية » الى موقف ايديولوجي نظري وسياسي وأخلاقي غير مفصح عنه بوضوح وبتماسك منطقي .

بيد اننا اذا دققنا في الأمر ، فسوف نجد ، من جهة أخرى ، ان الباحث في التراث او التاريخ لا يمكنه ، من موقعه بصفته باحثاً ، ان يستغني عن عنصر الدقة والموضوعية العلمية ، ذلك الذي يتطلب منه الانصراف بعقق لدراسة ذينك الحقلين . هذا امر هام ، بقدر ما يمثل واحداً من البديهيات ، التي انشأها العلم ووطدها في سياق تقدمه . ولذلك ، فمن « البديهي » ايضاً الا نفرط به اطلاقاً وفي كل الاحوال . إلا ان الباحث هنا - وفي هذه النقطة يبرز اختلافه المبدئي عن ممثلي الصيغة الأكاديمية - لا يدعي انه ، في بحثه ذاك ، بعيد او غريب عن التأثيرات الاجتماعية والايديولوجية القائمة . فهذه تضبط ، على نحو متوسط وغير مباشر ، المستوى المعرفي لادوات البحث التي بحوزته والتوجه "لايديولوجي لعمله العلمي .

وهو في ذلك يقر ، ضمناً او بشكل مفصح عنه ، بالموضوعة المنطلقة من



أن الباحث في التراث أو التاريخ ، عموماً ، يقترب منهما بهذه الدرجة من العمق أو بتلك عبر فعالية ذات منحيين . الأول منهما ذو طبيعة توثيقية تحليلية . بينما ينهض الثاني على نشاط تفسيري تأويلي ، يستند ، بدوره ، إلى عملية تركيبية مشتملة على صيغ كلية ذات دلالات رئيسية بالنسبة إلى البحث .

فالباحث يقوم ، بمقتضى ذلك ومن الطرف الأول ، بعملية بحث توثيقي شامل ، يستعيد من خلاله النصوص والوثائق والآثار التاريخية في أشكالها الأصلية ، دون أي محاولة للتأويل والتفسير . بيد أنه علينا الاعتراف بأن الباحث يلجأ أحياناً إلى ذينك العنصرين حتى في إطار بحثه التوثيقي . ومن الضروري ، في مثل هذه الحال ، أن يكون أحد أسباب ذلك ، مثلاً ، ضياع بعض النصوص أو جزء منها ، أو تشويه لحق بها . فها هنا يجد الباحث نفسه مدعواً إلى سد هذه الثغرة وترميمها ، مستخدماً ، في ذلك ، المنهج التاريخي المادي الجدلي ، وتخصيصه على الصعيد التراثي ممثلاً بـ « الجدلية التاريخية التراثية » . ذلك أن من مقتضيات البحث ، على هذا الصعيد ووفق هذه « الجدلية » النهوض بأعباء النقد الداخلي والخارجي للوثيقة التاريخية ( المادة التاريخية ) .

ذلك كله يتيح للباحث إمكانية الانتقال إلى المنحى الثاني من بحثه ، الذي يتم ، في واقع الحال ، المنحى الأول ويتداخل معه بهذا الشكل أو ذاك . أنه استخدام التفسير والتأويل . ولكن هذين الآخرين نفسيهما في الحين الذي ينبغي فيه أن يخضعوا خضوعاً دقيقاً لمتطلبات ومقومات عملية البحث التوثيقية ، أي استعادة الوثائق بصيغتها الأصلية ، فانهما يظهران في هذه العملية من حيث هما عنصر مساعد . ذلك لأن البحث التوثيقي لا يمثل موقفاً « تجريبياً » منعزلاً عن عنصري التفسير والتأويل ، بما تتضمنانه من لحظات تعميمية تجريدية . أن هذا المنحى الثاني يقوم على استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، على كشف أبعادها ودلالاتها التاريخية والتراثية القريبة والبعيدة ، أي وضعها في سياقها وإطارها التاريخي والتراثي الخاص والعام . في هذه النقطة الدقيقة

للفاية ، يجد الباحث التراثي نفسه امام ضرورة ملحة . تلك هي استكشاف واستخراج وتقصي الجسور المرئية منها وغير المرئية ، التي تربط وتوحد بين التاريخ المعبر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر او اللحظة المعاصرة ( اي ذلك التاريخ في امتداده التراثي ) من جهة اخرى .

المهم فيما سقناه هو تبيان وإبراز الاختلاف المبدئي بين « الأكاديموية » ، من جهة ، وبين الجانب الأكاديمي من كل بحث علمي تاريخي تراثي من جهة اخرى . فالأولى تمثل موقفاً منهجياً يكمن في تضخيم وإطلاق الجانب الأكاديمي من البحث العلمي . أما الثاني ، اي الجانب الأكاديمي ، فيجسد وجهاً ضرورياً من أوجه ذلك البحث العلمي .

وثمة أمر يجب التنويه به ، وهو أن « الأكاديموية » تظهر في بعض الاوساط العلمية تحت مصطلح « تحييد العلم » او « العلم للعلم » . والمسألة الاساسية في هذا المصطلح تقوم على النظر الى العلم عموماً ، وعلم التراث من ضمنه ، على انه نشاطية انسانية ذات اطار مستقل ، او يفترض به أن يكون مستقلاً تجاه الفعاليات الانسانية الاخرى « الخطيرة » او « المقلقة » ، السياسية منها والاجتماعية والايديولوجية النظرية . والاستقلالية تلك ليست نسبية ، بل يراد لها أن تكون مطلقة او يفترض بها أن تكون كذلك .

ونحن ما أن نسحب ذلك المصطلح على قضيتنا المطروحة هنا ، فإننا نجد لدينا ما يسمى بـ « البحث التراثي للبحث التراثي » او « التاريخ للتاريخ » . وهنا لا يتبقى للباحث التراثي وللمؤرخ إلا أن يعتكفا مع كتبهما « الصفراء » ، يحاورانها وتحاورهما ، مشبعة لديهما « متعة » القراءة والبحث .

والجدير بالذكر أن صيغة « الأكاديموية » يمكن أن تكون مغرقة بمضمون سياسي واضح المعالم ومفصح عنه . كما يمكن أن تكتسب طابعاً انعزالياً تلقاء الواقع السياسي والاجتماعي العام . إلا أن هذا الطابع الانعزالي نفسه يخضع ، في الأساس ، لاستقصاء وتحليل سياسي واجتماعي وايديولوجي نظري ، بحيث يستبين لنا ، في ضوء ذلك ، بعده الآخر المتوسط وغير المباشر ، أي

بعده السياسي والاجتماعي والايديولوجي النظري . وبذلك ، فهو نفسه  
وضمن هذا المعنى ، تعبير **خاص** عن وضعية معينة سياسية واجتماعية  
وايديولوجية ، أي تعبير ايديولوجي وهمي وايهامي .

هكذا **تظل** الصيغة « الاكاديموية » من « التحييدوية » ظاهرة خاصة  
ومتميزة من ظاهرات الحياة الاجتماعية العامة . كما أنها ، على صعيد البحث  
التراثي والتاريخي ، أي على صعيد القول بـ « البحث التراثي للبحث التراثي »  
و « التاريخ للتاريخ » ، تمثل في الوطن العربي رغبة ومحاولة واهمة لتجاوز عالم  
البؤس والاحباط مجسداً بعلاقات اقطاعية بورجوازية هجينة وقاصرة  
واصلاحية .

هذا يشير الى أن تلك « التحييدوية » تجد مصادرها ليس في الحدود  
المحيطة بأبعاد وآفاق البحث العلمي التراثي التاريخي فحسب ، وانما كذلك في  
العلاقات الاجتماعية القائمة . ومن المعلوم أن هذه الاخيرة تظهر للأكاديميين من  
حيث هي « منطقة حرام » . ومن ثم ، فـ « البعد » عن هذه المنطقة « غنيمة » .  
واذا كان الامر كذلك ، فان مبدأ « يصطفو » ، على صعيد ذلك البحث ، يبرز  
احتجاجاً قاصراً على تلك « المنطقة الحرام » ، ومحاولة وهمية جبانة للانفلات  
منها . كما يبرز ، بنفس القدر ، توكيداً لوجود هذه المنطقة الموضوعي وتكريساً  
ذاتوياً (أكاديمياً) لها .

وعلى أن نشر هنا ، أو ان نعترف بأن الكثيرين من ممثلي التحييدوية في  
صيغتها الاكاديموية يجلسون انفسهم أحياناً ، بل في كثير من الاحيان ، مجابهين  
بدراسات وأبحاث حول قضايا « التراث » و « التاريخ » تفوح منها رائحة  
التطويع التعسفي والتحزب المبذل لفكرة فلسفية أو دينية أو اقتصادية معينة  
أو لهدف سياسي ما (١) .

---

(١) نورد هنا ثلاثة أمثلة على هذا النمط من الدراسات والأبحاث . الاول يقدمه محمد  
المبارك - وقد اتينا على ذكره سابقاً - . ففي معرض دفاعه عما يسميه بـ « الصيغة الحضارية  
←

امام هذا الطراز من التعامل مع التاريخ والتراث العربي ، الذي يسيء الى البحث العلمي عامة ، يعمل اولئك الممثلون على الهروب من محيطهم الاجتماعي

---

الاسلامية » ، التي عليها أن تجنبنا » في كتابة تاريخنا اقحام نظريات غريبة عنه » ( كيف نكتب تاريخنا القومي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٤ ) ، يلح على أن فهم الاسلام يطلق من الاسلام نفسه ، وان التحولات العربية الكبيرة التي حدثت في ظله في العصر الوسيط لا تفسر إلا بصفتها تعبيراً عن تمسك العرب وغيرهم من المسلمين بـ « الايمان » الديني الاسلامي .

بل هو يرى أن تلك التحولات » تفسر بالدرجة الاولى « بالاسلام الذي آمن به العرب » . : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٥ ) . وايغالا في اتجاه تطويع التاريخ العربي الاسلامي لفكرة دينية هي « الايمان الديني » ، يرفض الكاتب المذكور أن يكون الصحابة قد « انقسموا الى يمينيين ويساريين والى اجنحة يسارية معتدلة » . إذ « أن من السداجة أو التلفيق التاريخي » الأخذ بهذا الرأي ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٤ ) .

هكذا يحول محمد المبارك تاريخنا العربي الاسلامي ، على الاقل في مراحل ازدهاره الاولى ، الى تاريخ للايمان ، كما لو أن هذا الاخير أمر ينقسم عن السياق التاريخي والاقتصادي والاجتماعي لذلك التاريخ . والمهم في ذلك ، هو أن نسلخ تاريخنا عن جلده ذي التجاعيد الخاصة المتباينة ، لنلبسه أحد تصوراتنا الراهنة أو الموروثة .

أما المثال الآخر فنجد مجسداً بطموح سليمان الخش في « ايجاد تاريخ عربي متلاحم ترتبط فيه الاصول العربية بفروعها ، برباط حضاري ثقافي جنسي » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ ) .

فهذا الرباط « الجنسي » ، الذي لم يعد يجري الحديث عنه باسم العلم انطلاقاً من الاقرار بعملية التفاعل الحضاري بين كل الشعوب ، تُصنع منه صيغة على التاريخ العربي عموماً أن يخضع لها .

هاهنا لا يتطرق من معطيات هذا التاريخ نفسه ، وانما من أفكار نجد مصادرها في نظريات « العروق » ، التي أسهمت في خلق وتأجيح العداء بين بعض الشعوب ، وفي اثارة مشكلات وهمية باسم العلم .

أخيراً ، المثال الثالث يقدمه لنا عبد الحليم الجندي في كتابه « أبو حنيفة - القاهرة ١٩٤٥ » . ففيه يكتب : ان الشريعة الاسلامية « شريعة أمية ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) تتسع لجمهور الخلق في كل ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) الامم وكل ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) العصر فهما وتطبيقاً » . ( ص ٤٣ ) . ويقول ، مستهتراً بشكل مذهل بقانون العلاقة بين النكر والواقع : « ان الاسلام ينتصر وان هزم « المسلمون » » ( ص ٢٠٨ ) .

السياسي والايديولوجي ، لينطووا على تقصي وثائق « التراث » و « التاريخ » ، كما تفهمها « الاكاديموية » . وتقصد بذلك نظرة هذه الأخيرة الى ذينك الواقعين بمعزل عن الدخول في مرحلة « التركيب » ، بما فيه من عناصر تفسيرية تاويلية . وكذلك بمعزل عن كل ما من شأنه الاشارة العابرة او العميقة الى « السواد » الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والايديولوجي الداخلي والخارجي ، الذي اثمر على أساسه واقعا التراث والتاريخ . ولكن ما ترفضه الاكاديموية هو بالضبط ما يزكي عملية البحث بشكل او بآخر . اي إنه هو العنصر الذي يجعل من هذه العملية حافزاً محرضاً على اكتشاف وتغيير الواقع الانساني الحضاري العام ، اي يجعلها قادرة على اكتشاف وتحديد آفاق الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي وامتداده التراثي ، والوصول بذلك الى وحدة التاريخ والتراث والى حلقات التمايز بينهما (١) .

في ضوء تلك المعطيات ، يبدو واضحاً ان الصيغة الاكاديموية من « التحييدوية » تشكل ، على صعيد دراسة التاريخ والتراث الفكري العربي كما في حقل الدراسات العلمية الانسانية الأخرى ، عائقاً جدياً امام الباحث التراثي والمؤرخ ، اللذين يضمن نصب أعينهما استقصاء ذلك « الحدث الاجتماعي » في سياقه التاريخي والتراثي على نحو علمي موضوعي دقيق . وفي الحين الذي نرى في الصيغة تلك محاولة للرد المشروع ، من حيث الأساس ، على عملية التطويع التراثي والتاريخي السطحي التعسفي لفكرة فلسفية او سياسية او اخلاقية ما ، او لمجابهة الاتجاه الذي يعمل على تسييس التراث والتاريخ بشكل نفعوي ( براغماتي ) مبتذل ، نقول ، في هذا الحين لا يسعنا إلا أن نرفضها

---

(١) في المحاضرة التي القاها عز الدين فودة أمام الحلقة الدراسية التي تنادت اليها جمعية الادباء في القاهرة خلال الفترة ما بين ٦ و ٩ تموز ١٩٦٨ حول التراث العربي ، نجد تعبيراً عن « الاكاديموية » . ففي محاضرته هذه يجد مهمته مقتصرة على الخطوة « التوثيقية » من العمل العلمي التاريخي والتراثي ، بعيداً عن الصعوبات والاشكالات التي تخلقها وتحرض على التفكير فيها الخطوة الثانية والضرورية من ذلك العمل ، اي خطوة التفسير والتاويل التاريخي والتراثي ، تلك التي توصلنا الى السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي .



بشكل قاطع بصفتها نزعة قاصرة وأحادية الجانب في إطار البحث العلمي التاريخي والتراثي . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله بنفس القطعية التي نرفض بها عملية التطويع والتسييس تلك .

ان « الأكاديمية » في تضخيمها لاستقلالية البحث العلمي ( والفكري بشكل عام ) ، التي هي في حقيقة الأمر نسبية ، وموقف « التطويع » في إنكاره تلك الاستقلالية لحساب العلاقات الاجتماعية الاقتصادية أو السياسية أو الاخلاقية الخ . . . ، يجسدان ، كلاهما ، قصورا نظريا معرفيا . فهما ، بذلك ، سيئتان اشد الإساءة الى تلك العلاقات والى ذلك البحث العلمي ، معاً . وعلى العكس من ذلك ، تلح الجدلية التاريخية التراثية ، التي تشكل الركيزة المنهجية لهذا « المشروع » عموماً ، على دراسة التاريخ الانساني في امتداده التراثي حتى الراهن وفي معاشته له . هذا إذا حجبنا النظر هنا عن « المستقبل » . ( وسوف نعود الى هذه المسألة بتفصيل في القسم الثالث من هذه المقدمة ) .

والجدلية التاريخية التراثية تلك إذ تلح على ذلك الموقف ، فانها تعمل في نفس الحين على أن تستخلص من دراستها للتاريخ في سياقه التراثي نتائج نظرية وعملية متماسكة ، تسهم في اغناء واخصاب اللحظة المعاصرة على نحو « ابتداعي » في الحقلين النظري والعملي . ها هنا وضمن ذلك المنظور ، يبرز البحث في التراث العربي الفكري من حيث هو احدى مشكلات واهتمامات الانسان العربي المعاصر ، أو **احد أبعاد** هذا الانسان . حائذاً ، أي في ذلك الاطار للمسألة ، لا يعود البحث التراثي يمثل وجهاً من أوجه نشاط فكري لا يضع في حسبانته سوى « التراث » . فاللحظة المعاصرة ، بكل حيثياتها وآفاقها السياسية والاجتماعية والقومية والثقافية ، تغدو جزءاً جوهرياً ضرورياً من البنية الداخلية لنظرية التراث ، التي نطمح هنا الى طرح معالمها الاساسية . هذا مع التوكيد على أن ذلك « التراث » نفسه يمثل ، ضمن المعنى الذي نطرحه في هذا الكتاب ، احد أوجه تلك اللحظة المعاصرة .

انطلاقاً من اكتشاف الوحدة الجدلية التاريخية والتراثية بين الماضي

والحاضر على ذلك النحو ، بين التاريخ الفكري العربي والفكر العربي المعاصر ، نبیح لانفسنا رفض النظرة النفعية الضحلة للتراث ، تلك التي تشكل احد المحرضات على نشوء وتبلور الصیفة « الاكادیمیة » فی البحث التاریخی والتراثی .

ولكننا نكون ، ایضاً على ذلك الطریق ، قد توصلنا الى أن التراث الفكري العربي فی حركته الذاتية ، الداخلية ، انطوى على آفاق مستقبلية جرت محاولات لقمعها فی نطاق عملية الانحسار والانهيار الاجتماعية الحضارية العامة ، التي المت بالمجتمع العربي ، خصوصاً بدءاً من القرن الحادي عشر . وبطبيعة الحال ، ينبغي على الباحث فی هذا الوضع أن يتقصى تلك الآفاق ويصهرها فی بوتقة الحاضر التقدمی . فیکون بذلك قد أرسى حجر الاساس للمشروعية النظرية المعرفية والایديولوجية ، التي يتمتع بها التراث العربي فی آفاقه المشار اليها .

ان رفضنا لـ « الاكادیمیة » ، بصفتها احدي صیغ « التحييدوية » ، يجعلنا نلح على الباحث أن يستمد من دراسته للتراث العربي العام ، والفكري من ضمنه ، قوة جديدة تضيء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربي ، وتمنحها نبضاً دافقاً فی اتجاه التقدم الاجتماعي والوطني والقومي ، أي فی اتجاه الاشتراكية والوحدة الوطنية والقومية . ولكن تقویل ذلك « التراث » ، فی شطره التاریخی ، أشياء لم يقلها ولم تكن أصلاً من صلبه صراحة أو ضمناً أو سياقاً مستقبلياً ، لا يشكل فی نظرنا أكثر من عملية هجينة ليس لها علاقة بالعلم التراثی . بصیفة أخرى نقول ، ان مثل ذلك الفعل لا يتصل بـ « السياق التاریخی والتراثی » للحدث الاجتماعي بأي رباط . ولذلك ندعوه « تزويراً » لهذا السياق وللعلم التراثی . بيد أن هذا الحكم صحیح ، بقدر ماهو ایضاً صحیح القول بـ « المشروعية الايديولوجية » لذلك التزوير ، وبإدراج الفعل ذاك تحت اطار « استلھام تراثی تزويری » .

فی هذه المسألة نجد المسافة الفاصلة بين الموقف العلمي النقدي الدقيق والموقف التعسفي ، لا تتجاوز عرض شعرة . والمهم فی ذلك كله أن يدرك

الباحث بعمق دقة المسألة وحسابيتها وتعقيدها ، في آن واحد .

وهنا تجب الإشارة الى أن تلك « الأكاديمية » تجسد في طياتها أبعاد « التأملية » Kontemplativismus ، وذلك على نحو يحيلها الى فعالية ذاتية مغلقة تشل البحث في التراث وتجمده في مواقع متبلدة وساذجة . وهي ، في إطار هذا التصور ، تمثل أحد مظاهر النمو في المعرفة الانسانية . ولكنه نمو احادي الجانب ، وبالتالي قاصر على أن يستوعب واقع التاريخ والتراث العربي . ان الاقرار بكيان نظري معرفي للنشاط العلمي الاكاديمي تفهمه تلك الصيغة ، خطأ ، على أنه الاعتراف الاول والآخر بالحقيقة الكاملة المطلقة . وحيث يتحدد الأمر على ذلك النحو ، فإنه لا يتبقى للنشاط الايديولوجي والسياسي والاجتماعي المعاصر أي مجال للاسهام في اكتشاف ابعاد التاريخ الانساني بامتداده التراثي ، وفي تقصي الآفاق والامكانات التي تنطوي عليها اللحظة المعاصرة ، أولاً . كذلك لا يعود الحديث وارداً عن أن ذلك النشاط العلمي الاكاديمي له هو نفسه دلالة الايديولوجية والسياسية والاجتماعية ، ثانياً ، أي أن يمثل هو نفسه ، بمعنى ، أحد أوجه الوضع الايديولوجي والسياسي والاجتماعي . وعلى ذلك ، فإن الباحث التراثي والمؤرخ لا يجدان نفسيهما مدعويين الى تقصي موضوعي بحثهما من موقع « السماد » الايديولوجي والسياسي والاجتماعي الذي قدم لهما امكانات النشوء والنمو والتطور العامة .

تبقى مسألة حري بنا ، في هذا الإطار من المسألة ، أن نشرها بشكلها الاول . تلك هي : ماذا تمثل « الأكاديمية » على الصعيد التاريخي والتراثي والاجتماعي من المجتمع العربي ، بمواصفاته التي تكونت منذ القرن التاسع عشر وحتى المرحلة الراهنة ؟

بعد الذي أتينا عليه من قضايا جزئية وعامة متصلة بتلك النزعة ، وفي ضوء ما قلناه بالنسبة الى « السلفية » و « التلفيقية » ، نكتفي بالقول بأن تلك الصيغة من « التحييدوية » تمثل ، في أساسها ، رد فعل غير مباشر على واقع انسداد آفاق التقدم في نطاق المجتمع العربي الحديث والمعاصر . ونقصد

بذلك الواقع الذي تكون في ظل التواطؤ التاريخي الاقطاعي الاستعماري  
الامبريالي ، الذي كنا تحدثنا عنه سابقاً .

ولكن رد الفعل ذاك له خصائصه الذاتية ، التي تميزه عن المواقف التي  
اتخذتها نزعات اخرى ، كتينك الاثنتين اللتين اشرنا اليهما اخيراً . فلقد كان  
رد الفعل هذا سلبياً . لم يكن ، ضمن هذا السياق ، اكثر من مقاومة وانكفاء  
ذاتيين سلبيين تجاه واقع انسداد الآفاق ذاك ، من الداخل ، اي من داخل  
التراث ومن موقع اجتزاء هذا الاخير من علاقته مع الواقع الراهن المعاش :  
انها اللامبالاة بهذا الواقع المحيط ، ولكنها اللامبالاة « القسرية » . وهي اقرب  
ما تكون الى الحالة المؤسفة التي وجد « الذئب » نفسه امامها وجهاً لوجه ،  
حينما اراد ان يسرق عنباً من كرم يثير اللعاب ، فاكتشفه النواير بعيونهم  
الحادة . فما كان منه إلا أن عدل عن نواياه ووصل الى القناعة – الوهم الذاتي –  
بان العنب حصرم !

## « الوثائقوية » : من الوثيقة وإليها ، اما سياقها التاريخي والتراثي فلا

حين يدور الحديث على الصيغة « الاكاديموية » من « التحييدوية » ، نجد الخيوط تشير الى صيغة أخرى منها . اما هذه فتنتقل من مواقع متقاربة مع مواقع تلك . نعني بذلك « الوثائقوية » . والحقيقة ، هذه الأخيرة مارست وتمارس ، كذلك ، دوراً سلبياً في اطار البحث العلمي التراثي والتاريخي .

ولكنها - وهذا امر ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار - في تأكيدها وإلحاحها الحاحاً مضخماً على الجانب التقني من البحث التراثي والتاريخي ، تقوم ، الى جانب ذلك الدور السلبي ، بدور آخر ايجابي . اما ايجابيته هذه فتكمن في كونه حافظاً ومحرضاً لعملية استعادة الوثائق التاريخية ( التوثيق ) .

والملاحظ هنا بوضوح ان هنالك خطأ مشتركاً بين هذه الظاهرة من طرف وتلك الاخرى ، الاكاديموية ، من طرف آخر . فقد تبين لنا ، فيما سبق ، ان رفض اتخاذ موقف تحليلي وتركيب تاريخي وتراثي من قبل الباحث ، قاد بشكل منطقي ضروري الى نتيجة فاصلة ، هي حرمان هذا الباحث من امكانيات ضخمة ، يمكن ان يقدمها اليه الواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي الذي يعيش ضمنه ، أولاً ، وحرمان التاريخ من اللحظات التي تصله باللحظة المعاصرة ، ثانياً ، أي حرمانه من النظر إليه في امتداده التراثي ( في صيغته التراثية ) . وقد اتاح لنا هذا الوضع ، من طرف آخر ، الوصول الى القناعة بان « الاكاديموية » في البحث التاريخي غير قادرة على مد جسور حية بين الواقع التاريخي والواقع التراثي ، ومن ثم بين مفهوم التاريخ ومفهوم التراث . إن هذه النتيجة نستطيع



تسجيلها ، بشكل او بآخر ، كذلك ضمن الأنشطة التي ينهض بها الباحث  
الآخذ بـ « الوثائقوية » منهجاً له في البحث .

وفي واقع الأمر ، ان محاولة دراسة وتقصي التراث الفكري العربي انطلاقاً  
من تلك الأخيرة ، يسيء الى هذا اشد الاساءة . لماذا ؟ لاعتبارين :

الأول يتعلق بالوثائق التاريخية والتراثية نفسها . اما الثاني فيتصل  
بدور التحليل والتركيب التاريخيين والتراثيين اللذين يطرحهما الباحث  
التراثي والمؤرخ لدى تعرضهما لـ « المادة التاريخية والتراثية » ، اي  
لتلك الوثائق .

ان الاساءة تلك تظهر بتميز ووضوح من خلال تضخيم أهمية توثيق  
« المادة التاريخية والتراثية » على حساب عنصر « التركيب » ، الذي يتضمن  
« النقد والتجريح » ، على حد تعبير بعض المؤرخين العرب الوسطويين .  
ذلك لأن تقصي التاريخ والتراث في عناصرهما الوثائقية المكونة لهما ، اي اثبات  
هذه العناصر ، من حيث هي مفردات جزئية ، لا يمكن أن يشكل إلا شرطاً  
واحداً من عملية البحث التاريخي والتراثي . اما الشرط الآخر المتمم فيقوم  
على استقصاء الوحدة التي تجمع بين تلك المفردات الجزئية ، اي على اكتشاف  
العلائق الدخلية التي تجعل منها تاريخاً وتراثاً خاصين بواحد او باكثر من واحد  
من الشعوب .

ولعل الندوة التي اشترك فيها أمين الخولي ومحمد القصاص وابراهيم  
الابيارى تحت عنوان « التراث العربي – كيف نعمل على احياؤه » (١) ، تقدم  
انموذجاً مكثفاً للموقف الوثائقوي من التراث . ففيها تهيمن على المنتدين فكرة  
التوثيق التراثي بشكل يدعو الى الاعتقاد بأن هؤلاء يحددون مهمة الباحث في  
التراث العربي في احياؤه عن طريق جمعه وتحقيقه واخراجه للناس . اما الخلافات

---

(١) نشرت في مجلة الآداب – بيروت ، تشرين ١٩٦٤ . والفقرات الموضوعة بين قوسين  
مأخوذة على أنها شواهد من أقوال المنتدين .

التي تبرز بين آراء المنتدين ، فهي لا تخرج ، في الخط العام ، عن الموقف من كيفية جمع ذلك التراث وتحقيقه وإخراجه . وإذا واجهتنا في الندوة بعض الأفكار المتعلقة بإبعاد التراث القومية ، فإنها لا تعدو أن تكون ، في صيغتها الواردة فيها ، اشارات سريعة عامة . وربما بدت كما لو أنها مقحمة اقحاما في متن الندوة .

وإذا ما تناولنا « مادة » الندوة من مواقعها الرئيسية ، تبيننا أن هنالك حاجساً « منهجياً » يورق المشاركين فيها . أما هذا الأخير فهو الانطلاق من « التراث » بصفته « التركة » التي علينا أن نمتلكها . وبذلك ، يكون هذا المفهوم عن التراث أقرب الى مفهوم « التاريخ » . باعتبار أن التراث لا يشكل فقط تركة ينبغي تملكها ، وإنما هو ، أيضاً ، جزء من لحظتنا الراهنة ، أي جزء متملك من قبلنا ( وسيدور الحديث حول ذلك بتفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب في سياق التمييز بين التراث والموروث والتاريخ ) .

ان أمين الخولي يعترض على من يقول أنه « ليس من الخير تأجيل الانتفاع بالتراث العربي الى ما بعد اقتناء أصوله جميعاً » . ومحمد القصاص يتفق مع الخولي على ضرورة « العمل على جمع التراث العربي الموجود في أنحاء العالم المختلفة ، إما مصوراً أو مفهرساً على الأقل فهرسة تامة تمهيداً لجمعه » .

أما إبراهيم الأبياري فيرى « أن المشكلة ذات مظهرين : المظهر الأول ، مظهر الجمع كما قال الاستاذ الخولي . . . . . أما الشق الثاني ، فهو شق بعث هذا التراث وإخراجه . . . . . وأنا أرى . . . أن يكون لنا إزاء هذا خطتان : الأولى ، هي أن هناك مخطوطات قد تكون فريدة وهذه يجب أن نبادر ونصورها مع شيء من التعليق عليها . . . أما الشق الثاني ، وهذا قد نعثر فيه للخطية الواحد بمخطوطات مختلفة قد لا تكون كاملة . ولكنها قد تصور المخطوطة الى وجه قريب من التحقيق . فيجب إزاء هذا ألا نتوقف حتى نعثر على جميع مخطوطات هذه الخطية . . . فإخراجها خير من إبقائها حتى تستكمل هذا الاستكمال الأخير » .

هكذا تقدم الينا صورة عن « مشكلة » التراث العربي ، نستطيع تلخيصها بالفكرة التالية : ان توثيق « التراث » هذا عبر انجاز مجموعة من النشاطات التقنية واللغوية في نطاق الوثائق المتروكة لنا من اسلافنا ، أي توثيق « تركتنا » ، هو ما نبتغيه من طموحنا لـ « إحياء » تراثنا .

لا شك انه قد ظهرت في تلك الندوة بعض الافكار التي تشير الى رؤية تنهيجية للتراث العربي من داخله ، كما هو الحال عند أمين الخولي . ولكن هذا الموقف لا يشغل حيزاً فعلياً من حوار المنتدين ، أولئك الذين يرون شاغلهم الشاغل كامناً في انجاز توثيق التراث . ومن هنا ، فإن صيغة « الوثائقية » من « التحييدوية » تحوز على اليد العليا في آراء أولئك المنتدين . ولئن اخفق القارئ في اكتشافه في الندوة المذكورة موقف رفض او تحفظ تجاه فكرة « التنهيج » تلك ، فان هذا لا ينفي عن « الوثائقية » كونها تتضمن ، بهذه الدرجة او بتلك ، اتجاهاً مناوئاً لهذه الفكرة . أما موقع هذه المناوأة فينحدر من المشكلات والافاق المعاصرة للتقدم والتخلف ، وبالتالي من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط اللحظة المعاصرة بأفاقها المستقبلية وبوجهيها النظري المعرفي والايديولوجي .

وخليق بنا ان نشير ، على صعيد هذا الوجه من المسألة ، الى ان الوثائقية في موقفها ذاك ، تحاذي « الأكاديموية » . فكلتاهما تسوغ ذلك الموقف بدعوى انه من موجبات الدفاع عن حرمة العلم التاريخي والتراثي ، وعن تحييده تجاه « أخطار » تلك اللحظة المعاصرة بمضامينها المشار اليها ، منفردة أو مجتمعة . والحقيقة ، ان من وراء ذينك الموقفين ، الأكاديموي والوثائقي ، ليس تضخيم وإطلاق الجانب الأكاديمي والآخر الوثائقي من البحث العلمي فحسب ( ويظهر ذلك عبر العناصر التالية : حساسية علمية بعيدة عن عنصري التفسير والتأويل التاريخيين التراثيين اللذين يتجسدان بالتركيب التاريخي والتراثي ، واقتصار على عملية التحقيق الوثائقي للمادة التاريخية ) ، وإنما هنالك كذلك

الخلط بين « التاريخ » و « التراث » و « الموروث » ، وانعكاس ذلك كله على مسائل التحييد والتنهيج والتحقيق والموضوعية .

فمن القواعد الأساسية للبحث التاريخي أن يكون الباحث **فعلاً محايداً** تجاه « المادة التاريخية » ، التي يبحث فيها . فبعد أن ينجز مهمة توثيق هذه « المادة » ، يجد نفسه أمام المهمة الأخرى ، وهي إعادةتها ( أي المادة ) الى سياقها التاريخي الحقيقي ، مهما كانت النتائج المنبثقة عن ذلك بالنسبة اليه . وبذلك ، فإن وجد هنا تحزب فهو تحزب لصالح العلم التاريخي وللحقيقة التاريخية ، أولاً وأخيراً .

أما فيما يخص البحث التراثي ، فإن المسألة تكتسب وضعاً آخر ، علينا أن نبسط القول فيه في القسم الثالث من الكتاب . هاهنا يجد الباحث التراثي نفسه ، بصفته كذلك ، مدعوا الى انجاز خطوتين أساسيتين كبيرتين ، خطوة « التوثيق التراثي » وخطوة « الاختيار التاريخي التراثي » . في الأولى يبرز مطلب الموضوعية العلمية والحيادة التامة ، كما هو الحال في البحث التاريخي بمجمله . أما في الثانية فيقفز التحزب التراثي الى المقدمة ، ممثلاً بعناصر « الاختيار التاريخي التراثي » ، وهي « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » و « العزل التاريخي » .

والتحزب ذاك يمكن أن يكون متأخياً مع مقتضيات العلم والتقدم الاجتماعي ، ويمكن أن لا يكون .

ومن هنا ، يغدو الكلام على « تحزب تاريخي » ، ضمن ذلك الفهم للأمور ، عبثاً أو تشويهاً للقضية العلمية ، وربما كذلك تشويشاً متحدراً من مواقع البحث التاريخي والتراثي المهيمنة حتى الآن . ان مثل هذا الوضع نجده ممثلاً بكتابات الكثير من المثقفين والمؤرخين العرب المعاصرين ، مثل ظافر القاسمي (١) ،

---

(١) « مهما يكن من أمر فإن المؤرخ مؤلف . وقديماً قبل من ألف فقد استهدف . وليس ممكناً في مادة كالتاريخ أن ينجو من سيتصدى لها من النقد » . ( كيف تكتب تاريخنا القومي - نفس المطبوعات سابقاً ، ص ١٢١ ) .

وأحمد الفتيح (١) ، ويوسف الخوراني (٢) .

هكذا يتضح ان الوثائقوية تنطلق - مثلها في ذلك مثل الاكاديموية - من موقف تجزيئي تجاه التاريخ والتراث ، فتحقق ، جنباً الى جنب مع نظيرتها هذه خطوة اخرى ، هي الالتقاء مع الفلسفة الوضعية المحدثّة ، التي سيأتي الحديث عنها في سياق التعرض لـ « اللادلجة » . والالتقاء هذا يتحقق من خلال الرفض لفكرة جدوى القيام بعملية تركيبية للاحداث والوقائع ، التي نخضعها للبحث التاريخي والتراثي ، تلك العملية التي تتيح لنا الانتقال الى استنتاج بعض الاحكام الايديولوجية النظرية او السياسية او الاجتماعية .

ان خلل هذه الآراء المثلثة بـ « الاكاديموية » و « الوثائقوية » يتكشف امامنا بمزيد من الوضوح ، حينما نخضع كتب التاريخ والوثائق والمخطوطات المتروكة لنا من المراحل الاجتماعية المختلفة في التاريخ العربي وفي العصر العربي الراهن ، لدراسة تاريخية وتراثية جدلية معمقة . اذ سوف يتبين لنا ، عبر هذه الدراسة ، ان تلك الكتب والوثائق والمخطوطات هي نفسها ، باحد اوجهها ، إحدى حلقات الموقف الايديولوجي لهذه المراحل . وهذا الموقف يدخل ، هو بدوره وكما سيأتي لاحقاً ، في نطاق البنية الفوقية من المجتمع العربي . وبمزيد من التعميم يمكن القول ، ان الموقف الايديولوجي متضمن ، بشكل او باخر وبكثير او بقليل من الوضوح ، في جميع الانجازات الانسانية الفكرية . بل بتعبير اكثر تحديداً ، انه متضمن في كلتا المرحلتين ، مرحلة انشاء وكتابة الوثائق والمخطوطات والكتب ( المادة التاريخية ) المتروكة لنا ، والتي تتحرك اصداؤها التراثية باشكال مرئية احياناً وخفية احياناً اخرى في واقعنا المعاصر ، ومرحلة استقصائها ودراستها من قبل الباحثين . وذلك الموقف لا يظهر ، احياناً ،

---

(١) ان التاريخ العربي هو « تاريخنا ونحن في هذا العالم الصاخب ، انه الركيزة التي ثبت فوقها ذاكرتنا الاجتماعية ... فكيف نقف من هذا كله موقف الحياء العلمي والنزاهة الموضوعية ؟ » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٢١٨ ) .

(٢) « اننا ندعو الى مناقشة التاريخ واخرجه عندما تكون هناك فائدة من هذا الاجراج » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٦ ) .



للعين المباشرة المجردة . ومن أجل اظهاره على نحو واضح يتعين على الباحث القيام بجملته من البحوث المعمقة الملتزمة بالحركة الداخلية لـ « التراث » و « التاريخ » الفكري ، ويكون هذه الحركة تجسيدا فكريا لأبعاد النمو الحضاري العربي العام .

ولا شك اننا ، انطلاقا من هذا الوضع ، نجد أنفسنا مدعوين الى ان نرفض ، بوعي مبدئي ، تلك المحاولات التي تنظر الى التراث والتاريخ الفكري العربيين من حيث هما ركام من الوقائع الوثائقية غير الموحدة وغير المنتظمة ضمن سياق اجتماعي محدد .



والآن ، إذا أمعنا في المسألة تدقيقاً وتخصيصاً ، أمكننا الوصول الى بعض النتائج التي علينا أن نتوسع في طرحها في القسم الثالث من هذه « المقدمة » أولاً ، وأن نثبت صحتها وجدارتها العلمية بمزيد من العمق والوضوح عبر الاجزاء المكونة لهذا « المشروع » ثانياً . فحين يكون الحديث دائراً على « التحييدوية » ، فإنه يصبح ضرورياً أن نشير اليها ( أي النتائج ) : حينما نقول بأن البحث التاريخي للتاريخ العربي ينبغي أن يكون محايداً و متمسكاً بالحقيقة العلمية الموضوعية ، فإنما نرى ، بذلك ، ان مقومات مثل هذا البحث تلتقي بشكل عميق فعلي مع متطلبات المنهجية الجدلية التاريخية التراثية المتأخية ، من حيث الاساس ، مع آفاق التقدم الاجتماعي والعلمي ، مهما اتسعت وتضاعفت أفقاً وعمقاً .

أما ما يخص حركة التاريخ التي أنجزها باحثون ومؤرخون في العصور العربية ، التي نأخذها في « مشروعنا » بعين الاعتبار ( « الجاهلية » والوسطوية والحديثة والمعاصرة ) ، فإنها انطلقت ، مجسدة بمعظم ممثليها ، من موقف متحزب لـ « المادة التاريخية » التي بحثوا فيها . ونعني بهذه الأخيرة تلك التي أنشأها أصحابها ، كذلك ، من مواقف متحزبة .

هذا يعني ان البحث التاريخي والتقويم التراثي قد اكتسبا على أيدي أصحابهما مواقف متحزبة الى هذه الدرجة أو تلك وبهذه الصيغة أو بتلك . فخلطوا ، بذلك ، بين « التاريخ » و « التراث » .

وإذا كنا نرى ان دراسة حركة التاريخ والمادة التاريخية ، المؤرخة من قبلها ، ينبغي ان تستظل أولاً وأخيراً بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة ، فان نظريتنا التراثية ، المنطلقة من هذه الأخيرة ، لا يسعها إلا ان تحتوي الموقف

المتحزب بالمعنى التراثي دون التاريخي ، أي المتحزب لاحتياجات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والعلمية الخ ...

ومن هنا ، يصبح الحديث لاغياً عن أن « الموضوعية نسبية بين أيدي مؤلفي تاريخ أقوامهم » (١) ، كما يرى فؤاد الشايب . إذ أنه في البحث العلمي التاريخي يطالب الباحث فعلاً بالتقيد بموضوعية كاملة ، أي بالنظر الى « المادة التاريخية » ، التي يسלט مبضعة عليها ، في سياقها القانوني الفعلي . وذلك دون أية محاولة لأحكام شخصية الباحث القومية أو الطبقية أو القومية أو الدينية الخ ... ولكن الوصول الى الموقف الذي يتيح لنا تحقيق ذلك النظر ، كان مشروطاً ، في حقيقة الأمر ، بنشوء الجدلية التاريخية التراثية على أساس مادي تاريخي جدلي عموماً . فهذه المنهجية تنطلق ، في فهم المادة التاريخية ، من الاكتشاف الخاطر الذي تم في نطاق علم الاجتماع المادي التاريخي الجدلي ، وهو « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . وهي ترى نفسها مدعوة الى أن تكتشف نفسها في موضوع بحثها نفسه ، أي اللحظة المعاصرة في سياقها الماضي والمستقبلي ، وذلك على نحو يتيح اختراق هذه « اللحظة » ، بما يعود على تلك المنهجية اغناء وخصاباً وتعميقاً في التخصيص كما في التعميم .

والجدير بالذكر أن « الوثائقوية » تشوه العلاقة الجدلية بين العلوم المفردة ، ومنها علما التاريخ والتراث ، من جهة ، وبين الفلسفة من جهة أخرى . ذلك لأنها عاجزة عن الوصول الى تعميمات تركيبية ، لا يمكن لتلك العلوم والفلسفة أن تقوم لها قائمة بدونها .

من طرف آخر ، نستطيع أن نكتشف فيها ( في الوثائقوية ) موقفاً يتضمن ، على نحو مباشر أو غير مباشر وبغض النظر عن نوايا ووعي ممثليها ، ايديولوجية خاصة ، ضارة اجتماعياً ، وخاطئة علمياً . أن الضرر الاجتماعي والخطأ العلمي يشكلان القاعدة من بنيتها . وغني عن البيان أن تبديد الوهم ، الذي يخلقه

---

(١) كيف نكتب ، تاريخنا القومي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٧ .

هذه « اللوثة » في اذهان الباحثين المؤرخين والتراثيين ، أمر في غاية الاهمية بالنسبة الى دراسة التاريخ والتراث العربي . وحيث نتجز ذلك ، فإننا نعيد اليهما اعتبارهما الشرعي ، بعد أن عفرته تلك الضيفة من « التحييدوية » وصيغ أخرى ، في مواقف القسر والابتذال والضحالة اللاتاريخية اللاتراثية .

اذن ، انطلاقاً من ذلك الطموح العلمي وعبر الجدلية التاريخية التراثية ، يصبح ممكناً في حدود البحث التاريخي والتراثي أن نرصد الجوانب المتعددة والمتشابكة لقضيتنا ، وأن نحللها تحليلاً تاريخياً تراثياً ومنطقياً ، يتيح لنا تقصي أبعادها « التقنية » والاجتماعية في سياقها التاريخي والتراثي .

ان تضخيم الجانب الوثائقي من عملية البحث العلمي التاريخي والتراثي ، لا يشكل عقبة كأداء على طريق تقصي واستيعاب الجوانب الأخرى منها فحسب ، وإنما يسيء الى ذينك الجانبين نفسيهما .

والحقيقة ، كيف لنا أن نحيل البحث التاريخي والتراثي أولاً وأخيراً الى بحث في « الوثائق » ، بعيداً عن تقصي وتمثل سياقها التاريخي والتراثي ؟ ان الانفلاق في حدود « الوثائقوية » يعني ، بالنسبة الى الباحث في التراث الفكري العربي ، ان يقصر بحثه على عملية « تحقيق » الكتب القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويخلد من بعد ذلك الى الدعة والاطمئنان العلمي . فإن كان الامر كذلك ، فسوف نصل الى نتيجة مركبة خاطئة وضارة جداً .

تلك النتيجة هي ، أولاً ، ان علم التاريخ ونظرية التراث يرتدان الى علم فقه اللغة Philologie . وهذا يبحث في العلاقات الداخلية للغة المستخدمة في صياغة الوثائق والكتب والمخطوطات ، بغض النظر عن العلاقات الوثيقة أو الواهية التي تجمع بين هذه اللغة من طرف وبين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من طرف آخر . وبذلك يضحي بالجسور الحية التي تربط ما بين هذه العلاقات المتنوعة وتلك اللغة ، بحيث يطاح ، على هذا النحو ، بالقاع الاجتماعي الذي عمل على توليد وبلورة هذه الأخيرة نفسها .

ومن مظاهر تلك النتيجة ، ثانياً ، ان نرى في علم التاريخ ونظرية التراث مجرد عملية جمع وتنسيق للوثائق والكتب والمخطوطات وتحقيقها تحقيقاً يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من عوامل النقد الذاتي الداخلي والخارجي . ولكنه ( ذلك الاعتبار ) يرفض ، أو يجد نفسه عاجزاً عن ان يخضع تلك المعطيات لتحليل وتركيب تاريخيين نقديين ، يكشفان أبعادها وآفاقها المجسدة لتلك العلاقات .

وعلىنا ان نكون ، هنا ، حذرين غاية الحذر في طرحنا لهذه الأمور . فكثير من الالتباسات والاشكالات يمكن ان تنشأ ، إذا لم ننتبه بدقة لبعض المفاهيم التي ترد أكثر الأحيان في كتابات عدد من المؤرخين أو الباحثين في القضايا النظرية والمنهجية للتراث والتاريخ . ففي الفصل المعنون بـ « المنهج » الاستردادي » من كتاب « مناهج البحث العلمي » ، يرى عبد الرحمن بدوي ان هذا المنهج ، يتحدد بشكل عام من خلال مسألتين ، هما « النقد الخارجي » و « النقد الداخلي » . وهو ، في سبيل عرضه ومناقشته لهاتين المسألتين ، لا يخرج عن اطار نقد ذاتوي Subjectivistisch . وهذا الآخر يقوم على ما من شأنه رفض الأخذ بعين الاعتبار المبدئي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، التي تولدت في اطارها الوثائق المطروحة على بساط البحث .

ففي الوقت الذي يكتب فيه عبد الرحمن بدوي : « والخصومة ، خصوصاً في القرن الماضي وأوائل هذا القرن بين العلماء المحصلين ( أي الفيلولوجيين ) والمؤرخين كانت عنيفة كل العنف ، فكل فريق يسخر من الفريق الآخر : فريق المحصلين يسخر من فريق المؤرخين باعتبار ان هذا الفريق الآخر لا يعتمد على الوثائق ، ويبني تركيباته على غير عمد وبالتالي فهي تركيبات أكثرها خيالية . . وبالعكس من ذلك نجد هؤلاء المؤرخين يسخرون من أولئك العلماء ذوي العوينات الذين قد جلّهم تراب الوثائق والمخطوطات ، والذين لم يستطيعوا ان يخرجوا من هذه الوثائق الى تركيبات عامة حقيقية ، بل انحصروا في متاحف هذه



الوثائق ... » (١) ، أقول في الوقت الذي يكتب فيه بدوي ذلك : فإنه يظل ، بالرغم من استخدامه مفهوم « التركيبات التاريخية » ، بعيداً عن الفهم العلمي لـ « التركيب » و « التحليل » التاريخيين ( والتراثيين ) ..

ان هذا الأمر يمكن استيعابه وإيضاحه ، في الحد الأدنى الضروري ، حينما ندرك ان ذينك الآخرين لا يقومان ، في بنائهما ، على عملية ذاتية مرتبطة أولاً وأخيراً برغبات ومطامح وآفاق الباحث المؤرخ والباحث التراثي . إنهما ينهضان على استيعاب معمق للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية العامة ، التي احاطت بنشوء الوثائق المدروسة ، وانعكست فيها بشكل او بآخر . بصيغة أخرى اكثر تقنياً ودقة يمكن القول ، إن إنجاز تحليلات وتركيبات تاريخية وتراثية لا يكون على أساس تعسفي ( إرادي ) ، أولاً ، ولا على أساس الفهم الذي تقدمه الصيغة الوثائقية التاريخية والتراثية ، ثانياً ، ولا على أساس الجانب الوثائقي وحده من العملية التاريخية والبحث التراثي ، ثالثاً وأخيراً .

فبالإضافة الى اعتبار ذلك الجانب الوثائقي عنصراً أساسياً وضرورياً من تلك العملية ، يظل التحليل والتركيب التاريخيان والتراثيان يتطلبان اكتشاف العلائق الضرورية ، التي تشد الوثائق الكتابية والسماعية والمادية الى اطار الحضاري العام ، أي الاطار الذي تكونت واكتسبت فيه صيغتها النهائية .

ومن هنا ، فان ذينك العنصرين ( التحليل والتركيب ) يقتضيان من المؤرخ والباحث التراثي ان ينطلقا ، في ممارستهما ، من المعطيات الواقعية ، التي احاطت بالموضوعات المطروحة على بساط البحث ، واثرت فيها بأشكال مباشرة وغير مباشرة .

والجدير بالذكر ، بعد ما قيل ، انه لا يمكن انجاز تلك المهمة المركبة ما لم يتكون لدى الباحثين فيها من الخبرة والمؤهلات العلمية ما يتيح لهم تحقيق ذلك .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي - القاهرة ، ١٩٦٢ ع - ص ١٤١ - ١٤٢

وهذه الخبرة وتلك المؤهلات تحتاج - والأمر هنا مفهوم بذاته - جهودا واسعة معمقة من أولئك ، بحيث يتكون لديهم منهجية دقيقة ومتماسكة ، الى جانب حس نقدي عميق . ولكن القول بضرورة تكون تلك المنهجية ، وحياسة هذا الحس ، وتوظيفهما معاً في البحث التاريخي والتراثي على نحو خلاق ، يعني شيئاً ، والقول بوجود نوع من « التوسم » اللاتاريخي ( واللاتراثي ) ، يعني شيئاً آخر مغايراً . ذلك لأن مثل هذا « التوسم » ، الذي يقول به عبد الرحمن بدوي ، بعد أن استقاه من شبنجلر صاحب نظرية نشوء الحضارات الانسانية على اساس من الروح الفردية ، يشكل ، على حد تعبيره ، « مسألة لا تتعلق بالعلم في شيء ، إنما هي نوع من الهبة الطبيعية التي لا تتوافر إلا للممتازين » . وحين يصل عبد الرحمن بدوي الى هنا ، يخلص الى النتيجة النخبوية المعادية للعلم وللروح العلمية النقدية : « فليس لنا اذن أن نبحث فيها » (١) . ان بدوي يفقد ، ضمن هذا التوجه ، القدرة بالحد الأدنى على أن يمنع « التحليل » و « التركيب » مضامين جديرة بتغطية متطلبات البحث التاريخي والتراثي العلمي الدقيق (٢) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨٤ .

(٢) من موقع هذه المدرسة النخبوية في التنهيج التاريخي ، يكتب حسن عثمان في كتابه « منهج البحث التاريخي - القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٩٨ ) : « ولا يفوتنا أن نذكر في ختام هذا الكتاب أن المؤرخ العظيم ليس سوى رجل ملهم موهوب ، أوتي في حياته حظاً عظيماً من العمق والفيض والخصب ، يمكنه من أن يسبر أغوار الماضي ، فيسير خلال مغاوره ومنعرجاته ، ويشق طريقه في مرتفعاته ومنحدراته ، ويتهدى في أعطاف مروجيه وأزهاره ، ويسمع قعقة سلاحه وقرع أجراسه » . وإذا كان لا بد هنا من التعليق على ذلك ، فلا سبيل الى تجاوز المعطى التالي : ان تلك الفحالة التاريخية ، وذلك الهلع المذهل من اللحظة التاريخية العينية ، والبحث عن مظان ميتافيزيقية للتاريخ ، لا يمكن استتار غورها جميعاً بعيداً عن تمثل الافق التاريخي الهجين والقاصر والاصلاحي للطبقة البورجوازية المخففة منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن .

هكذا ، ومن خلال التعرف على تلك المسائل التي اثرناها بالعلاقة مع  
الاكاديموية والوثائقوية بصفتها صيغتين من « التحييدوية » ، تستبين امامنا  
الخطورة والمزالق المنهجية والنظرية التي تحيط بالأخذ بهما في البحث التاريخي  
والتراثي . وخلق بنا هنا أن ننوه بأن الانطلاق منهما لاستيعاب مسائل التاريخ  
والتراث العربي ، يسهم الى حد كبير في القاء ظلال كثيفة ليس على هذه  
المسائل فحسب ، وانما كذلك - والكشف عن هذا الجانب من المسألة أمر  
معقد شائك - على أبعاد وآفاق الحاضر ( اللحظة المعاصرة ) العربي . أما  
خطورة هذا الأمر فتتصدر من أن ذلك الآخر ، أي الحاضر ، يمثل ، كما  
سنأتي على ذلك بمزيد من التوضيح والتفصيل ، المعيار الأكثر مشروعية وأهمية  
لفهمنا وتقويمنا وامتلاكنا التراث العربي الفكري .

والمفارقة البارزة في صيغتي الاكاديموية والوثائقوية تكمن في أنهما تحاولان  
دراسة التراث والتاريخ ، في الوقت الذي تنكران فيه ، ضمناً على الأقل ،  
أنهما نفسيهما خاضعتان لضوابط تراثية وتاريخية معينة . وهذا يقود بسهولة  
الى منزلق آخر ، ألا وهو رؤية الأحداث والظواهر التاريخية والتراثية فوق  
التاريخ والتراث ، بعيداً عن العلاقات الاجتماعية الانسانية العينية . بل ربما  
استطعنا القول بأن « التاريخ » و « التراث » يستحيلان ، على أيديهما ، الى  
وهم ، هو ، في أحسن الاحوال ، من صنع أمثال أولئك المؤرخين والباحثين ،  
الذين لا يقوم بينهم وبين الواقع التاريخي والتراثي أي رباط .

أخيراً تبقى مسألة ذات دلالة تاريخية وتراثية كبير بالنسبة الى البحث  
التاريخي والتراثي من موقع الوثائقوية والاكاديموية ( وكذلك « اللادلجة » ، كما  
سيأتي معنا لاحقاً ) . المسألة هي أن الأولى ، خصوصاً ، تستقي مصادرها  
المتبلورة والمفصح عنها في الفلسفة الوضعية المحدثه . وهذه الأخيرة تستبعد

عناصر التجريد والتعميم والتركيب من البحث التاريخي ( والتراثي ) ، بصفتها أوهاماً تقود الى الميتافيزيقا . فأحد الباحثين في قضايا التاريخ المنطلقين من ذلك الموقف ، وهو J. Hours ، يعلن بوضوح : « سيكون التاريخ علم الوثائق ، يستقرؤها المؤرخ ويحللها ليستخلص منها الوقائع التي تشتمل عليها . وستجري متابعة هذا العمل بصورة نظامية طبعاً ، ولكنها مستقلة عن قيادة أية فلسفة ، لأن الوقائع ( كامنّة ) في الوثائق وهي تفرض ذاتها بذاتها قبل كل تفسير » (١) . ويشرح رايه ذاك في حاشية يكتبها تعليقاً على قول يورده لاحد الكتاب ، حيث يقول : « يحق لنا ان نخلص الى القول ان التصميم المعني هنا يستوحى من ضرورات محض تقنية وليس من مفهوم فلسفي ، كما انه أبعد من ان يستمد من اي تنظيم . فنحن في صلب اليقينية المعروفة ايضاً بالوضعية » (٢) .

في تلك « اليقينية الوضعية » تتكشف المسألة : ان « الوثيقة » هي مبتدئ ومنتهى العمل التاريخي ( والتراثي ) . وهذه « الوثيقة » نفسها تكتسب مفهوماً تقنياً خالصاً ، يحيل كل ما من شأنه الوصول الى مفهوم ما عن العمل التوثيقي الى مطلب « لاتاريخي » . وهذا ما يضعنا امام صورة تقنية اجرائية ، تمتح ابعادها وآفاقها من تجريبوية محضة .

وحيث يكون الأمر على ذلك النحو ، يصبح لازماً علينا ان نرفض قطعياً المفاهيم والقيم الكبرى التي نتعامل معها في معالجتنا التاريخية والتراثية ، مثل الفكر العربي ، والتاريخ العربي ، والتراث العربي ، والعلاقات الاجتماعية الاقطاعية ، والقيم الجمالية والأخلاقية التي في التاريخ والتراث العربي ، الخ . . .

ولقد عمل رهط من الكتاب والمثقفين العرب على دراسة ما نسميه « التاريخ والتراث العربي » من ذلك الموقع الوضعي . بعض هؤلاء فعل ذلك بتأثير مباشر من هذا الموقع ، والبعض الآخر بتأثير غير مباشر منه . اضافة الى

---

(١) جوزف هورس : قيمة التاريخ - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٦٧ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

تأثير الاتجاه التحيدوي العلمي المزعوم والذي يمتلك حيزاً كبيراً في الثقافة البورجوازية الامبريالية المعاصرة . وقد سبق أن تعرفنا سابقاً - في نطاق التحدث عن « العصرية » العدمية و « التلقيفية » ، اضافة الى « التحيدوية » التي نبحث فيها الآن - الى امثال اولئك الكتاب والمثقفين (١) .

وبطبيعة الحال ، فإن مثل ذلك الموقف الوثائقي المنهجي يحيل القضية التي نتصدى لها هنا ، قضية التراث العربي ، الى قضية زائفة ، مصنعة ، او فاسدة ، كما يعبر المنطقة .

فإذن ، لا علم تاريخ ، ولا نظرية علمية في التراث . هاهنا يلتقي هذا الموقف - المحصلة - بأحط أشكال الفكر البورجوازي الامبريالي وأكثرها ابتذالاً ، الفكر الوضعي المحدث . وفي هذا السياق ، بالضبط ، يصح أن نعود الى ابن خلدون بأعين معاصرة ترنو الى « الجدلية التاريخية التراثية » ، لتبين عنده موقفاً علمياً عميقاً نرد به على اولئك الذين يمتطون « حصان العلم » ، ليجهزوا على العلم من داخله :

ان « فن التاريخ . . . . . إذن هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الأيام والدول . . . وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق . . . وان فحول المؤرخين في الاسلام ( وفي هذا العصر البورجوازي الامبريالي في اوربا الغربية والولايات المتحدة الاميركية ، والبورجوازي الاقطاعي في الوطن العربي : ط . تيزيني ) قد استوعبوا اخبار الأيام وجمعوها . . . ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها : ولا رفضوا ترهات الاحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل . . ( واولئك انفسهم ) لا يذكرون السبب الذي رفع رايتها ( اي الظاهرة التاريخية ) ، وأظهر من آيتها ، ولا علة لوقوف على غايتها » (٢) .

---

(١) نذكر هنا ، مثلاً ، بموقف زكي نجيب محمود من مفهومات « الفقر والجهل والمرض » في المجتمع العربي ، حيث اعتبرها خارج المجال « العلمي الوضعي » . وهذا الموقف نفسه إذا سحبناه على الماضي تاريخاً وتراثاً ، نحصد ثمار « التحيدوية » بصيغها الثلاث العتيقة .

(٢) ابن خلدون - المقدمة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٤٠ ب ٥ .



### « اللادلجة » : قيادة الى تعليق قضية التراث ووضعها بين قوسين

تقوم بين الصيغة الثالثة من « التحييدوية » ، وهي « اللادلجة » ، وبين صيغتيها السابقتين اللتين أتينا عليهما ، أوثق العلاقات والأواصر . وهذا ما يقصص عن الاتجاه العام لها جميعاً في نطاق البحث التاريخي والتراثي .

لقد انتشرت « اللادلجة » في السنوات الأخيرة كثيراً في الأوساط الأيديولوجية البورجوازية الامبريالية . بل ربما أصبحت أكثر إفرازات هذه الأوساط انتشاراً في بلدان أوروبا الرأسمالية وأمريكا الشمالية . كما أن هنالك محاولات تتراوح بين القوة والضعف للأخذ بهذا الاتجاه في الوطن العربي ضمن ظروف مختلفة متباينة ، وللنظر من خلاله وفي ضوءه الى المسائل النظرية الراهنة المتعلقة ببحث التاريخ والتراث العربي .

وليس من قبيل العرض أن ينشأ اتجاه « اللادلجة » في بعض بلدان أوروبا الرأسمالية وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، ذلك أن شرائط البحث في العلوم الانسانية خصوصاً ، تصطدم هناك بما يشبه الطريق المسدود . ونحن سوف نجد أنفسنا أمام أحجية ، إذا أعرضنا عن وضع هذا الأمر في سياقه من عملية الإنحسار الحضاري التاريخي المستحكمة بالمجتمعات في تلك البلدان .

والحقيقة ، أن هذه المسألة التي أخذت تستحوذ على اهتمامات الكثيرين من المثقفين والباحثين هنا وهناك من البلدان الرأسمالية و « النامية » ، تتطلب منا أن نتعرض ، في البدء ، لمفهوم « الأيديولوجيا » نفسه ، بغية الوصول الى تحديد واضح ودقيق له .

ليس ضرورياً أن نعود بهذا المفهوم الى جذوره التاريخية البعيدة ، لكي نستجلي أبعاد وآفاق مسألتنا تلك . إذ يكفي في نطاق هذا البحث أن نتصدى له عبر الصيغة المادية التاريخية الجدلية التي اكتسبها . لأن هذه الأخيرة ترى في نفسها ليس فقط القدرة على استكشاف قضية الايديولوجيا في حدودها الأساسية الضرورية ، وإنما تقدم لنا ، كذلك ، قاعدة الانطلاق لفهم اتجاه « اللادلجة » الحديث في أبعاده وآفاقه الممكنة .

ذلك يعني أن الحديث لا يدور هنا عن « الايديولوجيا » ، كما فهمها الفيلسوف الفرنسي كوندلاك ( ١٧١٥ - ١٧٨٠ ) ، أي بصفتها اتجاهاً فكرياً يعمل على الوصول الى قواعد تطبيقية تربوية وأخلاقية وحقوقية وسياسية عبر تحليل التركيب الفيزيولوجي والنفسي للإنسان . أن الحديث يدور هنا على تلك اللفظة المعربة بصفتها تكتيفاً اصطلاحياً لمنظومة من النظرات والنظريات الاجتماعية ( السياسية والاقتصادية والحقوقية والتربوية والفنية والأخلاقية والفلسفية ) ، التي تعبر في المجتمع الطبقي ، من حيث الأساس ، عن مصالح طبقية معينة ، كما تنطوي على قواعد سلوكية ومواقف وتقويمات مطابقة (١) .

والجدير بالذكر أن تلك النظرات والنظريات ليست ذات نسيج واحد في المجتمعات الطبقية المتعددة أولاً ، وفي المراحل التي تمر بها طبقة اجتماعية ثانياً . إنها تتباين طبقاً للحظة التاريخية التي تحيط بها ( تلك النظرات والنظريات ) . والذي يهمنا ، هنا ، هو الشق الثاني من المسألة . فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية الى الوجود عامة انطلاقاً من مصالحها المباشرة وبكثير أو بقليل من الوعي .

وإذا انطلقنا من أن « الوعي الاجتماعي » مطابق ، على نحو جدلي ، غير ميكانيكي ، لصيغة معينة من صيغ الحياة الاجتماعية المادية في مجتمع ما ، فإننا نرى أنه أكثر شمولاً من « الايديولوجيا » . إذ أنه يحتوي ، بالإضافة الى هذه

---

(١) انظر حول ذلك : معجم فلسفي - لايبزغ ١٩٦٩ ، الجزء الاول ، مادة « ايديولوجيا » .

والأخيرة ، العلم الطبيعي . والحقيقة ان الأمر هذا جد حساس ودقيق .  
فليس هنالك انفصام مطلق بين كلا الشكليين ، الايديولوجيا والعلم الطبيعي .  
ذلك لان العلاقة بينهما قائمة ، وان كانت تميل الى اللامباشرة والضعف . اما  
السبب في ذلك فيمكن في أن العلم الطبيعي ليس لصيقاً ، على نحو مباشر ،  
بالمصالح الخاصة لهذه الطبقة او تلك .

والأمر الآخر في تلك المسألة هو أن الايديولوجيا نفسها تخضع ، من حيث  
الإسساس وفي الخط العام ، لتحول ذي مرحلتين . الاولى منهما تمثل نهوضاً  
في نطاق الطبقة الاجتماعية المعنية ، هذا النهوض الذي يجعل من تلك  
الايديولوجيا متطابقة مع شرائط الحقيقة العلمية الاجتماعية ، ومتشابهة ،  
من ثم ، مع المصالح الخاصة لهذه الطبقة . ذلك لان مواقف تلك الطبقة تتطابق  
الى حد ضروري مع موجبات وآفاق التقدم الاجتماعي والنظري المعرفي ،  
مما يتيح القول بتآلف بين الايديولوجيا الطبقيّة والمعرفة العلمية في مرحلة  
النهوض تلك .

اما المرحلة الثانية فهي تلك التي تمثل الاحتضار والانحسار التاريخي  
للطبقة المعنية . هاهنا تفقد الايديولوجيا شيئاً فشيئاً وظيفتها المعرفية وارتباطها  
بالمعرفة العلمية ( الاجتماعية والطبيعية ) ، لتتحول الى مواقع التسويق  
والتكريس للمصالح المباشرة لتلك الطبقة . وهذا يتم بعيداً عن السؤال فيما  
إذا كان ذلك متطابقاً مع مستلزمات وآفاق التقدم الاجتماعي والنظري  
المعرفي أم لا .

وعلينا ان نبادر الى القول بأن ذلك التقسيم المرحلي للايديولوجيا يمثل  
الصيغة العامة للمسألة . وعليه ، فانه من الممكن وجود حالات معينة متميزة  
الى هذه الدرجة او تلك من هذه الصيغة ، كما هو الحال مثلاً في نطاق الوطن  
العربي في المرحلة الوسطوية ( من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر ) ،  
وفي المرحلة الحديثة والمعاصرة . المهم في ما طرحناه هو الوصول الى وضوح  
منهجي حول النقطة التالية ، وهي أن الايديولوجيا ، في مجتمع طبقي ، لا تمثل

امراً مقحماً على هذا المجتمع من خارجه ، أو قضية طارئة مرتبط وجودها بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « ايدولوجيا » معينة وعن ادلجة هذه المسألة أو تلك . إنها - على العكس من هذا وذاك - ظاهرة ضرورية في نطاق المجتمع المحدد فوق ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الدعوة الى « اللادلجة » تغدو ، حالئذ ، ضرباً من الوهم أو تزييفاً للحقيقة . وهذه الصيغة من « التحييدوية » تهمنا هنا في علائقها مع البحث التاريخي والتراثي . فهي تعني ، في هذا الحقل ، المطالبة بأن نرفع عن هذا « البحث » وعن موضوعه ، التاريخ والتراث ، بعدهما الايدولوجي ، وأن ننظر اليهما من منظور العلم « البحث » أو « الوضعي » .

ولقد نشأ هذا الاتجاه ، في حقيقة الأمر مع نشوء الفلسفة الوضعية منذ اوغست كونت ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ ) . وهو ما يزال قائماً ضمن صيغ جديدة اكثر حدة وإفصاحاً ، يمثلها العديدون ، أمثال E. Schils (١) و R. Aron (٢) . ونستطيع ان نأخذ انموذجاً لهذا الطرح مجسداً في الآراء التي يلح عليها T. Molnat . فهو « يرى انه « ما دام ( المثقف ) يصر على موقفه من أن نظراته الفلسفية ينبغي ان تكون محددة من قبل الايدولوجيا ، فان كل تأملاته ستكون غير مثمرة » . والكاتب هذا يشير ، قبل ذلك وفي نفس الموضع ، الى انه « يتوجب على المثقف ان يزيل قسماً هاماً من التراث العقلي » (٣) .

ان ذلك الموقف ينطلق من ان الايدولوجيا ينبغي ان تنفى من نطاق التفكير الانساني عموماً ، وذلك من موقع الحرص على نقائه . ولما كان التاريخ المنصرم ، بامتداده التراثي ، قد تحرك الى حد كبير في حقل من الألفام الايدولوجية ،

---

(١) في كتابه : The End of Ideology; in : Encounter, 1955 November

(٢) في كتابه : L'opium des intellectuels, Paris 1955

(٣) انظر في ذلك : Mike Newberry - بهوه ، الترجمة الروسية في Literatura

Instrannaja العدد ٦ ، ١٩٦٤ ، ص ٢٥٥ .

فانه قد أصبح من اللازب على العلماء « الوضعيين » أن يعيدوا الأمر الى نصابه .

وفي سبيل مزيد من التدقيق ، لا بد من القول هنا بأن صيغة « اللادلجة » تكتسب في المرحلة المعاصرة وتائر وآفاق وإبعاداً جديدة . هذا مع الإشارة الى انها نبتت على أساس الموقف الفلسفي الوضعي الكلاسيكي من الايديولوجيا . تلك التوائر والآفاق والأبعاد تقتزن بما يطرحه جمع من علماء الاجتماع والاقتصاد البورجوازيين تحت إسم « المجتمع الصناعي » . اما هذا الأخير فيمثل — بموجب منطق أولئك — حصيلة تحول المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي المتطورين الى مجتمع مندمج موحد ، لا يعرف ثنائية ذينك المجتمعين . وهذا يتم ، برايههم ، تحت تأثير التقدم التقني العلمي العاصف ، الممثل بـ « الثورة العلمية التقنية » المعاصرة .

ف « المجتمع الصناعي » تنتفي منه الايديولوجيا عموماً ، ليحل محلها العلم « الوضعي — الإجرائي » . ومن ثم ، فان تقويم هذا المجتمع على أساس تكوينه الاقتصادي الاجتماعي التملكي يتحول الى مسألة فاسدة زائفة على الصعيدين الواقعي والمنطقي (١) . وإذا كان اتجاه « اللادلجة » قد أخذ ينحسر جزئياً في بعض المجتمعات الرأسمالية الامبريالية ( مثل الولايات المتحدة الاميركية والمانيا الاتحادية ) بمثابته مصطلحاً اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً (٢) ، فانه ،

---

(١) انظر مع المقارنة :

H. Schulze — Sozialdemokratismus Z. Entideologisierung u. Reideologisierung, Berlin 1973, S. 40—60.

(٢) هذا الانحسار الجزئي لـ « اللادلجة » يتم تحت وطأة الإخفاق العام الذي لحق بنظرية الاندماج Konvergenz البورجوازية ، التي تقود بدورها الى « المجتمع الصناعي » البريء من شوائب الرأسمالية والاشتراكية « على حد سواء » . وقد أخذ اتجاه الرجوع الى الايديولوجيا يطرح نفسه بشيء من الخفر ، خصوصاً في الاوساط الاجتماعية التي تريد أن تختط « طريقاً ثالثاً » ، والتي تظهر نفسها كما لو أنها « خدعت » من قبل نظريي البورجوازية الامبريالية . ( انظر حول ذلك : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٧ — ١٠٥ ) .



من حيث هو مسألة « علمية نظرية » ، على نحو ما أظهرناه ، ما زال حائزاً على مجال واسع في التكوين النظري لعلماء المنطق والفلاسفة البورجوازيين .

ان النظر الى العلم على أنه غير خاضع لسياق ايديولوجي ما ، قد دُعِمَ على نحو واسع عبر الانتشار الذي اصاب « الوضعية المنطقية » المعاصرة ، وذلك يبدأ بيد مع المحافظة على « الدور التاريخي » الريادي الذي تمارسه على هذا الصعيد نظرية اوغست كونت في تصنيفها للتاريخ البشري .

فذلك التصنيف ينطلق ، كما سبق وقلنا ، من القول بوجود ثلاث مراحل للتاريخ ، وهي اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية . وفي سبيل أن ينهي التاريخ مطافه ، موصلاً الى الحقيقة العلمية « الوضعية » ، المجردة من أوهام اللاهوت والميتافيزيقا ( الايديولوجيا ) ، لا مجال أمامه ، حسب منطوق تلك النظرية ، إلا أن يتجاوز المرحلتين الأوليين . ان طرح القضية ضمن هذا المنحى يتيح للباحث العالم ان يحدد بالضبط مهمته العلمية العامة : التصدي لـ « التاريخ » ، معارضاً إياه بالمرحلة « الحديثة والمعاصرة » المتميزة بوضعيتها البعيدة عن أي عنصر ايديولوجي .

وبطبيعة الحال ، حينما يكون الأمر على ذلك النحو ، يصبح منطقياً ومن دواعي التماسك العقلي أن نبدا بداية جديدة اطلاقاً وان نرفض ، في سبيل ذلك ، المراحل الانسانية المنصرمة . وإذا كان اوجست كونت قد مارس دوراً تاريخياً تقديمياً نسبياً في دراسته للتاريخ وفي إلحاحه على اللحظة الحديثة والمعاصرة - فلقد فهم ذلك التاريخ بالدرجة الأولى بأنه تاريخ الإقطاع الذي تحولت فيه الفلسفة والعلم الى خادمين للدين وحماته من الإقطاعيين - ، فإن الاتجاه المعاصر ، القائم على رفض الايديولوجيا ، يمارس دوراً فاقداً لكل عناصر المشروعية النظرية المعرفية . فهو تعبير عن تكريس وتسويق العلاقات الاجتماعية الرأسمالية ( الامبريالية ) ، تلك التي تقف عقبة كأداء تجاه التقدم الإنساني المعاصر .

واتجاه « اللادجة » ذاك ، الذي ينطلق من رفض الاقرار بالعلاقة بين

« المعطى الوضعي المباشر » وإطاره النظري التعميمي ، يصل الى رفض « التراث الماضي » بصفته من اعلاق اللاهوت والميتافيزيقا أولاً ، ويعمل على « تصفية » الفكر المعاصر من كل « شوائب » الايديولوجيا التي تربط ذلك الفكر بشكل او بآخر بأفق إجتماعي ثانياً .

اما ذلك « المعطى الوضعي المباشر » فإنه لا يخضع لعملية تفسيرية ، وإنما بفهم فقط عبر تحديد وضعي . و « المادة التاريخية » ، وبالتالي « امتدادها التراثي » . لا يفسران ، وإنما يوصفان وصفاً وضعياً بعيداً عن سياقيهما التاريخي والتراثي .

إن ذلك كله يرجع ، بمقتضى « اللادلجة » الوضعية ، الى أن العلم « الوضعي » لا يطرح السؤال : لماذا ؟ ، وإنما فقط السؤال : ماذا ؟ ومن هنا ، فمن الخطأ التساؤل عن « المادة التاريخية والتراثية » في صيغة « لماذا » . لأن هذا . يدخلنا في حقل من الالغام اللاهوتية والميتافيزيقية .

هذا هو واقع الحال ضمن اتجاه « اللادلجة » في بلدان أوربا الرأسمالية المتطورة وفي الولايات المتحدة الأمريكية . وهو واقع يقود حالياً ، كما قاد في العقود الأخيرة ، الى رفض التراث الأوربي المستنير المتحدر من عصر الصعود البورجوازي التقدمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن المعروف أنه يقف في طليعة ذلك التراث المذهب الإنسي Humanismus والاتجاهات العقلانية والمادية ( الطبيعية ) وغيرها .

ومن الملاحظ أن اتجاه رفض ذلك التراث المستنير يجد مواقعه في أن الطبقات البورجوازية خلفت وراءها ، منذ زمن مديد ، مرحلة النهوض التقدمي . فقد تحولت الى مواقع الرجعية والتسوية الطبقية والايديولوجية . أما توقيت هذه العملية فقد اقترن بالمرحلة الثانية والأخيرة من تاريخ تلك الطبقات . وهما ، كما هو معروف ، مرحلتا الاحتضار والانحسار . من هنا ، تنكفى هذه الطبقات الى الوراء باحثة في « الدفاتر العتيقة » ، التي انبثقت من العصور الاقطاعية ، عن ملاذ لها يحميها من واقع انسداد الآفاق . كما تعمل

على تكوين فلسفات ومذاهب جديدة ( وجودية ، وضعية ، ذرائعية ) ، مهمتها الرئيسية تكمن في خلق مثل ذلك الملاذ : ان التفاؤل والعلم والعقل ، وكل ما هو من هذا القبيل ، يرتد الى الوراء ، منداساً بالأقدام ، ليحل محله الوهم والايمانية والسحر الخ . . .

بناء على ذلك التحول في الموقع الاجتماعي التاريخي ، يغدو « الحدث التاريخي » في امتداده التراثي ، الهدف الكبير الذي تطمح الى امتلاكه تلك الطبقات والى نشره وتعميمه في اوساط الجماهير المضطهدة (١) .

وحرى<sup>٢</sup> بالاهتمام العميق أن الطبقات البورجوازية العربية لم يتح لها أن تحقق من الانجازات الهامة ما اتيح لمثيلاتها الأوروبية . فقد حُرمت من أن تتمتع بشمار مرحلة تقدم وصعود تمر بها . ذلك لانها اُدينَت ، من حيث الأساس ومن بداية الامر ، بأن تنشأ وتتلور هجينة اصلحية قاصرة ، وتابعة . فظلت تتحرك ، ايضاً من حيث الأساس ، في الوهم . وهذا ما وسم عملية دخول صيغة « اللادلجة » من « التحييدوية » بميسم « الغزو الثقافي » . من هذا الموقع وفي ضوئه نفهم لماذا **تظهر** تلك العملية بمظهر القسر والتعسف تجاه التاريخ والتراث العربي ، حينما تعمل على تطويعها لرؤاها النظرية والمنهجية .

إن اتجاه الارتداد الى القديم الرجعي الوهمي ، منطلقاً من استنفاد الآفاق الإنسانية التقدمية في التكوين الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي المعاصر ، يقترن ، في حالات عديدة ، بنشوء ظاهرات ايديولوجية نفسية تعبر عن القنوط والسوداوية والاغتراب وفقدان التوازن تجاه « راهن » مسدود الآفاق ، مفعم بالكوارث والتوقعات « الخارقة » . وهذه الأخيرة ، بما هي « خارقة » ، ومن ثم عصية على التحديد مصدراً وبنية داخلية ، تنيخ بكلكلها الثقيل والمربع

---

(١) حول اتجاه الارتداد الى القديم الرجعي الوهمي والايهامي ، راجع كتاب : انفتاح على الوهم ، تأليف W. Heise ، نفس المعطيات سابقاً .

على من أخذ يفقد توازنه مع العصر . من تلك الظاهرات ، مثلاً ، « العودة الى المخلص » ، ممثلاً بالمسيح الإنساني أو المسيح الالهي ، أو بقيمة دينية أخرى .

وهنا ، في هذا الإطار تنشأ - وقد نشأت فعلاً - نزعات للرجوع الى الماضي ، ملفعةً بحنين مرضي فجياعي . وهي تكتسب حالياً ، في العالم الرأسمالي الامبريالي ، تعبير Nostalgie ، الذي يعني ، على حد قول أحد مثقفي ذلك العالم ، ما يلي : « حينما ... يلتعم تخيل السعادة باتجاه الوراء ، فإننا نمتلك أخيراً Nostalgie » (١) .

أما هذه الظاهرة ، التي نفهمها نحن على أنها ضرب من الحنين المرضي ، السلفوي بدرجة ما ، الى الماضي ، فإن الكاتب المذكور ، يضع ، لتوجيهها عدة احتمالات . واحد من هذه الأخيرة يتحدد بأنه إحباط الحنين المؤمل بامتلاك « الماضي » ، وذلك بتحوله ( أي الحنين ) الى ضحية (٢) .

وحيث يكون الوضع كذلك ، فإننا نجد أنفسنا ، بتعبير مثقف آخر من نفس العالم الرأسمالي الامبريالي ، أمام تخلٍ عن الاستتار التاريخي (٣) .

---

(١) أرنولد جيلين : السعادة المتلاشية - تفسير Nostalgie ( في مجلة Merkur عدد ( ٥ ) شتوتغارت ، ألمانيا الاتحادية ، أيار ١٩٧٦ ، ص ٤٣٧ ) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .

(٣) Nostalgie : D. Baacke - ظاهرة بدون نظرية ، نفس المصدر ( المجلة ) والمعطيات السابقة ، ص ٥١ . كما يمكن العودة الى مقالة حول هذه الظاهرة لمؤلفها H. Wessel في صحيفة N. Deutschland ، برلين ، ألمانيا الديمقراطية ، في كانون أول ١٩٧٤ . ومن الطريف أن نشر ، في هذا السياق ، الى « نقد » وجهه اليها أحد الكتاب « العلميين المحايدين » . ومبعث هذا النقد هو اشارتنا في كتاب « من التراث الى الثورة » - الطبعة الاولى والثانية - الى هذه المقالة . فالناقد يرى أن كاتب هذه الأخيرة يمثل « الفكر الرسمي في قطاع أوروبا الشرقي » ، أي الفكر ( اللاعلمي اللامحاييد - المتحيز ) . ( رضوان السيد : طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق - مجلة الفكر العربي ، بيروت حزيران ١٩٧٨ ، ص ١٩٣ ) . أما « طرافة » ذلك النقد فتكمن في أن « الناقد » الذي « قرا » الكتاب المذكور ، لم تلفت نظره مواضع أخرى عديدة منه ، فيها ذكر واشارات لصحف أخرى ذات منحى فكري « آخر » !

والجدير بالإهتمام والتقصي في إطار هذه القضية أن نشير الى أن اتجاه « اللادلجة » العدمي ( اللاتاريخي اللاتراثي ) استطاع أن « يسحر » جمعاً من المثقفين العرب المتحدرين آنذاك ، بطبيعة الحال ، من البورجوازية الهجينة القاصرة والإصلاحية . فهذه « الطبقة » ، بحكم موقعها الاقتصادي غير القيادي ( الذيلي ) وبحكم إمكانات تحركها الثقافي الضحلة ، كانت تتطلع الى « الغرب » بعيون مبهورة ، مدفوعة من الطموح الى تقليده والتشبه والتمثل به .

على أساس من ذلك الواقع وانطلاقاً من آفاقه الممكنة ، يصبح مشروعاً ومفهوماً أن يبرز من أولئك المثقفين واحد ، مثل زكي نجيب محمود ، مدافعاً عن الفلسفة الوضعية المحدثة ومتبنياً إياها في منحها المناوئ لـ « الايديولوجيا » (١) .

وقد فعل ذلك في كلتا مرحلتي عمره ، المرحلة التي ظن فيها وأترابه بأن الفكر الغربي هو « الفكر الانساني الذي لا فكر سواه » ، لأن عيونهم لم تقع على غيره لتراه « (٢) . والمرحلة التي « أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة ... ( حيث ) استيقظ ... بعد أن فات أوانه أو أوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة ... يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان » (٣) .

---

(١) نعيد الى الأذهان أن اسماعيل مظهر ، أحد ممثلي « المعصوية » العدمية ، وجد في تصنيف « الوضعية » للتاريخ ، كما طرحه أوغت كونت ، قاعدة منهجية لموقفه المعصوي من التاريخ والتراث العربي الاسلامي ( راجع الفصل الخاص بالمعصوية ) . وهذا يشير الى أن موقف زكي نجيب محمود يمثل ، ضمن هذا الاطار ، إمتداداً منطقياً لموقف رواد ما سمي بـ « الفكر العلمي » منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر في العالم العربي ، أمثال شبلي شميل واسماعيل مظهر نفسه .

(٢) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥ - ٦ .



اما السبب في ذلك ، فينهض على ان « الوضعية المحدثه » قدمت وتقدم في حيثياتها مسوغات « علمية وضعية » باهرة لـ « الإقتناع » بضرورة نسيان « الماضي » العربي بصفته لا يمثل شيئاً جديراً بالإحترام والحيارة .

فاتساقاً مع « وضعية » اوغست كونت ، التي تمثل جذور الوضعية المحدثه وتقوم على « المراحل الثلاث » ، يرى زكي نجيب محمود أن « مجتمع ما قبل العلم والصناعة ( كان ) احد اثنين : فهو اما مجتمع بدائي ما يزال يعيش مع الساحر والكاهن – وقلما نجده الآن – واما هو مجتمع ذو أبعاد عميقة في ثقافته وفي حضارته ، لكنهما ثقافة وحضارة لا تقومان على العلوم والتقنيات الآلية ، وها هنا تقع الامة العربية مع سواها من البلدان ( النامية ) برغم ما لها من مجد ثقافي عريق » (١) .

ان الفكرة الرئيسية المحركة هنا هي ان ما سبق هذا المجتمع المعاصر العلمي التكنولوجي ( الغربي ) ، ومن ضمن ذلك بالطبع التاريخ العربي ، ليس الا مرحلة لا علمية لا وضعية جدير بنا ان ننساها عن ظهر قلب : « وتساألني : ماذا نحن صانعون بأدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم ( الثقافة ) ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول – كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه – لم أعد أقول انها خليفة بأن يقذف بها في النار » (٢) .

ان هذا النص ، الذي كنا قد أوردناه في موضع آخر من هذه « المقدمة » ، يشير بوضوح الى هيمنة اتجاه « اللادلجة » الوضعي اللاتاريخي اللاتراثي في

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٣٥ .

(٢) زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، نفس المعطيات سابقا .

فكر زكي نجيب محمود . فكما يرفض المفكرون الغربيون الوضعيون المعاصرون تراثهم بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الايديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية ، يرفض كذلك محمود التاريخ والتراث العربي بصفتها مادة تقليدية للتسلية في ساعات الفراغ ، لا تربطهما رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .

وفي الحين الذي يقوم فيه محمود بتلك الخطوة « العدمية » تجاه التراث العربي ، يرى أنه يتعين على الوضع الأمثل المقترح في الثقافة العربية المعاصرة ان ينطلق من « ثورة في اللغة » محايدة كل المحايمة تجاه الوضع الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي في الوطن العربي . فهو في معرض شرحه لمذهب « التحليل المنطقي » الوضعي الذي يأخذ به ، يقول ان « حقائق الواقع هي دائما افراد جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد » (١) ولزيد من الوضوح ، يتساءل تساؤل العارف : « اذ ما معنى أن نقول عن قانون علمي معين انه مادي وما معنى أن نقول عن لوحة فنية او قطعة موسيقية انها مادية وقد نمضي مع هذا النحو حتى نستيقن من أن العبارة التي تلوكها الأفواه في استخفاف وأعني عبارة حضارة هذا العصر مادية انما هي صف من الفاظ ينتهي بنا الى لاشيء أو قد ينتهي بنا الى معنى لكنه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه » (٢) .

وحين يكون الامر كذلك ، تصبح مهمة « التحليل المنطقي » الوضعي منصبة على تحليل اللغة ودلالاتها . أما ما يسمى بـ « الفلسفة » عموما ، فانه لم يعد حسب ذلك سوى هذا الامر : تحليل اللغة . ومن هنا كان تأكيد محمود : « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » (٣) . وفقا لهذا المنطق ، يتسنى لنا

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٠٥ . ودعوة هذا الاخير الى البدء بالثورة من « اللغة » ، نشهد حاليا امتدادات وصيفا أخرى لها ، تطرح نفسها بشكل أو بآخر في صحافتنا . ( في صحيفة الثورة الدمشقية مثلا تحت عنوان « من عام المرأة الى عام اللغة » ) .

أن نفهم المفزى الذي أراده محمود من إرادته فقرة من الفيلسوف الفرنسي « دي تراسي » ، حيث يقول فيها : « أن تكوين الافكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده الى لغة أجيدت صياغتها ، ومعنى قولنا عن علم معين أنه تطور وتقدم ، هو أن ذلك العلم قد ضبط لغته ، لا أكثر ولا أقل » (١) .

هكذا يتحول العلم ( ويفهم منه هنا كل أشكال التفكير العلمي عموماً ) الى عملية لغوية تتحدر موجباتها وضوابطها وآفاق تحركها أولاً وأخيراً منها نفسها . ولا شك أن موقفاً مثل هذا ، كفيل بأن يزيل من الوجود كل أثر لعلمي التاريخ والتراث ، من حيث هما كذلك . ذلك لأنهما إذ ينطلقان من تقصي الحادث التاريخي في امتداده التراثي ، أي من « المادة التاريخية والتراثية » ، لا يسهما إلا أن يطرحا هذه الأخيرة في سياقها التاريخي والتراثي ، بكل ما ينطويان عليه من جوانب اجتماعية واقتصادية وايدولوجية وجمالية الخ . . وعلى هذا الاساس « الوضعي » ، يصبح من العبث أن نبحث في تلك « المادة » ، من حيث هي « معطى مباشر » ، عن دلالاتها وحيثياتها الايدولوجية التي احاطت بها أولاً ، وفي اطار الاحتياجات الايدولوجية لمرحلتنا العربية المعاصرة ثانياً .

ان ارجاع العلم عموماً الى تحليل منطقي « وضعي » لموضوع هذا العلم ، تاريخاً كان أو تراثاً أو كيمياء ، يؤدي الى موقف فلسفي ذاتوي « لفوي » ، ينكر على الواقع المادي الموضوعي ( العالم المادي ) أن يكون موجوداً إلا عبر اللغة .

هذا الموقف - النتيجة - يستبين لنا بوضوح أكثر في نطاق مذهب النقد الفني « الوضعي » ، الذي يتبناه ويدافع عنه زكي نجيب محمود . ففي هذا المذهب يرفض المؤلف أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني من حيث هو حصيلة وضع اجتماعي بشري ذي انساق تاريخية وتراثية ، ويدعو الى تركيز ذلك التحليل على العمل الفني نفسه بمعزل عن أي تأثير آخر . وحينذاك لا يعود مسموحاً للناقد أن يسأل عن مفزى ومعنى ذلك العمل الفني ، لأن معيار هذا

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي : نفس المعطيات سابقاً ص ٢١١ .

الاخير هو نفسه ، ولا شيء سواه . وبلغه محمود ، نستطيع استشفاف ذلك الموقف الوضعي الذي يصب في اتجاه « اللادلجة » ، حين يعلن أن مؤدى مذهبه في النقد الفني هو « أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ، لا لتنفيذ خلاله الى نفس الفنان ، ولا الى العالم الخارجي بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته فنرى كيف تتآلف عناصره ، . . نعم ، نحصر انفسنا في العمل الفني نفسه فلا نسمح لأي عامل خارجي ان يتدخل في حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، او حوادث التاريخ ، او الاساطير الدينية وغير الدينية او المبادئ الخلقية ، او الافكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد - بناء على هذه المدرسة الجديدة - أن يسأل عن لوحة - مثلاً - قائلاً : ما مغزاها ؟ او ما معناها ؟ ، لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون » (١) .

هكذا تبدو الصورة واضحة المعالم : ان العلم عمومياً لا يبحث في « ماذا » ، وبذلك فهو وصفي بحث بعيد كل البعد عن « التفسير » و « التأويل » ضمن السياق التاريخي والتراثي الحقيقي . ان « تحييد » العلم وموضوعه يجري على أساس من رفض العلاقة الاجتماعية والايديولوجية ، وقصره على « مفردات » جزئية مجردة من التعميم الضروري .

والحقيقة ، ان رفض « أدلجة » العلم وموضوعه ينطلق كذلك من الأطروحة الرئيسية للفلسفة الوضعية المنطقية ، وهي أن مهمة « الفلسفة » تكمن أولاً وأخيراً ، أو بشكل رئيسي ، في تحليل لغة العلم ونتائجه تحليلًا منطقيًا . وعلى ذلك ، فإن المهمة الانطولوجية والنظرية المعرفية للفلسفة يضرب بها عرض الحائط لحساب مثل ذلك التحليل اللغوي المنطقي .

وحين يصبح الامر كذلك ، فإنه لا يعود أمامنا الا أن نعطي زكي نجيب محمود الحق الكامل في منطلقه من أنه « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » في الوطن العربي ، أولاً ، وفي رأيه بأن تراثنا التقليدي ( القديم ) لا يشكل بالنسبة إلينا

---

(١) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، ص ٢٢٠ .

أكثر من « مادة للتسلية في ساعات الفراغ » لأنه يدخل في حظيرة المجتمع « اللاعلمي اللاتقني » ، ثانياً .

وقد يبدو أخيراً أنه من الضروري حصر معالم صيغة « اللادلجة » في صورتها « الغربية » و « العربية » حصراً مكثفاً . هاهنا ينبغي القول ، أن تلك الصيغة تقوم على إطلاق عنصر الجزء على حساب عنصر الكل ، وجانب الوصف ( التحليل ) على جانب التفسير ( التركيب ) . وبالتالي ، فإن لوحة الوجود الفنية الواسعة تختزل بلقطات جزئية مفردة تضيع المنظر العام الكلي . وإذا كان لا بد من الحديث هنا عن « تحييد علمي » ، فإن ذلك يستنبط من الرفض الحازم لأي تأثير على البحث العلمي ( التاريخي والتراثي مثلاً ) ، ما عدا التأثير « الداخلي » . أن هذا التحييد يتم فقط في نطاق المجتمع القائم على العلم والتكنولوجيا ، أي المجتمع « الصناعي » . ذلك لأن امكانية مثل ذلك البحث المحايد تعطى ضمناً في هذا المجتمع . أما فيما عدا ذلك ، أي فيما قبل هذا المجتمع ، فالأمر ذاك غير وارد . أما سبب ذلك فيمكن في أن المرحلتين الرئيسيتين قبل المجتمع « الصناعي » – وتمثلان التاريخ الانساني وامتداده التراثي في المرحلة الحديثة – تقومان بالأصل على **الايديولوجيا ، اللاهوتية أولاً ،** **والميتافيزيقية ثانياً .**

ولكن صيغة « اللادلجة » في واقعها « الغربي » البورجوازي تجد نفسها حالياً أمام أوضاع جديدة تحتم عليها السقوط . ذلك أنه قد اتضح أن الصراع الايديولوجي في ذلك الواقع نفسه أولاً ، وبينه وبين الواقع الاشتراكي في البلدان الاشتراكية ومناطق أخرى من العالم ثانياً ، لم يعد انكاره يشكل نوعاً من « الخطأ » فحسب ، وإنما أصبح ، في إطار مرحلة الانحسار الشاملة للامبريالية ، يمثل خطراً عليها . هاهنا تبدو ضرورات العودة الى « الأدلجة » واضحة في ذلك المجتمع « الغربي التكنولوجي » . وكذلك على صعيد الوطن العربي ، فإن المسألة تشير الى الدعوة الى ادلجة النظر الى التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . وهذا مفهوم في سياق ظروفه التي تعاضم فيها الصراع الاجتماعي والوعي الاجتماعي العلمي بأشكال مفصح عنها كثيراً أو قليلاً .



هكذا تبدو المسائل المتعلقة بـ « التحييدوية » متشابكة معقدة ، دون أن يكون من الصعب اكتشاف الحقيقة التالية . تلك هي أنه توجد علاقة وثيقة بين صيغها الثلاث ، الأكاديموية والوثائقوية والادلجية . فهذه جميعها تطمح الى القفز على ظلها ، حيث تعتقد ان هنالك « علماً بذاته » ، ووقائع علمية بذاتها ، بمعزل عن تيار الحياة الدافق . ولا بد من القول بأن « النزعة التحييدوية » تمثل ، في طموحها ذلك ، وهماً . ولكن هذا الاخير يستند في وجوده الى عوامل موضوعية واخرى ذاتية . اما الرد الحقيقي عليه ، فهو الانطلاق من اصول وقواعد ومقتضيات البحث العلمي الدقيق على صعيد التاريخ والتراث .

وحيثما نحرر البحث التاريخي والتراثي للتاريخ والتراث العربي من هذه النزعة اللاتاريخية اللاتراثية ومن مثيلاتها اللواتي اتينا عليها فيما سبق ، فاننا نكون قد حققنا خطوة أساسية ضرورية على طريق **الحوار الديمقراطي** ، أي الجدلي التاريخي التراثي المعمق مع التاريخ العربي في افقه التراثي .

اما الخطوة الاخرى الضرورية والخطيرة في أهميتها ، على هذا الصعيد ، فهي استكمال ذلك الحوار من خلال تقديم بديل عن كل تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية في البحث التاريخي والتراثي العربي . وسوف نتصدى لهذه الخطوة ، بعد ان نكون قد اتينا على النزعة اللاتاريخية الرئيسية الاخيرة في البحث التاريخي والتراثي العربي ، الذي وضعناه نصب اعيننا في هذا الكتاب ، وهي نزعة « المركزية الاوربية » .



## الفصل السادس المركزية الأوروبية

### ١

#### الظاهرة في تكونها التاريخي : عميقة كونية في طور الصعود

التعرض لـ « المركزية الأوروبية Eurozentrismus » ، في سياق الحديث عن التراث العربي وعن النزعات التي جعلت منه موضوع بحثها ، أمر له أهمية بارزة . ومصدر هذه الأهمية ذو طبيعة اجتماعية ، وتاريخية من طرف ، ومنهجية نظرية « تراثية » من طرف آخر . ويمكننا القول أن مجموعة من الكتاب والمؤرخين والباحثين العرب في التاريخ والتراث العربي قد خضعوا ، بدرجات وأشكال مختلفة ، للطروح التي قدمها ممثلو تلك النزعة حول ذلك التاريخ والتراث . وظهر هذا الأمر خصوصاً لدى ممثلي « العصرية » في منحائها العدمي ، وإن كان بدرجات مختلفة بالنسبة الى هذا أو ذاك منهم .

بيد أنه من الضروري ومن الأهمية المبدئية بمكان أن نعرض ، قبل معالجة القضايا الخاصة بـ « المركزية الأوروبية » بتفصيل ، قاعها التاريخي وإن كنا نقس فيه . إذ عبر ذلك تتكشف مجموعة من القضايا ، التي يعبد فهمنا لها استيعاب تلك النزعة في أبعادها وآفاقها الذاتية الخاصة .

لقد كان القرن الثاني عشر المرحلة التي انطلقت منها اهتمامات أوروبا بالعالم العربي والإسلامي . وقد أخذت هذه الأخيرة تشمل ، شيئاً فشيئاً ، مزيداً

من قطاعات ذلك العالم ، الذي حقق حتى ذلك الحين تطوراً حضارياً عميقاً<sup>(١)</sup> .  
فتمت في ذلك القرن لقاءات واسعة وخصبة بين العالم العربي الإسلامي والعالم  
المسيحي اللاتيني آنذاك . هذا القول لا ينفي وجود علاقات بين الطرفين في  
مرحلة سبقت ذلك القرن الثاني عشر ، خصوصاً منها تلك التي تحققت عبر  
الحروب العربية البيزنطية وفي أعقابها .

وكان امراً مثيراً وذا دلالة بليغة ان أصبح الإهتمام عميقاً بذلك العالم  
الاول من قبل نظيره الآخر . والحقيقة ، هذا الأمر لم يحدث فقط نتيجة طموح  
وفضول نظري علمي المّ بعلماء العالم المسيحي اللاتيني للاحاطة بالتراث  
الشرقي وتقصي مشكلاته في سياق مواجهة المشكلات الدينية ( المسيحية )  
الخاصة . لقد تم ذلك ايضاً ، بل ربما بالدرجة الاولى ، تحت تأثير حوافز  
أخرى أكثر حيوية واتساعاً . اما هذه الحوافز فقد انطلقت من المطامح التجارية  
الاقتصادية ، التي تملكت ، خصوصاً ، البابوية وسادة المدن التجارية الإيطالية  
آنذاك تجاه الشرق بخصبه الاقتصادي والتجاري والعلمي الوفير .

بل لعلنا نستطيع القول ان ذينك **الطموح والفضول النظريين** غدياً ورعياً  
وضبطاً باحتياجات الاهداف التجارية والاقتصادية . ومع إقرار مكسيم رودنسون  
على ما كنهه من أن صورة الاسلام لم تبرز ، « كما قال البعض بنتيجة الحروب  
الصليبية ، بقدر ما برزت نتيجة الوحدة الإيديولوجية التي تكونت ببطء في  
العالم المسيحي اللاتيني »<sup>(٢)</sup> ، فإننا نرى في « الحروب الصليبية » ، التي  
امتدت سنوات طوالاً واثمرت مشكلات ونتائج مخربة للشرق العربي ، جسراً  
عريضاً متيناً تفاعل عبره ذلك الشرق بالغرب ونشأ ، انطلاقاً منه ، الإهتمام  
بالشرق والبحث الجاد في معظم أموره<sup>(٣)</sup> .

---

(١) انظر حول ذلك مع المقارنة : عبد الرحمن بدوي - دور العرب في تكوين الفكر  
الأوربي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥ - ١٢ . ماجد فخري - الدراسات الفلسفية العربية ، في كتاب :  
الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٣ .

(٢) مكسيم رودنسون : الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية ( في : تراث الاسلام  
- القسم الاول ، تصنيف شاخنت وبوزورن ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٢١ ) .

(٣) انظر : موسوعة ماير الجديدة ، مجلد ٦ ، لايبزغ ١٩٦٣ ، ص ٢٩٩ .

وحرى بالذكر ان هذا الإهتمام بأمور الشرق عموماً والمنطقة العربية منه بشكل خاص ، استمر في المراحل التاريخية اللاحقة بأشكال متعددة ووتائر مختلفة . وقد اتسع ذلك الإهتمام ، على نحو خاص بدءاً من العقد الأخير من القرن الثامن عشر ، حينما دخلت الجيوش الفرنسية مصر بقيادة نابليون ( ١٧٩٨ ) . ومما له ، هنا ، دلالة خاصة ان أول مطبعة عربية وجدت في مصر والوطن العربي ، كانت تلك التي جلبها نابليون معه خلال غزوه لمصر . وكان هدفه من وراء ذلك تحقيق مطامع الفزاة الفرنسيين الحربية والاقتصادية والثقافية . أما المستعربون الفرنسيون الذين رافقوا بونابرت فقد اسهموا في ترجمة أول منشور وجهه بالعربية الى الشعب المصري . ونستطيع ان ندرك عبر قرائتنا له ، كما ورد في « عجائب الآثار » للجبرتي ، جانباً عميقاً من خلفية الإستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوروبيين في تلك المرحلة التاريخية (١) .

ثم تدخل ، في اعقاب ذلك ، حلقة جديدة وهامة حتى الحد الأقصى في تاريخ الإستشراق والإهتمام بقضايا الشرق الفكرية ، الى جانب القضايا الأخرى .

فلقد كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة خطيرة في حياة بعض المجتمعات الرأسمالية الأوربية - كما كان ذا دلالة مستقبلية عميقة التأثير بالنسبة للواقع العربي الخاضع آنذاك للامبراطورية العثمانية الاقطاعية - . إذ ان تلك المجتمعات أخذت آنذاك تعيش مرحلة انتقال من علاقات اجتماعية رأسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة ( الليبرالية ) ، بما طابقتها من ليبرالية في بنيتها الفوقية ، الى علاقات جديدة نسبياً . وقد ارتكزت هذه

---

(١) جاء في « معجم الطبوعات العربية والمصرية - المقدمة ، ص ١ » على لسان يوسف إحسان مركيس ، أن « نابليون عاهل الفرنسيين أول من جاء بمطبعة عربية الى القاهرة سنة ١٧٩٨ ميلادية . ولم يطبع فيها من المصنفات إلا كتاب امثال لقمان الحكيم مع ترجمته الى اللغة الفرنسية . وطبع فيها أيضاً المنشورات والأوامر باللغة العربية .. » .

الآخرة - وما تزال تركز - على الاحتكارية والمركزية في الإقتصاد ، وعلى تصدير رؤوس أموال الى بلدان أخرى « متخلفة » ، بغية تثميرها لصالح الاحتكارات . كما قامت - وما تزال - على أسلوب القمع والإخضاع الثقافي المباشر في الداخل والخارج .

كانت تلك المرحلة الثانية الأرض الخصبة ، التي انطلقت منها الامبريالية ، غازية ما استطاعت من البلدان التي لم تجتز النمط الاجتماعي الاقطاعي ، او التي احتوت على مجموعة متعددة من الانماط الإجتماعية ما قبل الرأسمالية او مظاهر منها . وهذه المرحلة نفسها هي التي جرى فيها تصعيد وتبلور الاستشراق على نحو محدد المعالم والسمات النظرية والمنهجية (١) .

---

(١) انظر حول ذلك مع المقارنة : حوار مع مكسيم رودنسون - مجلة الفكر العربي ، بيروت كانون الأول ١٩٧٨ ، ص ٢٠١ .



إن هذا التحول ، الذي اكتسب صيفته المتبلورة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، أخذ يخضع مجموع القطاعات في تلك البلدان لمطامحه ومطامعه القريبة والبعيدة المدى .

و حين نفر بأن هذه الظاهرة الجديدة ، الاستعمار الرأسمالي ، كان عليها في بداية الأمر أن تستخدم المدفع والبنديقية في غزوها للبلدان المتخلفة إجتماعياً واقتصادياً وعلمياً وعسكرياً ، لكي تقيم لنفسها هناك مواقع ثابتة ، فإننا نلاحظ أن هذا الأسلوب العسكري المباشر أخذ شيئاً فشيئاً - مع نشوء الإمبريالية - يفقد من فعاليته وجدواه في تحقيق ذلك الهدف . ومع ذلك ، فليس بإمكاننا أن نقيم حاجزاً سميكاً لا يخترق بين تينك المرحلتين من التطور الرأسمالي الحديث والمعاصر .

فالإستعمار العسكري المسلح ( وهو ما يسمى بالإستعمار القديم ) ، والاستعمار الاقتصادي والثقافي ( وهو ما يسمى عادة بالاستعمار الجديد ) يشكلان ، في الحقيقة ، وجهين لواقع واحد ، هو الاستعمار الرأسمالي الذي ارتبط نشوؤه بنشوء المجتمع الرأسمالي الصناعي في أوربا الحديثة ، وولد الإمبريالية .

إن لهذا الطرح للمسألة أهمية قصوى في فهم واستيعاب المصادر الموضوعية التي انطلقت منها حركة الاستشراق . وربما كان صحيحاً الى حد بعيد أن نشوء هذه الحركة قد ارتبط بآفاق « الحرب النفسية » ، العامة الإستعمارية والإمبريالية ، التي أخذت تتكون وتتلور بالتوازن والتعاضد مع تعاضد وتائر الصراع الطبقي في تلك البلدان ومع اتساع حركة التغفلل الرأسمالي فيما نسميه بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، أي في ما نقصده ب « العالم الثالث » .

هذا يشير الى امر ذي أهمية ، وهو أن العلاقة بين حركة الاستشراق وتلك الحرب النفسية ذات طبيعة غير مباشرة ، متوسّطة ، بحيث لا يمكن رد هذه الحركة ميكانيكياً وكلياً الى تلك الحرب النفسية . وهنا يجد المرء نفسه مدعواً الى اعطاء مكسيم رودنسون الحق في قوله بأن اتهام المستشرقين عامة « بالتمهيد للتغلغل الاستعماري ، فيما قاموا به من دراسات ، إن هو إلا تبسيط سخيف وبليد . وهو خاطيء بصورة مطلقة » (١)

وهذا ما يفعله ، مثلاً ، فرانسوا زبال الذي يوجه رودنسون تقده ذاك إليه (٢) . ولكن صحة قول رودنسون المشار إليه تبقى قائمة ، فقط حين لا تأخذ بعين الاعتبار المناخ النفسي والثقافي العام الذي تكون مع نشوء الاستعمار والامبريالية ، واصبح ذا صلة بالشعوب « الأخرى » . بصيغة أخرى يمكن القول ، المسألة هنا ليست مسألة موقف المستشرقين ، وإنما موقعهم الموضوعي من ذلك المناخ « العبق » ، الذي أخذ يتحول شيئاً فشيئاً الى مناخ عام . بل يمكن القول كذلك ، بعد أن حددنا المسألة بصفاتها المبدئية ، بأن معظم المستشرقين – ولا نقول كلهم – اسهموا في بلورة ذلك المناخ استشراقياً . وهذا ما اقر به رودنسون نفسه ، حيث كتب : « أما الآخرون ، من فرنسيين وألمان وانكليز فقد جعلوا من خدمة الوطن واجباً وفرضوه على انفسهم . بعضهم كان يتفانى في ذلك دونما حساب ، والبعض الآخر بتفكير وانتفاد . وعندما كانت تطلب منهم المشورة – والسياسة منها أمر نادر جداً – كانوا يقدمونها . ولما كانوا من الذين يفتقرون الى الأفكار النيرة الشاملة ، فإنهم كانوا يعاودون استخدام الأفكار العامة السائدة في عصرهم . ومفادها أن الاستعمار أمر مفيد . وهو مفيد للجميع ، وبصورة خاصة للشعوب المستعمرة » (٣) .

---

(١) مكسيم رودنسون : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) انظر : فرانسوا زبال – الفكر العربي في مرآة بعض الغربيين ( ضمن مجلة : الفكر العربي – بيروت حزيران ١٩٧٨ ، ص ٧٢ ) .

(٣) مكسيم رودنسون : حوار مع مكسيم رودنسون – نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

يبقى ان نقول ان في تسويغ موقف اولئك المستشرقين على ذلك النحو ، شيئاً من التبسيط واحادية الجانب . ولكن رودنسون يعمق ، في مكان آخر ، فكرته حول « البعض الآخر » من المستشرقين الذين تعاملوا مع حكوماتهم الاستعمارية والامبريالية بـ « تفكير وانتقاد » . فيقول ، في حوار تجري معه ، ما يلي : « ومن الواضح ان هذه البلدان ( الإستعمارية ) ، بما انها التزمت بالايديولوجية والممارسات الاستعمارية ، فلم يشذ العلماء عن هذه القاعدة ، إلا بعض منهم » . ويتابع رودنسون معرقاً بهذا « البعض » : « إذ كان يوجد في اوربا منذ عصر بعيد اتجاه معاد للاستعمار » (١) .

ومن هنا ، يغدو وارداً ان تؤكد مع الباحث السوفييتي مارك باتونسكي ان « هناك اساساً كافياً للقول ان النزعة المسيطرة في الاستشراق الغربي كانت ، حتى في القرن الماضي . هي النزعة العنصرية التي تنظر بازدراء الى الكثير من جوانب الحضارة العربية - الاسلامية . والى ممثلي هذه الحضارة . ولا عجب في هذا . . . ذلك ان ظهور حركة الإستعراب ، وتطورها وازدهارها ، قد ارتبط ، الى هذا الحد او ذاك ، ببدء مرحلة التوسعات الاستعمارية . ومن هنا ، كان من المقدّر للنزعة المركزية الاوربية ان تلعب موضوعياً ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) ، دور المبرر الايديولوجي للسيطرة الاستعمارية الاوربية » (٢) .

طبعاً ، التمييز النسبي بين حركة الاستشراق وحركة الاستعراب امر يقتضيه واقع الحال . فهذه الأخيرة ، التي تكون احد اقسام الاولى ، تبقى محتفظة بشخصية مستقلة نسبياً . إذ ليس كل مستشرق مستعرباً ، وإن كان العكس صحيحاً . فالعلاقة بينهما قائمة ووثيقة ، حيث تجمع بينهما العوامل الموضوعية التي ادت الى نشوئهما وتحولهما الى جزء اساسي من الإستراتيجية

---

(١) الملحق الثقافي لجريدة الثورة - دمشق في ١٩٧٧/٢/٣ .

(٢) مارك باتونسكي : الثقافة العربية - الاسلامية من وجهة نظر « المركزية الاوربية »

العربية ( ضمن محلة : الطريق - بيروت شباط ١٩٧٩ ، ص ١١٤ ) .

الثقافية والنفسية للبلدان الإستعمارية والامبريالية تجاه منطقة الشرق ، والوطن العربي منها على نحو خاص .

ومن البين اننا سوف نقترف خطأ منهجياً كبيراً ، فيما إذا نظرنا الى حركة البحث الاستشراقي في التاريخ والتراث الشرقي ، والعربي منه خصوصاً ، على انها متجانسة ، ذات نسيج نظري فكري وسياسي واجتماعي واحد . إذ ان عدم التجانس هذا من طبائع الامور في مجتمع طبقي .

إن هذه الرؤية الاجتماعية التاريخية لتلك الحركة تؤدي بنا الى الاستنتاج الضروري ، وهو أن ليس هناك مستشرقون بشكل عام ، بل هناك المستشرقون الذين انطلقوا من مواقع وآفاق الاستعمار الراسمالي الحديث وحلقته القصوى ، الامبريالية . وهناك أيضاً المستشرقون الذين رفضوا هذه المواقع والآفاق ، محتجين عليها ، ومتخذين ، من طرف آخر مواقف إنسية مستنيرة في المجتمع الراسمالي الإستعماري والامبريالي (١) .

---

(١) البحث عن العوامل الفعلية لنشوء حركة الاستشراق في اوروبا في اواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر يؤدي بنا ، كما رأينا سابقاً الى الإشارة بكل الاصابع الى الاستعمار الراسمالي وتوجيهه الامبريالي . فمن موجبات ومقتضيات وجود هذين الاخيرين التوجه الى « الخارج » بهدف إخضاعه . وإذا تحدثنا عن « فضول » الاوربيين للتعرف على الشرق ، فإنما يكون ذلك في سياق عملية نشوء الاستعمار والامبريالية ، وليس انطلاقاً من موقف فكري ذاتوي خاص . ونحن اذ نرى ذلك ، فانه لا يسعنا أن نؤكد أن هنالك ، عموماً ، علاقة مباشرة بين الطرفين .

وإذا كان الامر كذلك ، فإننا نجد أنفسنا مدعوين الى رفض وجهة نظر المستشرق السوري الاصل البرت حوراني حول نشوء « الاستشراق » في القرن التاسع عشر . فهو يرى انه في هذا القرن « سافر العديد من الاوربيين الى الشرق الاوسط ، كما ازداد خلال ذلك القرن فضول علماء الغرب لمعرفة ودراسة ثقافات الشعوب الشرقية . ونتيجة لهذا الفضول أثرت لدى الغربيين العديد من الاسئلة والمشكلات المتصلة بتلك الشعوب ، والتي كانوا بحاجة لايجاد تفسير مقنع لها ، منها : كيفية تطور الحضارة من القديم الى الحديث ، طبيعة المجتمعات البشرية في الشرق » . اما بالنسبة الى القرن العشرين ، فإنه يتميز « بشكل خاص بالتطورات

←

فأولئك الآخرون تكونت مواقفهم في إطار احتجاجهم على عرقية و « لا إنسانية » الاستعمار والامبريالية ، أولاً ، وانطلاقاً من مثلهم العليا التي بلوروها على أساس الموروث الإنساني التقدمي لحركتي النهضة والأنوار البورجوازيين ، بما احتويتا عليه من فكرة « الإنسان الكلي » والثقافة والتجارة العالميتين المنفتحتين (١) .

وقد شاهدنا نشوء مجموعة من محاولات البحث في التاريخ والتراث الشرقي في أواسط القرن التاسع عشر وما بعده في إطار المجتمع البورجوازي الليبرالي . فهي تشير إلى المعالم الأولى الأكثر أهمية وحسماً حتى ذلك الحين

---

السريعة والمديدة التي بدأت منذ الحرب العالمية الأولى . ومن أهم هذه التطورات ازدياد عدد المثقفين عند الغرب واهتمام أوروبا الكبير في نشر تعليم اللغات الآسيوية والإفريقية . وبالإضافة إلى كل تلك التطورات ، نجد أن الجيل الجديد في الغرب لديه رغبة كبيرة في الاهتمام بكل ثقافات شعوب العالم » . ( البرت حوراني : من محاضرة القاها في دمشق ونشرت مقاطع منها بعنوان « الدراسات الشرقية والعربية في الغرب » ، جريدة الثورة ، دمشق ، بتاريخ ١٩٧٥/٤/٦ ) .

هكذا نجد أن البرت حوراني ينطلق ، في فهمه للاستشراق في القرنين الأخير والراهن ، من موقف الفضول والطموح العالميين المعرفيين ، بعيداً عن الملابس والظروف التي كانت من وراء ذلك فعلاً ، والتي روفقت ولا شك بمثل هذين الآخرين .

(١) إن موقف هؤلاء المشرقين الإنسيين المستنيرين يبرز بمزيد من الاتساع والعمق والوضوح في المرحلة المعاصرة مع افتضاح طبيعة الأيديولوجية الامبريالية بصيغها المتعددة ونشوء مواقف وردود فعل إيجابية مضادة لتلك الأيديولوجية ، ممثلة ببعض المشرقين المعاصرين الأخلاقيين بموقف إنسي مستنير تجاه التاريخ والتراث العربي الفكري . من أمثال هؤلاء بيتر باخمان المشرق الألماني الغربي . ففي حديث له نشر في مجلة « الثقافة العربية » ، العدد الثالث ، مارس ١٩٧٥ - طرابلس ( ليبيا ) ، ص ٦٥ ، يقول : « الاستشراق كما نفهمه هو البحث العلمي عن حقيقة الحضارة والثقافة الشرقية ، ونبحث نحن المشرقين الألمان عن تلك الحقيقة لعلنا أن الثقافة الشرقية جزء لا يتجزأ من الثقافة العالمية ، فنحن بحاجة إلى معرفة الثقافة الشرقية أيضاً ، لأننا نعتقد أن الحق للفيلسوف هيجل بأن الكل هو الحقيقة ، وفي اعتقادنا أن من وظائف المشرقين تقريب أفهام مواطنيهم الغربيين إلى حقيقة الثقافة الشرقية لأن لها قيمة توازي القيم التي نجدها في الثقافة الغربية » .



لمنهجية في البحث العلمي ، الا وهي المادية الجدلية التاريخية على ايدي ماركس وانجلز ، اللذين يمثل هيفل اعظم ممهد لهما في هذا الحقل .

فالقضايا التي طرحها هذان المفكران في اطار اكتشاف وفهم واستيعاب العوامل الرئيسية للحركة الاجتماعية ، بما في ذلك نشوء ونمو وانهيار البنى الفوقية ( وقد برز هذا الجهد في مجموع ما كتباه من أعمال فلسفية واقتصادية وسياسية ) ، وكذلك الآراء الخاصة بنمط العلاقات الاجتماعية في الشرق القديم والوسيط ، وبعض الأشكال الايديولوجية الدينية وغير الدينية هناك ( وقد برز هذا الجهد خصوصاً في المراسلات التي تمت بينهما هما الاثنان وبينهما وبين آخرين ) ، إن ذلك كله عمل على تكوين تلك المنهجية في حدودها الأولية والعامة للاحاطة بمشكلات التراث الإنساني الفكري والحضاري العام . ومن هذه المنهجية انطلق لاحقاً إتجاه الاستشراق الاشتراكي ( الماركسي ) ، ذلك الذي خلق حوافز عميقة لدراسة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي (١) .

وعلى ان نشير هنا الى اننا ، في القسم الثالث من هذه « المقدمة » ، سوف نركز جهدنا باتجاه صوغ المعالم الرئيسية لنظرية منهجية في قضايا التراث العربي الفكري - وقد كنا اثراً فيما سبق بعضاً من قضاياها - . اما ذلك فقد انجزناه مرتكزين ، أولاً ، الى تلك المنهجية ، تلك التي عملنا على تخصيصها تراثياً ، وبالتالي تطويرها . ومرتكزين ، ثانياً ، الى بعض المسائل التي اثارها مفكرون عرب كلاسيكيون ، مثل الجاحظ وابن رشد وابن خلدون ، في إطار منهجية البحث التراثي والتاريخي . ومرتكزين ، ثالثاً ، وأخيراً الى بعض الأبحاث الاستشراقية والأخرى المعاصرة الواعدة التي جعلت من قضايا التاريخ والتراث موضوعاً لها .

---

(١) فرانسوا زبال ( نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٧٢ ، ٧٦ - ٨٠ ) يسطر المسألة الاستشراقية ويمتنعها على نحو لا تاريخي لا تراثي ، حيث يرى الاستشراق ذا منحنيين ، منحى نشأ بصفته ممهداً أو مرافقاً للاستعمار ، وآخر تكوّن على أساس ماركسي ، دون أن يكون بينهما ، بالنسبة الى الواقع العربي ، خط ايجابي يميز الثاني عن الاول .

ولا ننسى التنويه بأننا ، في اضطلاعنا بتلك المهمة ، عملنا على أن نستلهم ونبنى من عناصر النزعات اللاتاريخية اللاتراثية نفسها ما يمكن أن يغطي أو يضيء هذا الجانب أو ذاك ، وهذه الزاوية أو تلك من النظرية المنهجية التي نحن في سبيل تقديمها في هذا الكتاب .

وخلق بنا ، هنا ، أن نشير الى أن منهجية الجدلية التاريخية المادية ، التي نشأت وتبلورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اتاحت توليد وتشكيل صلة وصل بين طرفين اثنين أساسيين . أولهما هو الفكر البورجوازي التنويري الإنسي ( الليبرالي ) ، الذي تكوّن في مرحلة صعود المجتمعات البورجوازية الأوروبية وظلت له أصداء وذبول فيما بعد . أما الطرف الثاني فيتحدد ببعض ملامح فكر بورجوازي إنسي نشأ في المجتمع الرأسمالي الأوروبي الراهن بصفته حركة احتجاج بسيطة وردّ فعل على إرهاب ونهب شعوب الشرق الأدنى .

في إطار ذلك الفكر البورجوازي التنويري والإنسي وتحت تأثير المنهجية المشار إليها ، صدرت أبحاث عديدة ايجابية وهامة في التراث العربي الفكري . وهذا يبري بوضوح أنه من الخطأ الفاحش الاعتقاد بأن الإهتمام في أوربا الحديثة ( الرأسمالية ) بهذا التراث ، ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها ، قد تأتي عن مطامع ومطامح استعمارية وإمبريالية في الشرق العربي فحسب ، كما يظن بعض الكتاب العرب المنطلقين من مواقع قوموية شوفينية أو إيديولوجية طبقية غائمة أو جهل بواقع الحال . فهؤلاء يضربون صفحاً عن أولئك الباحثين الأوروبيين ، الذين تصدوا للتراث والتاريخ العربي انطلاقاً من مبادئ العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية العلمية . وهي مبادئ البورجوازية في مرحلة نهوضها التقدمي في أوربا ، على النحو الذي طرحناه في مواضع سابقة من هذا الكتاب (١) .

---

(١) إن غياب المنهجية العلمية في بحث التاريخ والتراث العربي ، والاعتقاد بأن كل أو معظم ما كتب عن العرب والإسلام بأقلام غير عربية وغير إسلامية ، ليست إلا دسيسة ومؤامرة



كما أنه يجدر القول بأن المنجزات الفكرية العربية الوسطوية ، التي دخلت حياة المجتمعات الأوروبية الآخذة في بناء العلاقات البورجوازية الجديدة ، قد حرضت بصورة مثيرة وفعالة عقول المثقفين المتنورين هناك على استكناه جذور تلك المنجزات بصورة متقدمة .

---

استعمارية أو صهيونية ، يؤديان الى الوقوع في مثل التعميم الفج التالي : « أكثر هؤلاء العلماء الغربيين من أثريين ومؤرخين ينتمون الى اليهودية السالفة أو الصهيونية الحديثة في تأويل التاريخ ( العربي ) » . ( أحمد الفتيح ضمن كتاب : كيف تكتب تاريخنا القومي - نفس المعطيات سابقاً - ص ١٧٨ ) . مع رأي الفتيح هذا يتفق ، في أساس المسألة ، فرانسوا زبّال . ( نفس المصدر والمعطيات سابقاً ) . بل هناك من يطلق الرأي التالي : « مهما اختلفت وتباعدت مدارس الاستشراق وسواء أفرطت في عدائها للعرب أم اعتدلت فيه ، فهي تبقى أسيرة مبادئ أربعة يمكن إيجازها على النحو التالي : ١ - ثمة هوة سحيقة تفصل الشرق عن الغرب ، والفرق بينهما مطلق وكامل . الغرب عقلاني ومتطور وإنساني ومتفوق أما الشرق فهو متخلف ومنحط . يفتقر الشرق الى المنطق وهو غريزي وطفولي وشره وعاجز عن استيعاب التقنيات الحديثة بينما الغرب عقلاني وفاصل وراشد وطبيعي » . ( فارس ساسين - الكفاح العربي - بيروت ، عدد ٧٢ تشرين الثاني ١٩٧٩ ، ص ٥٠ ) . ولكن الى جانب ذلك ، نواجه رأياً آخر ينطلق من موقف فلسفي وسياسي ايديولوجي في فهمه لدور العلماء الاوربيين ، عامة ، في دراسة الدين الاسلامي . واحد من الذين يأخذون بذلك هو عبد الحليم محمود . فهو يكتب في معرض حديثه عن أيامه الجامعية الخوالي في باريس : « وأسأل من جديد في مجال العقائد : هل سيأتي اليوم الذي لا نقول فيه بوحدانية الله ، أو لا نقول فيه بإرادته وعلمه ؟ وأعود الى نفسي وأقول : كلا . كنت أحاول دائماً أن أردد أن هؤلاء القوم ( أساتذة الجامعات الأوروبية ) يسرون في طرق لا تنتهي الى غاية . ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟ وما كنت أجد الاجابة من هذا السؤال آنئذ ، لكنني عرفت فيما بعد أن هذا هو المنهج اليهودي الذي رسموه بعد تفكير طويل ، والتزموا القيام به بكل الوسائل أو بكل الطرق ... ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم » . ( الفلسفة والحقيقة - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٠ - ٦١ ) . ونتساءل الآن : ألا تشكل مثل هذه الآراء ( الشحطات ) تفتية منهجية تاريخية ترائية ، لثورة بورجوازية مخففة مهزومة ؟

## الظاهرة في بنيتها الداخلية وفي وجهيها « الأوربي الغربي » و « الشرقي »

من مجمل ما سبق ، تستبين أمامنا أبعاد تلك النزعة الايديولوجية الاستعمارية والامبريالية ، « المركزية الاوربية » ، بوظيفتها التي هيئت لها . فلقد انيطت بها مهمة تقديم « الاثباتات » التاريخية بأن تاريخ الحضارة العقلية « الممتازة » عموماً ما هو إلا تاريخ للشعوب الاوربية ، وبأن ما قدمته الشعوب الاخرى ، في الشرق العربي خصوصاً ، لا يخرج عن كونه تجليات ومواقف دينية خالصة . وهذه لا تدخل مباشرة في الحقل الحضاري ، ذلك الذي يبقى حكراً على صانعي الحضارة المتنازين .

وحين يتكلم أصحاب هذه النزعة على العصور العربية الوسيطة ، فإنهم ينظرون اليها على أنها ، في واقعها الفكري الفلسفي مثلاً ، إمتداد كمي للعهد اليوناني القديم . ومفهوم « الإمتداد » يتضمن ، هنا ، رفض الاعتراف بوجود انعطاف فكري جديد نوعياً . كما ينطوي على التأكيد بأن المفكرين العرب كانوا ، في احسن الاحوال « حافضي » التراث الفكري اليوناني و « ناقليه » الى الشعوب الاوربية .

والجدير بالذكر ان « المركزية الاوربية » لم تكتسب صيغتها على ايدي باحثين ومستشرقين أوربيين فحسب ، وإنما شارك في ذلك أيضاً وعلى نحو غير مباشر باحثون عرب وإسلاميون . فلقد أراد هؤلاء الآخرون ان يظهروا موقفهم هذا على انه دفاع عن التراث الإسلامي وإعلان لأصالته وتميزه .

بيد ان تلك « النزعة » مارست دوراً كبيراً في القرن التاسع عشر لا يمكن

أن يفهم بعيداً عن التأثير الاستعماري ، والامبريالي بعد ذلك . ونستطيع أن نرى في هيجل ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) ممثلاً هاماً لبدايات « المركزية الأوروبية » في التفكير الأوروبي الحديث . فهو قد بلورها ، خصوصاً ، على صعيد التفكير الفلسفي .

فمن المعروف أن هيجل يميز الفلسفة عن الدين ، معتبراً الأخير سابقاً على الفلسفة بالمعنى الزماني التاريخي وبالمعنى الماهوي ، أي متخلفاً عنها . إذ في حين يلامس الدين « الروح المطلقة » بالتأمل الخارجي المباشر ، نجد الفلسفة تدرك هذه الروح من داخلها ، بحيث تصبح هي نفسها شبيهة بها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن العرب « لم يطرحوا أي مبدأ أعلى ، حق ، للعقل الواعي لذاته ، وبالتالي ، لم يدفعوا بالفلسفة إلى الأمام » . أما السبب في ذلك فيعود إلى أنهم لا يعرفون « مبدأ آخر ، سوى الوحي ، أي لا يعرفون سوى المبدأ الخارجي » (١) .

يؤكد هيجل ذلك ، خارقاً مبداه المنهجي الجدلي الذي ينهض ، كما لاحظ المستشرق بيتر باخمان بحق ( وقد أشرنا إلى ذلك في مكان سابق ) ، على أن « الكل هو الحقيقة » وأن الحقيقة هي الكل . ولكن ذلك « الخرق » من سمات الموروث الفلسفي الهيجلي . ذلك أنه يعبر عن التناقض الرئيسي بين منهجه الجدلي ونظريته الميتافيزيقية .

بيد أن « المركزية الأوروبية » تتسع أبعادها وآفاقها ، لتتحول فعلاً إلى أحد أشكال الوعي الذاتي الطبقي والقومي للبورجوازيات الأوروبية المتطورة باتجاه الامبريالية . وقد ظهرت تلك النزعة بصيغ متعددة ، منها صيغة « نظرية عرقية » دعا إليها رينان Renan ( مات في عام ١٨٩٢ ) في النصف الثاني من القرن المنصرم . في شخص هذه النظرية أراد رينان وضع قواعد « عرقية » للبحث في الفكر الإنساني عامة ، والفلسفي منه على نحو خاص .

---

(١) ج . ف . ف . هيجل : الأعمال الكاملة ، مجلد ٨ ، ص ٢٢٨ ، بالروسية ( أورده

مارك باتونسكي : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ) .



لقد ميز المؤلف ، تمشياً مع ما كان شائعاً في عصره ضمن أوساط علماء اللغات ، بين عرق « سامي » وآخر « آري » ، معتبراً أن الأول منهما – ويدخل العرب فيه – أقل مرتبة من الثاني على صعيد الفكر العقلي عموماً والفلسفي خصوصاً . هذا الموقف « العرقي السامي – المركزي الأوربي » يتضح في كتابيه « تاريخ اللغات السامية » و « ابن رشد والرشدية » . ففي هذا الأخير يكتب رينان : « وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة . ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسماً سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة » (١) .

وبتعبير آخر ، يرى رينان ، أن السامي يتسم ، من حيث « الفطرة » ، بالشعور بالوحدة والمطلق الغيبي المجهول ، وأنه ، من ثم ، بعيد عن القدرة على التحليل والتركيب . وعلى العكس من ذلك ، كما يرى رينان ، فإن العرق الآري مهياً ، غريزياً ، للقيام بعمليات عقلية معقدة تتسم بالتحليل والتركيب ، وبالتفكير في دقائق وتفصيلات الوجود .

ومن هنا ، يتكشف لنا بوضوح مصدر المعارضة المطلقة للفكر العربي بالفلسفة ، وتوحيد الفكر الأوربي بها . بل يستبين لنا من ذلك ، أن الفلسفة تعتبر عنصراً غريباً عن طبيعة الفكر العربي ، على الأقل منذ نشوء الإسلام .

وقد أسهم في تكريس و « تخصيص » هذه « المصادرة » مثقفون وباحثون من الوطن العربي . فهؤلاء وجدوا « ضالتهم المنشودة » في « نظرية العروق » ، التي تبلورت وتطورت على أديم « المركزية الأوربية » . أما هذه الأخيرة ، التي تحولت ، كما اشرنا من قبل ، إلى أحد أشكال الوعي الذاتي الطبقي والقومي للبورجوازيات الأوربية المتجهة نحو الإمبريالية ، فقد أسهمت بعمق في صوغ « الوهم الكبير » حول « الأصالة » الدينية والروحية عموماً . فإذا عدنا ، في

---

(١) ١ . رينان : ابن رشد والرشدية – القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٥ .

ضوء ذلك ، الى فكرة رينان حول انتفاء إمكانية التفلسف في الفكر السامي ، ومنه العربي ، وجدنا من يأخذ بها انطلاقاً من أن « الإسلام ( كان ) عدواً ممتازاً للفلسفة . . » ، إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً ، أو وجودياً ، ولم تكن طبيعة الاسلام لتحتمل هذه الدراسات « (١) » .

إن علي سامي النشار ، صاحب هذا الرأي ، في الوقت الذي يرفض فيه الفلسفة ، على ذلك النحو ، ويرى في نفس الوقت ، دون أن يدرك تناقض موقفه ، أن « من هاجم فلسفة اليونان من ( المسلمين ) ، كان منهم من أنشأ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان » (٢) ، أن علي سامي النشار هذا يؤكد ويدعم ما تذهب إليه « المركزية الأوروبية » : « إننا نتفق مع ارنست رينان في أن المفكرين الاسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً ولم يبدعوا فيها على الإطلاق » (٣) .

فالموضوعة الرئيسية التي تطرحها تلك النزعة ، وهي أنه في مرحلة انتقال الفلسفة والحضارة اليونانية عموماً الى أوربا عبر العرب ، كان هؤلاء يعيشون مرحلة من التخلف العقلي الفكري والحضاري العام ، وأن فضلهم يعود أولاً وأخيراً الى حفظ ونقل تلك الحضارة ، أقول ، أن تلك الموضوعة لا يتغير فيها شيء أساسي ، حينما يرى علي سامي النشار ، متفقاً في ذلك مع رينان : « أن

---

(١) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، ص ٢٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ . من الجدير بالذكر أن الرأي القائل بأن الفلسفة « دخيلة » على المجتمع العربي الاسلامي الوسيط وجد من يمثله لدى المؤلفين والمفكرين الاسلاميين القدامى ، أمثال القاضي صاعد بن أحمد ( ١٠٧٠ ) في كتابه « طبقات الأمم » ، والشهرستاني ( ١١٥٥ ) في كتابه « الملل والنحل » ، وابن خلدون في « مقدمته » .

وعلى العكس من ذلك ، ظهر بعض أولئك المفكرين القدامى - وهم قلة - مدافعين عن موضوعة « الفلسفة الإسلامية » الحائزة على شخصية متميزة . من هؤلاء ، مثلاً ، تقي الدين المقرئ ( مات ١٤٤١ ) في « الخطط » الشهيرة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتبس في الطوائف الإسلامية الدينية « (١) . ففي هذا القول الأخير يبرز تأكيد على أمرين اثنين :

١ - الإنكار القاطع أن يكون العرب قد تمثلوا الفكر اليوناني حسب معطيات واقعهم آنذاك ، وانهم ، من ثم ، لم يحفظوا ذلك الفكر وينقلوه الى أوربا فحسب ، وانما طوروه وطوعوه لمقتضيات واقعهم . كما ينطوي ذلك على إنكار أن يكون العرب قد أنشأوا فلسفة بلامح تحمل سمات ظروفهم الموضوعية والذاتية ، وترتكز الى التراث الفلسفي اليوناني وغيره من الفكر العالمي ، كالهندي والفارسي .

٢ - أما الأمر الثاني فهو أن العرب ، من حيث هم عرق « سامي » محكومون بفطرتهم أو مكتوب عليهم أن يظلوا في إطار الايديولوجية الدينية ، لا يبرحونها . وكل تطلع منهم نحو مواقف عقلية ، ما هو إلا دخيل عليهم ، دخيل على « ذاتيتهم الدينية » . وهكذا تتلخص الكلمة الأخيرة بأن ما نسميه ، تجاوزاً ، بـ « الفكر العربي » ، ليس ، في حقيقة الأمر ، سوى « روحانية ايمانية » بعيدة عن العقلانية والمنطق (٢) . واذا خيل إلينا أن ذلك الفكر ينطوي

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) في مرحلتنا العربية المعاصرة لا نعدم أمثال من يأخذ بهذا الرأي . وقد لاحظنا أن هذا الأخير يتطابق ، من حيث الأساس ، مع رأي على سامي النشار المأني عليه سابقاً ، والذي يتفق بدوره مع وجهة نظر أرنست رينان حول « السامية الدينية - الروحانية » و « الآرية العقلية » . فلقد كتب انطون مقدسي مؤكداً بأن « الفكر العربي وإن كان قد نشأ على خلفية جاهلية فهو بالدرجة الأولى نتاج التلاقح مع روحانية الاسلام ومنطق الاغريق » . ( انطون مقدسي : الفكر العربي - اتجاهاته - تطوره ، مكتب الثقافة والدراسات والاعداد الحزبي لدى حزب البعث العربي الاشتراكي - مدرسة الاعداد الحزبي المركزية في دمشق ، بدون تاريخ اصدار ) . كذلك لدى فؤاد زكريا ، بواجهه هذا الموقف ، ولكن ضمن سياق آخر وصيغة أخرى . فبعد أن يميز ، دون حق ، بين الفلسفة و « مبدأ التفلسف » ، يصل الى نتيجة مبنية على فهم ميتافيزيقي ( لا جدلي ) للعلاقة بين « الداخل المؤثر عليه » و « الخارج المؤثر » . تلك هي أن



على عناصر من العقلانية ، ان لم نقل أكثر من ذلك ، فان مثل هذه العناصر يجب أن ندخلها في اطار ما نسميه « العقلانية الأسيرة » (١) .



مصدر الفلسفة في العهد الاولي للمجتمع الاسلامي « هو بالفعل يوناني دجيل » . ( مجلة : الفكر المعاصر - القاهرة ، سبتمبر ١٩٧١ ) .

كل ذلك يشير الى انه وجد في المجتمع العربي الوسيط ثقافتان على نحو متواز ، واحدة دخيلة واخرى محلية « أصيلة » . وسنأتي على هذه المسألة لاحقاً بمزيد من التفصيل .

(١) انظر حول هذا التفسير للمسألة : عفت الشرقاوي - أزمة الفلسفة الاسلامية ( مجلة الفكر المعاصر - القاهرة ، سبتمبر ١٩٧١ ، ص ٩٨ - ٩٩ ) حيث ينطلق الكاتب ، في ذلك ، من موقف ايمانوي .

إن هذا الاعتقاد يشكل، مع الإعتقاد الأول ، المرتكز الضروري لـ « المركزية الأوربية » . ولقد اشرنا الى أن معالم هذه النزعة لم يضعها ويدافع عنها باحثون ومستشرقون أوربيون فحسب ، وإنما كان الى جانب هؤلاء ، وما يزال ، كتاب وباحثون عرب ومسلمون يبدون الحماسة نحوها بكثير أو قليل من الإحاطة العميقة بآفاقها البعيدة النظرية والتطبيقية . ولكن بعض هؤلاء الباحثين ، كما ظهر مثلاً من خلال موقف علي سامي النشار ، لا ينطلق من مواقع « العصرية » في منحائها العدمي ، تلك التي اتينا عليها في فصل سابق ، وإنما من تعصب وتزمت ديني يلتقي مع « السلفية » الدينية الوثوقية في بعض معالمها .

انسياقاً مع هذا الموقف المركزي الأوربي ذي الأفق الشرقي ، سوف نجد انفسنا أمام ضرورة رفض كل ما من شأنه أن يندرج تحت اطار الفكر الفلسفي والسوسيولوجي والطبيعي والتصوفي الهرطقي وكل تفكير عربي قروسطي يتسم بعقلانية نقدية ( كاللاهوت السلبي لدى المعتزلة ) . ونحن في ذلك . ننطلق - في حال الاقرار بوجود ذلك الفكر في التاريخ والتراث العربي - يمثل ظاهرة دخيلة على هذين الأخيرين .

والحقيقة ، ان من اهداف « المركزية الأوربية » تعرية التاريخ والتراث العربي من كل حلقة فكرية نقدية هامة كثيراً أو قليلاً ، وجعلهما تاريخ وتراث الروحانيات والطرق الصوفية والقديسين والخرافات والتصورات الوهمية ، أو تاريخ وتراث الملوك العتاة الاجلاف الجهلة والعوام واللصوص والمفلوكين ( المجاذيب ) . ومن هنا تماماً يفهم التضخيم اللاتاريخي اللاتراثي لظاهرة الاديان في الشرق ، حيث يعتبر هذا الأخير « مهبط الأديان السماوية » عامة . لا مدعاة للريب في أن مثل تلك الصورة عن التاريخ والتراث العربيين كانت،



وما تزال ، تحتل جزءاً من الاستراتيجية الثقافية الاستعمارية والامبريالية الموجهة الى العالم العربي . وربما ندرك ذلك بمزيد من العمق ، اذا وضعنا في حسابنا نشوء اسرائيل بوصفها ترسانة امبريالية في المنطقة ، والقضية الفلسطينية القائمة منذ خمسينات هذا القرن .

وجديد بالإهتمام والتقصي هنا تلك التغيرات التي اخذت تلحق بالصورة التي تقدمها نزعة « المركزية الاوربية » . فلقد اخذت تلك التغيرات تطرح نفسها تحت وطأة جملة من الظاهرات المستجدة . في طليعة هذه الاخيرة يبرز تبلور وتعاظم حركة التحرر الوطني والقومي والاجتماعي في الوطن العربي وفي بلدان اخرى من مجتمعات « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، او ما يسمى على سبيل الخطأ « بلدان العالم الثالث » (١) ، ونشوء وتبلور بعض آفاق البحث العلمي في التاريخ والتراث في ذلك الوطن ، وتعاظم آفاق الثورة العالمية المناهضة للامبريالية والرجعيات المحلية ، واخيراً وفي سياق ذلك بروز افكار من نمط « وحدة الحضارة الانسانية » و « الأممية » و « القومية الانسانية » الخ . . .

تلك التغيرات تركت بصماتها بعمق على مصائر « المركزية الاوربية » في اوربا وامريكا اولاً ، وفي بلدان الشرق ثانياً . فلقد كان على هذه النزعة ان تتراجع تحت ضغط تلك التغيرات الظاهرة ، معدلة من صيغتها على نحو تصبح فيه مقبولة . فمع صعود طبقة « رجال الأعمال » الراسماليين في امريكا ، وتعاظم دورهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والايديولوجي محلياً وعالمياً ، اكتسبت صيغة « المركزية الغربية » مهمة تغطية المعطيات المستجدة .

ونستطيع القول ، ان « المركزية الغربية » ، الصيغة المعدلة عن

---

(١) انظر حول هذا المصطلح وحول بديله كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » - الوطن العربي نموذجاً ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ، الفصل الاول خصوصاً .

« المركزية الأوروبية » ، هي بدورها فقدت الكثير من بريقها وجاذبيتها و « برائتها » ، بحيث أضحت الأرض مهيأة لاستقبال « وافد جديد » ، يرفد تلك النزعة تحت قنصاع آخر .

وهكذا اختطت الأجهزة الثقافية الامبريالية ، موجّهة من قبل المستشرقين « العارفين » ببواطن الأمور في الشرق والعاملين رسمياً او « بشكل غير رسمي » في وزارات الخارجية وأجهزة المخابرات الخارجية ، خطأ « جديداً » على هذا الصعيد . هذا الخط تمثل بتضخيم وإبراز وإطلاق مشاعر وآراء تصب في مصب ما يسمى بـ « المركزية الشرقية » . وتلك الآراء والمشاعر لم تنشأ ، في حقيقة الأمر ، من مواقع « غربية » فحسب او بالدرجة الأولى ، وإنما كذلك لدى فصائل متعددة من الباحثين والمثقفين الشرقيين انفسهم .

وقد انطلق أولئك العلماء المستشرقون من هذا الوجه الآخر للمسألة في مغاللتهم « الشرق وحضارته العريقة الأصيلة » (١) . والحق ، أن هذه « المغاللة » أخذت في التكون منذ نشوء « المركزية الأوروبية » تقريباً . ذلك أنه أخذت تنتشر في « الأدب البورجوازي نظريات تبدو ، لأول وهلة ، معاكسة للأولى . إذ أنها تشجب الاستخفاف بالشرق ، والاستعلاء عليه ، والخط من شأنه ، وتعترف له بفضل كبير على الحضارة الانسانية ، وتنادي به عدلاً للغرب . بل تتجاوز ذلك الى القول بأن الشرق قد سبق الغرب في بعض المجالات ، وأن على هذا الأخير أن يتعلم منه الكثير ، بل عليه أن ( يطأطئ هامته اجلالاً له ) . . . ومن عجيب المفارقات أن تكون عظمة الشرق في رأي هؤلاء نابعة من تدينه وروحانيته بالذات . . . » (٢) .

---

(١) انيكيف : حول دور المثالية والتقاليد في الايديولوجية القومية ( نشر في : حول الصراع الايديولوجي في البلدان النامية - دمشق ١٩٧٤ ، ص ٩٥ ) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٥ - ٩٦ .  
في هذا السياق ، تجب الإشارة الى أن المستشرقين الذين مجدوا ، بشكل مبالغ فيه ، بخصوصيات الحضارات الشرقية ، اعتبروها « جذور الخلاص » لـ « الغرب » . هذا ما تقرّاه



ان ذلك الاتجاه « المركزي الشرقي » يحيل النظر في التراث والتاريخ الشرقيين ( العربيين ) الى سلفية دينية روحانية يراد لها أن ترتد الى مراحل مفرقة في القدم ، أو بتعبير أدق ، الى ما يراد له أن يمثل « طبيعة » الانسان الشرقي . ومن هنا ، يتحول « الشرق » ، من حيث هو بؤرة ومصدر «الروحانية» ، الى منقلد « الغرب » ، الفارق حتى اذنيه في « المادية » . وهذا الغرب بماديته يجرد من موقعه الاجتماعي الاقتصادي والثقافي الراسمالي الامبريالي ، ليحول الى مأساة اخلاقية ذاتوية خالصة : لقد استنفد روحياً وجف رواؤه ! وفي هذه الحال ، يصبح أمراً على غاية الأهمية ، في نظر رينيه جينون ، « أن تتصل صفوة من رجال الغرب بمنابع الحياة الروحية في الشرق اتصالاً صحيحاً حتى تعد نفسها لإنقاذ ما يمكن انقاذه من الحضارة الهرمة » (١) .

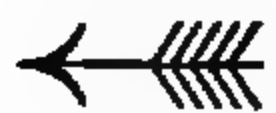
---

في حوار مع المستشرق الالماني الغربي ب . م . فيشر . فاجابة عن السؤال التالي : « هل تقصد أن في هذا الشرق الذي تعنيه جذوراً للخلاص ؟ » ، يقول فيشر : نعم « بقدر ما يشكل دفاعاً ضد القيم المادية الاستهلاكية في الحضارة الغربية . بقدر ما يبقى ( ديناً كبيراً في اعماق قلوبنا ) كما يعبر توفاليس . بقدر ما يبقى مركزاً للاشراق » . ( ملحق الثورة الثقافي ، دمشق في ٧٧/٥/٥ ) . هذه المعارضة بين « الغرب » على إطلاقه و « الشرق » ، يؤكد لها ذلك المستشرق في اجابة أخرى عن سؤال آخر : « الغرب ، اليوم ، ( غربة غريبة ) كما يقول السهروردي ، فيلسوف الاشراق . الشرق اشراقاً ، أما الغرب ، اليوم ، فهو « غروب » .... ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ) . ان هذا التمجيد الذي يشك ببراءته ، أصبح يكوّن تياراً ايديولوجياً لدى جمع من المهتمين الغربيين بمسائل الشرق . والملاحظة التي اثبتناها فوق لانيكييف حول انه من عجيب المفارقات أن تكون عظمة الشرق في رأي هؤلاء نابعة من دينه وروحانيته بالذات » ، ان هذه الملاحظة نتبينها في كلام فيشر ذاك بوضوح .

وقد اوما احسان سركيس في مقالة له ( نحن والتراث - مجلة الثقافة الاسبوعية ، دمشق في ١٩٧٤/١/٢٦ ) الى ذلك التمجيد المشبوه للشرق في نطاق التيار الايديولوجي الاستشراقي المشار اليه .

(١) انظر : بديع الكسم - الشرق والغرب في فلسفة رينيه جينون - مجلة الثقافة الاسبوعية ، دمشق في ٧ شباط ١٩٧٦ ، ص ١١ .

خليق بنا ، في سياق ذلك ، ان نذكر بأطروحة سيد قطب حول « المجتمع الجاهلي العالمي »



إن تلك الدعوة التي وجهها جينون الى « صفوة رجال الغرب » ، هو أول من طبقها عملياً . فلقد اتصل بالعقائد الصينية والهندية والإسلامية ، واعتنق أخيراً الإسلام ومات عليه في مصر واسمه الشيخ عبد الواحد يحيى (١) . ونحن إذ راينا في جينون مثلاً باهراً على عواقب « المركزية الشرقية » ، فاننا بالطبع لا « نسيء الظن » فيه من حيث هو شخص ، بقدر ما ننظر اليه على أنه ضحية ذلك الغرب وضحية الوهم المتولد عن الغرب والشرق معاً ، وهم « الشرق الروحي المنقذ » .

ولكن تعقيد المسألة والتباساتها وآفاقها المتعددة خلقت احتمالات أخرى للتعبير عن الوجهة الرئيسية العامة لـ « المركزية الشرقية » . أحد تلك الاحتمالات تجسد في اتجاه الدعوة للعودة الى ميثولوجيا شعوب مجتمعات التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة . ويتم ذلك من موقع اعتبار ذلك الميثولوجيا « ينبوع الصفاء والبراءة » الانسانيين . فهذا ينبوع يكشفه « العالم الغربي » على أنه « المنقذ » له من تخمته « المادية » المتمثلة بامكانات صناعية وتقنية وعلمية جبارة ، وبمخاطر حروب ذرية « خرجت » ، أو تكاد ، من حدود ارادة الناس .

تلك المسألة تطرح عادة من خلال مقابلة ومعارضة ما يسمى « الحضارة الغربية المادية » بـ « الحضارة الشرقية الساذجة » . فالأولى تقوم — بمقتضى ذلك — على « الفساد والإفساد » ، أما الثانية فتكمن في « العفوية والبراءة والحدسية » . وقد أخذت تلك الأبعاد للمسألة في التكوّن والتبلور مع « عزوف الايديولوجيين البورجوازيين عن تعاليم الشرق الغيبية والمثالية الدينية

---

والرد الديني الاسلامي عليه ، وبأطروحة مالك بن نبي عن تنامي الامكانات الحضارية واختفاء المبررات في الغرب ، وتنامي المبررات وانعدام الامكانات الحضارية في الشرق ، وضرورة الوصول ، من ثم ، الى « تركيب مبدع » يحقق « الأمة الوسط » ، أمة الاسلام . (راجع ذلك ومواقف مماثلة في : الفقرة (٧) من « التلفيقية » ) .

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١ .

التي درست دراسة نظرية عالية ، وتوجيه جل اهتمامهم نحو النظرات والعقائد الميثولوجية البدائية الساذجة نسبياً . ويرى الايديولوجيون البورجوازيون مزية هذه النظرات والعقائد في أنها [ لم تفسدها التأملات الطويلة العميقة والمميتة للنفس ] ... وقد تجسد هذا التفسير للعقائد البدائية التي تعتنقها قبائل وشعوب آسيا وأفريقيا اكمل تجسيد وأوضحه في النظرية التي أسسها ممثلو الزوج الذين قضوا شطرا من حياتهم في أوربا ( ل . سينفور واثي . سيزر ) وبعض المفكرين الاوربيين البارزين ( سارتر ) وأطلقوا عليها اسم [ الزوجية ] .

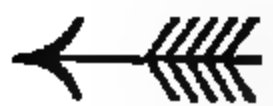
(١) انيكيف : نفس المصدر والمعطيات سابقا ، ص ٩٧ .

لقد أشار حسين مروه الى كتاب « الزوجية » او « الزوجية » لسنفور ، ناقلاً منه ما يلي : ( « إن حضارة العقل التحليلي تبرز قدرة على خلق عالم الآلات المحرومة دفء الانسان » او - كما يقول - ان الفلسفة الزوجية عبارة عن الفلسفة الانسانية ، اما الفلسفات الاوربية فهي ليست شيئاً سوى كونها معادية للانسانية . ثم يضع سنفور الفلسفة الماركسية قمة للعقلانية الاوربية ) - حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية - الجزء الاول - بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٢٤ . ثم يعقب مروه على ذلك ، بأن « الخطأ المبدئي في أسلوب البحث هذا ( مركزية الفلسفة ) يكمن في عدم القدرة على اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية » . ( ص ١٢٥ من نفس المصدر والمعطيات السابقة ) .

وفي سبيل تعميق الصورة عن فكرة « الزوجية » ، نورد مقطعاً من قصيدة شعرية لسنفور ، الذي يعود اليه فضل كبير في طرح تلك الفكرة وتوضيحها على الصعيدين النظري والشعري . عنوان القصيدة « صلاة للأقنعة » . يقول فيها سنفور ، مثيراً فيها « المركزية الافريقية الزوجية » ( مأخوذة من : شعر حديث من افريقيا - لندن - Penguin 1976 ) .

|   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| ونحن الخميرة التي يحتاجها الطحين الابيض | في فجر جديد ؟                         |
| اذ من غبرنا يعلم الايقاع                | بل من غبرنا بقدر أن يعيد ذاكرة الحياة |
| للمالم الذي قتلته الآلات والمدافع       | لرجال ممزقي الآمال ؟                  |
| من غبرنا يطلق صرخة الفبطة               |                                       |
| التي تهيج الموتى والحكماء               |                                       |

انظر حول ظاهرة « الزوجية » أيضاً : الزوجية ، ملامحها ، قضاياها لمحمد عبد الحميد





ولعله من مقتضيات المسألة المطروحة أن ننوه بأن تلك المركزية الشرقية اكتسبت ، كما يمكن أن تكتسب ، صيغاً متعددة ، تبدو مختلفة فيما بينها . ولكنها ، في أساس القضية ، ذات منحى منهجي نظري واحد . فعلى الصعيد الديني الاسلامي نقرا آية الله الخميني ما يؤدي المعنى المطلوب من مركزوية شرقية - اسلاموية : ان أصحاب المعسكرين الشرقي والغربي « متخلفون في مجال توفير السعادة للانسان ، ومتخلفون في نشر الفضائل الخلقية وفي ايجاد تقدم نفسي روحي مشابه للتقدم المادي . ولا يزالون عاجزين عن حل مشاكلهم الاجتماعية ، لأن حل تلك المشاكل ومحو الشقاء يحتاج الى روح عقائدية واخلاقية . . ونحن وحدنا نملك هذه العقائد والاخلاقيات والقوانين » (١) .

على ذلك النحو وعلى صعيد النظر التاريخي والتراثي ، تفصح « المركزية الاوربية » ، بصيغتها الموسعة « المركزية الغربية » وبنقيضها الشكلي « المركزية الشرقية » ، عن انها ترفض القول بـ « تاريخ وتراث عربي عقلي » عموماً وخصوصاً . وهي ، بصفتها « اوربية » و « غربية » ، تقع في « العصرية » العدمية والجنسية العرقية . اما بصفتها « شرقية » ، فانها تلتقي مع « السلفوية » ، تلك التي لا تخلو ، في هذه الحال ، من لون جنسي عرقي .

---

فرج - الفكر المعاصر ، القاهرة ، آب ١٩٦٩ . العنصرية واثرها في الادب الافريقي لعلي شلش - الفكر المعاصر ، القاهرة ، نيسان ١٩٧١ . الشاعر السريالي اندريه بريتون في مقدمته لديوان ايمي سيزر ( مذكرات عائد الى الوطن ) عام ١٩٤٧ . جان بول سارتر في مقدمته لمختارات الشعر الافريقي ، الذي اصدره سنفور عام ١٩٤٨ .

(١) آية الله الخميني : الحكومة الاسلامية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ .

## « الحقيقة هي الجزء الكلي » ، أو هيغل المذهبي ضد هيغل الجدلي

كتب أحد الممثلين البارزين لـ « المركزية الأوروبية » ، وهو W. Windelband في الثلاثينات من هذا القرن في كتاب له حول تاريخ الفلسفة ، بأنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خاص بتاريخ الفلسفة لدى العرب . أما السبب في ذلك فهو أن ما قدمه هؤلاء للأوربيين لم يكن ، في الحقيقة ، سوى مكتسبات الفكر اليوناني والهليني من العصر القديم (١) . بل هو يرى المسألة أكثر من ذلك . إذ بالقياس إلى « أفكار مبدئية خاصة » ، فإن الفلسفة المشرقية في العصر الوسيط كانت أفقر من الفلسفة الأوروبية « (٢) في ذلك العصر .

ها هنا نشهد روح العداء الفكري - ومن خلفه السياسي - مبثوثة في كتابات أولئك الممثلين ضد المرحلة العربية الوسيطة في جوانبها الفلسفية الخصبة ، أي الجوانب التي لم تحرض فقط أوروبا آنذاك ( في المرحلة الجينية الأولى للانتقال من الاقطاع ) على التفكير العقلاني ، وإنما أسهمت كذلك في صناعة إبعاد عهد النهضة البورجوازية Renaissance الأوروبية .

ونحن هنا لا نشك في أن التصدي لـ « المركزية الأوروبية » من قبل الباحثين العرب ، يمثل عملية معقدة شائكة ومركبة . إذ أن لها أوجهها الأيديولوجية والمنهجية التراثية التاريخية والاجتماعية . وهذه العملية ، من حيث هي كذلك ، تدخل بالأصل في إطار مجابهة الاستراتيجية الثقافية للامبريالية

(١) انظر : ف . فندلباند - تاريخ الفلسفة ، Tuebingen ١٩٢١ ، ص ٢٦٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦٢ .

والاستعمار . ولكن هذه المجابهة تشترط ، بدورها ، دراسة التاريخ والتراث العربي الفكري بعلاقته مع التاريخ والتراث الانساني آنذاك ( اليوناني والهندي والفارسي والصيني والمصري ) دراسة تأخذ بعين الاعتبار مجموع منجزات البحث العلمي الجدلي التاريخي والتراثي الحديث والمعاصر .

ها هنا ينبغي علينا أن نعود الى الفكر العربي ونستعيده في آن واحد . أن نعود اليه بمعنى أن نضبطه وتحققه ونوثقه تاريخيا وفي كل أوجهه ومناحيه . وأن نستعيده بمعنى أن ننظر فيه من موقع « اختيار تاريخي تراثي » وعبر منهجية تاريخية تراثية تفرز منه العناصر الايجابية لتوحد بينها وبين منجزات الفكر العربي والعالمي التقدمي المعاصر ، وتترك منه العناصر الاخرى لما سنطلق عليه « العزل التاريخي » .

وإذا اردنا الكشف عن الفصور الذاتي في مواقف ممثلي « المركزية الاوروبية » ، فاننا سوف نواجه ذلك ، ضمن ما نواجهه ، مجسداً في امر على غاية الاهمية ، ألا وهو جهلهم بقضايا « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، او رفضهم لها . فمن زاوية الأخذ بهذه الاخيرة يبرز تأكيد على مسألتين :

١ - إن مجتمعا بشريا ما ، هو كذلك لأنه يشكل نمطا اجتماعيا متميزا الى هذا الحد أو ذاك عن مجتمع بشري آخر . وتميزه هذا يتحدد في ضوء نمط ومستوى الانتاج المادي الاجتماعي السائد فيه . إلا أن ذلك التميز المبدئي ليس مطلقا ، وانما هو نسبي . فالمجتمع الواحد ذو شخصية متميزة . ولكنه في نفس الوقت يكون جزءا من كل اجتماعي عالمي . كما يحتوي - في حلقاته الطبقيه - ذيو لا أو بقايا أو جيوبا من المجتمعات الطبقيه الاخرى ( هذا بغض النظر عن مجتمعات التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة في البلدان المسماة بـ « النامية » ) .

فهنا تأكيد على التميز والاستقلالية ، وتأكيد على الوحدة والترابط . وحينما نتحدث عن « حضارة » ما ، فانما نعني بذلك نمط الحياة الاجتماعية المادية السائد في منطقة ما وما يلزمه من أشكال في التفكير والتصرف الانساني .

يبد أن الامر يمكن رؤيته من زاويتين : الزاوية الاولى تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار اجتماعي شامل . فانساقاً مع هذه الزاوية من الرؤية ، يغدو ضروريا أن نسحب ذلك المفهوم على كل الانماط الاقتصادية الاجتماعية ، ومن ضمنها النمط المشاعي اللاطقي . ذلك لأن هذا الاخر يمثل ، ايضاً ، وجوداً حضارياً معيناً ، وإن بمستوى بدائي .

من طرف آخر ، نجد أن الزاوية الثانية تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار مجتمعات انسانية محددة ، تبدأ مع انحسار المجتمع المشاعي اللاطقي ، ودخول المجتمع الطبقي – بما يرافق ذلك من تقسيم العمل الى يدوي وفكري – مسرح التاريخ البشري . ( اما الحديث عن الحضارة الطبقيّة ، التي تبدأ مع انحسار الحضارة الطبقيّة ، فلسنا في معرضه هنا ) . من ذلك الموقع للمسألة ، يؤكد مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على وحدة الحضارة الانسانية بالمعنى الاول الشامل اولاً ، وبمعناها الآخر الضيق ثانياً ، وعلى التمايز النسبي لكل حلقة منها في كلا معنيها ثالثاً .

٢ – اما المسألة الثانية التي يلح عليها ذلك المفهوم ، فهي أن تفاعل المجتمعات المختلفة بعضها ببعض يتم على أساس **قانون العلاقة بين « الداخل والخارج »** – وقد كنا اشرنا الى ذلك في موضع سابق من هذا الكتاب – .

ان كون التفاعل ذاك يتم على أساس من هذا القانون ، يؤدي ، بالنسبة الى القضية المطروحة ، الى نتيجة ذات أهمية قصوى ، تتعلق باستيعاب القصور الذاتي لـ « المركزية الاوربية » . هذه النتيجة هي أن كل مجتمع يتفاعل مع مجتمع آخر ، يتأثر به ويؤثر عليه انطلاقاً من احتياجاته الداخلية الاساسية والثانوية ، أي من بنيته الداخلية الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والثقافية والايديولوجية .

على ذلك النحو ، يستبين لنا أن تأثر المجتمع العربي القروسطي بالثقافة اليونانية والهندية والفارسية والصينية لم يكن ليتم الا على سبيل التمثيل الذاتي . اما أن يكون ذلك التأثر ذا طبيعة ميكانيكية ، فهذا ما لم يحدث .

وان كانت بعض مظاهره قد تمت على نسق ميكانيكي ، إلا أنه لم يكتب لها مستقبل في تحديد السمات العميقة لذلك المجتمع . وعلى هذا ، يصبح الحديث عن وجود ثقافتين متوازيتين في المجتمع العربي المعني ، ثقافة يونانية وأخرى عربية ، أمراً غير مقبول من وجهة نظر جدلية تاريخية وتراثية معمقة .

تأسيساً على ذلك كله ، يصبح من السهل على الباحث أن يكتشف العمق العلمي لـ « المركزية الأوروبية – الغربية » ، في أصلها الأوربي العرقي ( رينان وأمثاله ) ، وفي امتدادها العربيين الاسلامي السلفوي ( علي سامي النشار وأمثاله ) . والباحث إذ يكتشف ذلك ، فانه يكون قد أخط اللثام عن وجهين من المسألة : الوجه الأول يكمن في أن تلك النزعة تجسد نهجاً ميكانيكياً مبسطاً في فهم العلاقات المتشعبة والمعقدة بين ثقافات الشعوب المتعددة ، نهجاً لا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، أي بين الوطني القومي والعالمي الأممي .

و « المركزية الأوروبية – الغربية » حين ترفض ذلك القانون أو تتجاهله أو تجهله ، فانها ترى ، ضمناً ، أن العلاقة بين ذينك الحقلين إن هي إلا علاقة قسر وإقحام . ولا شك أن علاقة من ذلك النمط تعني ، ضمن ما تعنيه ، إلغاء الاعتبار لواحد من طرفيها . فالفلسفة العربية القروسطية ذات المنحى العقلي النقدي أحياناً والعقلي المادي – بمعنى وحدة الوجود – أحياناً أخرى ، ما هي – بموجب منطق « المركزية الأوروبية » – إلا صورة أخرى عن الفلسفة اليونانية . وربما كانت هذه الصورة موفقة في إطارها العربي الفكري . إلا أنها تبقى ، في مضمونها ، نسخة عن الصورة اليونانية الأصل . وهي ، لذلك ، تلغى لحساب الفلسفة اليونانية سابقاً والفلسفة الأوروبية الوسيطة والحديثة والمعاصرة لاحقاً .

والحقيقة ، أن هذا الشكل من التفكير الضيق المبتذل ، يقودنا إلى مصب الموضوعات القائلة بأن الأفكار الفلسفية أو العقلية المنتشرة في الوطن العربي إلى هذه الدرجة أو تلك « مستوردة » من « الخارج » . أن أصحاب هذه الموضوعات



يقعون في ذلك القصور الذاتي ، الذي شهدناه جزءاً مكوناً لـ « المركزية الاوربية – الغربية » ، حينما يجهلون أو يفضون النظر عن ديبالكتيك العلاقة بين « الداخل و الخارج » ، تلك العلاقة التي تركز ، كما رأينا ، الى فهم مادي تاريخي لمفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان ذلك القصور الذاتي في « المركزية الاوربية – الغربية » وفي « موضوعة الافكار المستوردة من الخارج » ، يتكئ ، ولا شك ، على خلفية موضوعية . هذه الأخيرة تتجسد ، بالنسبة الى الاولى ( المركزية ) ، بالتحويلات الاجتماعية والاقتصادية التي جرت في المجتمعات الرأسمالية الاوربية ومهدت لنشوء الاستعمار والامبريالية ورافتهما بصفتهما جزءاً لا يتجزأ من تلك المجتمعات . واما بالنسبة الى الثانية ( اي الموضوعة المومي اليها ) ، فتتمثل تلك الخلفية بالوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي بصفته ضحية التواطؤ التاريخي الاستعماري والامبريالي الاقطاعي ، ذلك الذي احكم الخناق عليه .

وخليق بنا هنا ان نشير الى ان « المركزية الاوربية » لا تلتقي بـ « السلفية » الدينية الوثوقية فحسب ، كما برز ذلك عبر تعرضنا لعللي سامي النشار . انها تلتقي ، كذلك ، بـ « العصرية » في توجهها العدمي ممثلة باسماعيل مظهر ، وبـ « التلفيقية » في أحد منحبيها ، الذي يعبر عنه ، مثلاً ، زكي نجيب محمود . فـ « العصرية » العدمية ترفض التراث العربي الفكري على وجه الاجمال ، معتبرة اياه تراث الخمول الفكري والاساطير الغيبية الخارقة . لذلك ، فالفقزة من الثقافة اليونانية القديمة الى الثقافة الغربية الحديثة ، دون المرور بالثقافة العربية القديمة ، والوسيلة خصوصاً ، تصبح ، ضمن هذا السياق ، أمراً مشروعاً ، بل ضرورياً . اما المنحى التلفيقوي ذاك -ويعمل ممثلوه على ان يطرحوه بجدية - فانه هو كذلك يأخذ موقفاً مماثلاً من التراث العربي الفكري ، بحيث يلتقي في هذا مع المركزية الاوربية – الغربية ومع موضوعة الافكار المستوردة من الخارج . ان هذا الموقف نستطيع ان نتبين معالمه بوضوح عبر الراي التالي ، الذي كنا قد أوردناه في معرض الحديث عن زكي نجيب محمود : « فهناك ( في التاريخ العربي ) دروشة تعجب الجماهير

العريضة ، يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى ، تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (١) .

هاهنا يتطابق مفهوم « الاستعارة » ، في ابعاده وآفاقه النظرية والاجتماعية، مع مفهوم « الاستيراد » الفكري . فكلاهما يقفز فوق قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج . ومن ثم ، فهما يقودان الى القول بأن مجتمعا ما ، وليكن المجتمع العربي الوسيط أو الحديث أو المعاصر ، يأخذ ما يأخذ من افكار ومبادئ ونظريات من مجتمع آخر اخذاً تعسفياً . وكون ذلك الفعل تعسفياً ، يعني انه يتم بفض النظر عن امكانات وقدرات واحتمالات التلقي ، ان لم نقل التمثل ، الثقافي ، تلك التي يمتلكها ويبيديها المجتمع العربي تجاه المجتمع الآخر انطلاقاً من بنيته واحتياجاته الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والسياسية والاخلاقية والعاطفية ، وما الى ذلك .

ومن الضروري التشديد على أن القول بوجود توافق نسبي عام بين الحصيـلة التـراثية لـ « المركزية الاوروبية – الغربية » من جهة ، وبين الحصيـلة الذاتية لـ « العصرية » العدمية و « التلفيقية » في منحائها ذاك من جهة أخرى، لا يعني وجود توافق كامل بينهما . ان المقصود من ذلك هو الاشارة الى انهما لا تتوافقان من حيث الخلفية والبواعث الموضوعية .

والامر هذا ينسحب كذلك على « السلفية » الدينية الوثوقية ، حينما تتخلف ، في موقعها العاجز ، عن تفهم العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » على النحو الذي طرحناه فوق . ولكنها ، مثل « العصرية » و « التلفيقية » ، تختلف عن « المركزية الاوروبية – الغربية » في خلفيتها الموضوعية . كما انها تختلف بدورها عن النزعتين الأوليين ، من حيث خلفيتهما تلك . ولايضاح ذلك ، نذكر بما اتينا عليه سابقاً من أن خلفية تينك النزعتين تكمن في الوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي ، هذا الوجود الذي صيغ في اتون التواطؤ

---

(١) زكي نجيب محمود : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

التاريخي الاستعماري الامبريالي الاقطاعي . لكن خلفية « السلفية » تتمثل بالعلاقات الارستوقراطية المحافظة والمعنة في رفضها لأي مظهر من مظاهر التقدم الاجتماعي بشكل عميق وشامل .

اما الوجه الثاني لافتقاد « المركزية الاوروبية - الغربية » ادعاءها بالتحدث باسم العلم ، فهو عرقيتها التي يمكن استكشافها ومواجهتها في الحقول السياسية والاجتماعية والاقتصادية . فإخفاؤها النظري المعرفي يقوم على واقع اجتماعي تجاوزه التاريخ . ذلك لان هذا الواقع أصبح يوجد رغماً عن التاريخ ( على نحو خاص رغماً عن قوى الانتاج والتكنولوجيا المتطورة بشكل عاصف محدّر والتي تتطلب تطوراً مطابقاً في علاقات الانتاج الاجتماعية ) . كما هو موجود بفضل التاريخ ( على نحو خاص بفضل علاقات الانتاج الاجتماعية المتردية حتى الحضيض مقابل قوى الانتاج تلك ) .

ولقد تعرفنا الى المسوغات التي يقدمها ممثلو « المركزية الاوروبية » في تقسيمهم العرقي للناس الى ساميين وآريين . كما أبرزنا ما يفهمه رينان تحت اسم « سامي » واسم « آري » : الاول تستحكم به غريزة التدين والشعور بالوحدة وعدم القدرة على القيام بعمليات عقلية معقدة . أما الثاني فيتميز بغريزة ذات طبيعة اخرى ، هي التعقل والقدرة على القيام بعمليات عقلية مركبة ومعقدة . والاول يتسم تفكيره بالميل نحو المطلق ، أما الثاني فتكمن فيه نزعة ذاتية للتعدد وانسجام التأليف (١) .

وبناء على ذلك ، فانه حسب رينان ، « لم تكن الفلسفة لدى الساميين

---

(١) بمزيد من الوضوح السافر كتب ايدولوجي الاستعمار الاميركي « باردجيس » في نهاية القرن الماضي : « ان القسم الاعظم من الارض تسكنه شعوب لم تستطع أن تقيم فيه دولا متمدنة وليس بمقدورها عمليا أن تقوم بمثل هذه المهمة ، فقد قدر عليها أن تظل هجينة أو شبه هجينة ... وإزاء هذا الوضع لا يقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسياً على الاستجابة الى توملات الامم المتخلفة التي تلمس المعونة والارشاد . بل يتعدى ذلك الى ارغام هذه الامم على الخضوع والامتثال » ( أنيكييف : حول دور المثالية ... نفس المصدر والمعطيات سابقا ، ص ٩٤ ) .

غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب . غير اقتداء بالفلسفة اليونانية « (١) .

ان هذا الامر يعني ، بتعبير واضح محدد بالنسبة الى رينان ، انه « من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ ( فلسفة عربية ) مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما في الامر : انها مكتوبة بلغة عربية . . . » (٢) .

هذا ما كان يراه ويدافع عنه ارنست رينان ، الذي مات في مرحلة المخاض الاولى للوجود الامبريالي في اوربا الرأسمالية . وقد كان قد سبقه جيل من المستشرقين ومؤرخي الفكر الفلسفي ، امثال Tannemann في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » والذي مات عام ١٨١٩ . كما لحقه جيل آخر من هؤلاء ، امثال W. Windelband - وقد اتينا سابقاً على ذكر كتابه « تاريخ الفلسفة » الصادر عام ١٩٢١ - .

ونود هنا ان نشير الى واحد ممن تابع ذلك التصنيف للشعوب الى آرية وسامية ، وهو ديلاسي اوليري ، صاحب كتاب « الفكر العربي ومكانه في التاريخ » . إذ انه يبرز فيه واحداً من غلاة المدافعين عن « اللوثة العرقية » المشار إليها . فهو يكتب ، في معرض الحديث عن الفيلسوف الكندي ، ما يلي : « وانها لحقيقة غريبة ان الكندي ابا الفلسفة العربية كان من القليلين من ائمة الفكر العربي الذين كانوا عرباً بالعنصر . فأغلب علماء العالم الاسلامي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي او التركي او البربري . . . وسرّ دربته وعدته هو معرفته بالاغريقية التي استخدمها في اعداد ترجمات لميتافيزيقا ارسطو ، وجغرافية بطليموس ، ونسخة عربية مراجعة من ترجمة اقليدس . . . » (٣) .

---

(١) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٥ .

(٢) Histoire général et système comparé des Langues semitiques, Paris, Vic éd P. 10.

(٣) ديلاسي اوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ - القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٤٨-١٤٩ .

ويضيف أوليري : « ومما لا فائدة منه أن ندعي أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفاً في أصالة العقل السامي ، لسبب واحد ، هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربياً بمولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامي . وقد يكون أكثر دقة أن نقول أن الفلاسفة الاغريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة أي شيء يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية » (١) .

ان أوليري ، في رايه ذاك ، يعبر عن موقفه بأن الفلسفة والتفكير العلمي المنطقي عامة ليسا من خصائص العرق السامي ، وبأن غياب الفلاسفة العرب — باستثناء الكندي الذي يرجع ثقافته بدورها الى الثقافة الاغريقية — امر مفهوم بذاته ، وان كان مثيراً للغرابة .

هكذا يتضح للعيان وبشكل يفاق العين ان اولئك المستشرقين لم يكونوا قادرين — لقصور ذاتي معرفي متكىء ، بطبيعة الحال ، على خلفية اجتماعية واقتصادية وسياسية كنا قد اشرنا الى مقوماتها — على اكتشاف واستكناه مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . وما كان لهم بالطبع ان يكونوا على ذلك قادرين .

بيد انه من المسائل الجديرة بالاثارة في هذا الاطار ، المسألة التي طرحها عبد الرحمن بدوي في كتابه « من تاريخ الالحاد في الاسلام » . فهو هنا يناقش اثنتين من وجهات النظر في « الحضارة العربية او الاسلامية » وفي موقعها من الحضارات العالمية . الاولى منهما يمثلها كارل هينرش بكر ، والثانية يمثلها ارفالد شبنجلر .

فالأولى تنطلق من ضرورة ربط تاريخ « الحضارة الاسلامية » بتاريخ « الحضارة الاوروبية » ، بحجة « تشابه الاسس الحضارية التي تقوم عليها حضارات هذه الشعوب » (٢) . إلا أن شيئاً « من الاحساس التاريخي كاف » ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٥ .



حسب بدوي ، « بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الاشياء التي يخيل الى هؤلاء الباحثين انها واحدة او متشابهة . ولهذا راينا الباحثين في اوائل قرننا هذا يثرون على هذا المنهج الفاسد » (١) .

وفي رأي عبد الرحمن بدوي ان « هذه الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ بلغت اوج شدتها عند شبنجلر . ان شبنجلر يرى ان الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الاخرى ، وان ما يخيل الينا من وجود تشابه بين حضارة واخرى ، انما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ » (٢) .

ان ابرادنا هذه الفقرات من عبد الرحمن بدوي تقصد من ورائه ، في حقيقة الامر ، ان نوضح موقفه من شبنجلر وموقف هذا الاخير ، في نفس الوقت .

وعلينا ان نقرر هنا ان الانطلاق من وجود حضارة اسلامية عربية « مستقلة بنفسها تمام الاستقلال » عن الحضارات الاخرى ، يماثل في خطورته وخطئه الانطلاق من ان تلك الحضارة هي جزء من تاريخ « الحضارة الاوروبية » . فذلك المنطلق الاول يعبر بوضوح عن ابعاد ومطامح « المركزية الاوروبية - الغربية » .

اذ ان هذه الموضوعة تؤدي ، ضمناً وضرورة ، الى تبني التقسيم العرقي للعالم . فمن طرف ، تقف الحضارة « الاوروبية الآرية » ، ومن طرف آخر « السامية اللاوروبية » . وبطبيعة الحال ، فان المرحلة اليونانية الهلينية القديمة تدخل في اطار الحضارة الاولى (٣) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

(٣) في واقع الامر ، تبين هذا الموقف العرقي من العالم لدى عبد الرحمن بدوي ، حين يتحدث عن سلمان الفارسي ، الذي « كان إيلاناً قوياً بالدور الاعظم الذي سيقوم به جنسه في تكوين الحياة الروحية في الاسلام . اذ الواقع ان تلك الحياة الروحية تكاد ان تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدد الجوانب الخصب الملكات » . ( عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام ، القاهرة نفس المعطيات سابقا ، ص ٥٠ ) .

ان الانتباه الى ذلك الامر الآخر هام وضروري . اذ حينما نرفض القول بإمكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات ، نكون قد انطلقنا ، في حقيقة الامر ، من ان العرب في العصر الوسيط لم تقم بينهم وبين الشعوب الاخرى ، وخصوصا اليونان ، علاقات حضارية عميقة كثيرا او قليلا ، علاقات من ذلك الطراز الذي يُفني كلا الطرفين .

بيد انه علينا ان نكون اكثر دقة ، فنتساءل : هل يعني تأثير حضارة بحضارة اخرى ، بشكل او بآخر ، تلاشي المعالم الاساسية للحضارة الاولى ؟ وهل مثل هذا التأثير وارد بالاصل ؟ وهل يؤدي ، اذا تم ، الى تعميق تلك المعالم ؟ وفي مثل هذه الحال ، ما هو مصير العناصر المؤثرة ، حينما تمارس فعلها على الحضارة المتأثرة ؟ ربما كان هذا التساؤل الآخر اكثر اهمية وعمقا واصابة للقضية المطروحة . ان الأخذ بموضوعة شبنجلر عن الحضارات المستقلة المغلقة ، لا يستطيع ان يفسر لنا مصير تلك العناصر . ذلك لانه يرفض ، بالاصل ، ان يكون لها وجود من حيث هي مؤثرة . ولكنها ، في واقع الحال ، موجودة ، ويمكن دائما اقامة الدليل على ذلك .

بل اكثر من هذا وذاك . الخلاف ليس قائما حول وجود عناصر حضارية مؤثرة في عناصر حضارية اخرى ( فشبجلر نفسه يعترف بوجود تلك ، حتى حينما يتحدث عن تشابه ظاهري بين الحضارات الانسانية ) . انه يدور حول شخصية العناصر المؤثرة حينما تمارس تأثيرها على العناصر الاخرى . وبالطبع ، سوف لن نكون قادرين على اخفاء مبالغتنا ، حيثما نعتقد بأن العناصر الحضارية المؤثرة تنصهر بشكل مطلق في البناء الحضاري المؤثر عليه . فانصهار من هذا النمط ليس له وجود في واقع الحضارات . ان ما يمكن ان نتحدث عنه هو انصهار نسبي ، او على نحو اذق ، **تمثل جدلي** للعناصر المؤثرة من قبل الاخرى المؤثر عليها . وهذا التمثل محكوم ، في التحليل الاخير ، بإمكانات وقدرات واحتمالات الفعل الداخلي لهذه العناصر الاخيرة باتجاه سلبي او ايجابي .

وهنا علينا أن نكون متيقظين : هل تمثل شيء ما يؤدي الى تلاشي شخصيته الاولى ؟ هل أصبح ، مثلاً ، الحديث غير وارد عن عناصر يونانية حضارية بعد أن مارست هذه الأخيرة تأثيراً معيناً على الحضارة العربية القروسطية، أي بعد أن جرت عملية تمثل بين كلا الطرفين ؟

ان « التمثل الجدلي الحضاري » يعني ، في رأينا ، امتصاص واقع حضاري معين لعناصر حضارية خارجية ، طبقاً لشخصيته الذاتية وعلى سبيل الانصهار . ولكن دون أن تقف ، من بعد ذلك ، عاجزين عن أن نشير الى تلك العناصر في بنية ذلك الواقع الحضاري . بهذا المعنى ، نرى أن طريقة البحث التاريخية والتراثية العلمية قادرة على تحليل التراث العربي الفكري ، القديم منه والوسطوي والحديث والمعاصر ، الى عناصره المكونة له والمتحدرة من واقعه الداخلي ومن المحيط الخارجي .

بيد انه في الوقت الذي تتم فيه عملية تمثل جدلي بينه وبين محيطه الخارجي - اليوناني مثلاً - ، فان تلك العناصر الحضارية الخارجية تتحول الى عناصر داخلية من ذلك التراث العربي نفسه .

وعلى ذلك ، فان ضرورات البحث العلمي في التراث هذا هي التي تجعلنا نتحدث عن « المؤثرات الخارجية » في التراث العربي الوسيط . ولكننا حين نقبل على دراسة وتقصي الابعاد الرئيسية لهذا الأخير ، فاننا سوف نجد انفسنا أمام تلك الحقبة التراثية ، من حيث هي بنية واحد متماسك ومتجانس في حدود اطارها العام والرئيسي .

واذا قمنا ، في ضوء ذلك ، بمزيد من التدقيق في موضوعة شبنجلر عن الحضارات المغلقة المستقلة ، التي يجعل منها عبد الرحمن بدوي أوج « الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ » (١) ، فاننا سوف لن نتورع عن رفضها . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نكون منطلقين من جدلية تاريخية تراثية أولاً ، ومن موقف اجتماعي طبقي وقومي وعالمي ثانياً .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

فديالكتيك « التفاعل الحضاري » كمابرزنا بعض معالمه ، يقف الى جانبه العلم الاجتماعي والابحاث المنفردة او الجماعية التاريخية والتراثية ، التي انجزها بعض الباحثين والكتاب من عرب واجانب - ومشروع الرؤية الجديدة هذا بجزئه الاول وبأجزائه التالية يطمح الى ان يكون واحداً من تلك الابحاث - .

ان موضوعة شبنجلر تلك اسهمت في ترسيخ « المركزية الاوروبية - الغربية » في ابعادها السياسية التطبيقية والايديولوجية العنصرية . وهي بذلك، مهدت وسوغت ورافقت ، بدورها وبصيفة استشراقية وبصيغ أخرى ، الغزو الاستعماري والامبريالي ( الآري ) للشعوب ( اللاآرية ) . اما ان يدافع عنها ويتبناها عبد الرحمن بدوي ، فهذا أمر له دلالة في اطار المركزية الاوروبية - الغربية ، إذا اجزنا لانفسنا هذا التعبير .

والحقيقة ، ان النشاط الفكري الذي يمارسه بدوي يشير الى احتوائه تناقضاً : فمن جهة نراه يعلن ، في مجمل ابحاثه في الفكر العربي ، ان هذا الاخير ليس حصيلة ذاته فقط ، وانما كان للمؤثرات الاجنبية دور في صياغته . من جهة أخرى نراه ، حين يتطرق لمنهجية البحث التاريخي ، يأخذ بموضوعة شبنجلر عن الحضارات المستقلة المغلقة . وربما استطعنا استيعاب هذا الموقف المتناقض ، حين ندرك ان عبد الرحمن بدوي ، في مواقفه تلك ، يمثل ظاهرة قلقة مثيرة في اطارها هذا .

ومسألة أخرى يمكن تقريرها ، على ضوء ما سبق القول فيه من اشتراك مفكرين وباحثين عرب في تبني « المركزية الاوروبية » بوعي او دون وعي . هذه المسألة هي ان ايديولوجية الغزاة الاوروبيين الغربيين في الوطن العربي استطاعت ان تمارس تأثيرها على أولئك المفكرين والباحثين بأشكال ودرجات مختلفة . بيد ان هذا الكلام لا يشكل ادانة سياسية او اخلاقية او فكرية لأولئك ، بقدر ما يضيء لنا الخلفية التاريخية والايديولوجية التي تحركوا

عليها والتي تمثلت بواقع بورجوازي هجين أسهم في تكوينه وبلورته بالحدود القصوى التواطؤ الاستعماري الامبريالي الاقطاعي .

هذا ما يتعلق بموضوعة الحضارات المغلقة المستقلة . اما الموضوعة الثانية ، التي يمثلها هينرش بكر ويرفضها عبد الرحمن بدوي ، والتي ترى ان تاريخ الحضارة الاسلامية العربية مرتبط بتاريخ الحضارة الاوروبية ، فهي بدورها تمثل خطراً فادحاً على فهم قضية التاريخ والتراث العربي . فنحن اذ نسير بمطلب هذه الموضوعة حتى نهايته المنطقية الحازمة ، نجد انفسنا على مشارف « المركزية الاوروبية » ، وان كان بصيغة اخرى .

فإن كانت موضوعة شبنجلر تؤكد على استقلالية الحضارات ، خالصة بذلك الى تصنيفها حسب العروق ، فان موضوعة بكر تجعل من الحضارة الاسلامية العربية ذيلاً للأخرى الاوروبية . فهنا تضخيم لعنصر الاستقلالية والتفرد الحضاري العرقي . والحقيقة ، ان النظر الى الحضارة العربية الاسلامية بأنها تابعة للأخرى الاوروبية ، خلق امتدادات له في نطاق المثقفين العرب طوال القرنين التاسع عشر والعشرين ، وحتى الآن . وقد كانت « العصرية » العدمية احد تلك الامتدادات المشوبة بالكثير من الاحلام الطفولية ومركبات وعقد النقص تجاه التاريخ والتراث العربي .

ان تقليد المغلوب للغالب يشد الاول للنظر الى نفسه عبر مقاييس الآخر ، او الى ان ينتمي اليه . هذا الوضع الذي احاط بمثقفي الطبقة البورجوازية الوسطى الهجينة في الوطن العربي ، لا يمكن ان يفهم بدقة من منظور ابن خلدون في اطروحته الشهيرة والمشار اليها سابقا حول الغالب والمغلوب (١) . ذلك ان الامر يقتضي منا استخدام الجدلية التاريخية التراثية منهجاً في النظر ، يضع تلك الظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي .

ان هذه الظاهرة لا تزال تجد انصاراً كثيراً لها بين من يخجلون ان ينتموا

---

(١) انظر : ابن خلدون - المقدمة ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٤٧ .



الى التاريخ العربي . وقد اشرنا في معرض حديثنا عن « العصرية » الى الدعوة التي تشق طريقا وعرأ لها في صفوف بعض المثقفين في المغرب العربي الراهن ، دعوة الانتماء الى الحضارة الاوروبية ، وذلك عبر التأكيد بأن اللغة العربية ترد الى اصول يونانية ولاتينية .

وهكذا تصبح « الحقيقة » الكونية هي حقيقة « الجزء » الاوربي الغربي او الشرقي . ولكن هذا « الجزء » ، بما هو كذلك ، اي حقيقة ، ينطوي على الكل ويستوعبه جوهرياً .

اما بلوغ هذا الموقف فقد لخصه السياق الهيجلي : ان « الحقيقة » ، التي يراها متمثلة بـ « الكل » الكوني ، تنحصر مفسحة الطريق لـ « حقيقة » متمثلة بـ « جزء كلي » . وهو ، بذلك ، يعبر بكل العمق عن التناقض بين الثورية والمحافظة ، بين الجدلية الابداعية والمذهبية الاتباعية .

واذا اكسب ذلك « الجزء الكلي » ، بعد هيجل ، ماهية شرقية ، فانه ظل يجسد ما طمح الى تحقيقه من ورائه : تكريس الشرخ « الكوني » بين ما هو « شرقي » وما هو « غربي » . وإذن ، فالشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان .

## من « المركزية الاوربية - الغربية » الى « الإنسية المستنيرة » ومن هذه الى الماركسية

أ - قلنا ، فيما سبق ، ان حركة الاستشراق ، بما في ذلك الاستعراب واتجاه الاهتمام بالتاريخ والتراث الفكري العربي عامة ، لم تجد أرضية خصبة في اطار النشاط الثقافي العام فقط على أيدي ذلك النمط من المستشرقين والباحثين الذين تحركوا ، من حيث الاساس وبوعي او دون وعي ، في ظل مصالح الغزاة الاوروبيين بدءاً من القرن الثاني عشر وحتى القرن العشرين . لقد كان هنالك فريق آخر من المستشرقين والباحثين ، الذين سلكوا طريقاً انسياً مستنيراً مفايراً ، بحدود معينة ، للطريق الذي سلكه اولئك .

ولا شك اننا سنقع في مبالغة كبيرة ان اعتبرنا ذلك الخط الإنسي المستنير في الحركة الاستشراقية الحلقة الأكثر أهمية في تاريخهما حتى نهاية الحرب العالمية الاولى . ذلك ان المرحلة التاريخية الحضارية العامة حتى ذلك الحين كانت تجعل من الخط الآخر ، العرقي المناوئ لشعوب الشرق ، الحلقة الأكثر أهمية وحسماً في تاريخ تلك الحركة . وحين نتحدث عن اولئك المستنيرين الإنسيين من المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث الشرقي الفكري والعام ، فإنما نعني بهم ذلك الفريق الذي تميز نسبياً عن الايديولوجية العرقية بأبعادها المركزية الاوربية والغربية . وهذا يشير الى انهم ، في التحليل الاخير وبالخط العام ، ظلوا يتحركون في إطار الايديولوجيا البورجوازية (١) .

---

(١) مرة أخرى تبرز ضرورة الإشارة الى ان الكثير من كتابنا يستخدمون تعبير « الغربيين »



فعلى العكس من كوزان Cousin في « محاضراته في تاريخ الفلسفة - ١٨٤١ » وشمولدرز Schmoilders في « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب - ١٨٤٢ » ، ورينان في « ابن رشد والرشدية - ١٨٥٤ » ، ودي بور De Boer في « تاريخ الفلسفة في الاسلام - ١٩٠١ » ، وجوتيه Gauthiex في « الفلسفة الاسلامية » ، ودوهيم Duhem في « النظام الكوني ... - ٩١١٣ » ، وفندلباند في « تاريخ الفلسفة - ١٩٢١ » ، على العكس من هؤلاء وآخرين مماثلين لهم في طرحهم العرقي واللاتاريخي اللاتراثي للفكر العربي الوسيط ، كان هناك مستشرقون وباحثون اوروبيون آخرون قد انطلقوا ، في فهمهم وتقصيهم لهذا الفكر ، من مواقع مستنيرة إنسية متقدمة في اطار الفكر البورجوازي ، مناهضين بذلك الايديولوجية النخبوية العرقية الامبريالية والاستعمارية ، ايديولوجية « المركزية الاوروبية - الغربية » .

من هؤلاء يبرز مثلا Dugat في « تاريخ الفلاسفة واللاهوتيين المسلمين - ١٨٧٨ » ، وهورتن Horten في البحث الذي كتبه عن الفلسفة الاسلامية في احدى الموسوعات عام ١٩٠٨ ، وغولدتسيهر Goldzieher في « العقيدة والشريعة في الاسلام - ١٩١٠ » ، وبويج Bouyges ( مات ١٩٥١ ) بأبحاثه وتحقيقاته العديدة لنصوص فلسفية عربية ، وماسينون Massignon في أبحاثه حول ابن سينا والحلاج ، وجيب وكلود كاهن المعاصران ، الثاني في « تاريخه حول العرب والشعوب الاسلامية » ، والاول في « بنية الفكر الديني في

---

أو « الاوروبيين » ، ويقصدون بهم المستشرقين عموماً ، أي اولئك الذين عملوا على دراسة التاريخ والتراث العربي على أساس عنصري مفرض . ولقد تبين ، كما سيتبين بمزيد من التفصيل ، انه لا يجوز الانطلاق من هذا الموقف اللاتاريخي . إذ أن هنالك ، في الاطار العام ، ثلاثة اتجاهات استشرافية ، الاول بورجوازي استعماري وامبريالي عنصري ، والثاني بورجوازي إنسي مستنير ، والثالث اشتراكي ماركسي . ومن هنا ، ينكشف عدم دقة استخدام ذلك التعبير على إطلاقه ، كما يرد ، مثلاً ، في كتاب هادي العلوي « الدين والتراث - بيروت ١٩٧٣ » ، ص ١١ » ، وكتاب مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - القاهرة ١٩٥٩ » ، الفصل الاول » .

الاسلام « (١). ان هؤلاء جميعا حاولوا ان يبحثوا في بعض مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية العربية القروسطية ، منطلقين في ذلك من نزعة إنسية مستنيرة تقر بإسهامات الشعوب جميعا في صياغة المنجزات العلمية والفكرية العالمية .

إلا ان هذه النزعة بخصائصها البورجوازية الإنسانية المستنيرة تطرح ، في نفس الآن ، حدودها . فهي قد ظلت ، في الحصيلة الأخيرة ، غير قادرة على تقصي الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، ومن ثم ، من حيث هو ظاهرة تاريخية وتراثية تمتلك حركتها الداخلية بجوانبها وأوجهها الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ . . . . . واذا كان كلود كاهن قد « ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية – الاقتصادية . . . ( فانه ) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد » (٢) .

واذا استطاع بعض أولئك المستشرقين والباحثين الوصول الى بعض الحقائق الأساسية من ذلك التاريخ والتراث ، فانهم ظلوا دون مستوى القدرة على إخضاع هذه الحقائق الى نظام منطقي متسق ومنسق على نحو متماسك . بالإضافة الى ذلك ، نجد ان تلك الحقائق ظلت ، بعيدة عن ان تنتظم في منهج اجتماعي تاريخي متسق متماسك . ولذلك ، فان آراء وافكار أولئك تتسم في أحيان متعددة باللاتاريخية الذاتية (٣) .

---

(١) هذا المستشرق الأخير ( الانكليزي ) يكتب في مؤلفه المشار اليه : « ان من الخطأ المحض ان نزع من أن التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي او غنوصي في رداء اسلامي » ( الطبعة العربية للكتاب ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ١١٨ ) .

(٢) حديث حول كتاب « تاريخ العرب » - في مجلة المجلة ( الألمانية الديمقراطية ) بالعربية ، عدد (١) ١٩٧٣ .

(٣) هذا الموقف القلق نواجهه ، مثلا ، في ما يكتبه روجيه ارناالديز حول الفلسفة العربية وعلم الكلام : « لقد وجدت ( الفلسفة العربية ) ليس كمرحلة تاريخية فقط بالنسبة للفكر الاوربي واتهمت مرارا بأنه لم يكن لها من دور سوى أنها نقلت الفكر اليوناني الى الفكر اللاتيني في العصر الوسيط » . ويتابع بعد قليل : « وحتى النظريات وحتى المنظومة العربية ككل هي مستوحاة من الفكر اليوناني بينما نجد ان علم الكلام استوحى موضوعه بشكل خاص من القرآن » . ملحق الثورة الثقافية - دمشق ١٩٧٧/٧/٧ .

بيد انه يبقى مهماً أن نشر الى أنهم يمثلون مرحلة ايجابية متقدمة من مراحل الاستشراق والبحث في التاريخ والتراث العربي الفكري والحضاري العام . هذا يعني ان تلك المرحلة ينبغي أن تدرس وتقوم في تفصيلاتها وعمومياتها من جديد وعلى ضوء المنهج الجدلي التاريخي التراثي ، وذلك على نحو تجد فيه تطورها المنطقي الحازم مجسداً في شخص هذا المنهج .

ان القصور المعرفي النظري لـ « المركزية الاوروبية – الغربية » ، القائم على تضخيم أهمية احدى حضارات العالم على حساب الاخرى وعلى رفض ما يتضمنه المفهوم العلمي الاجتماعي والاقتصادي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، وبالتالي على رفض مفهوم « وحدة الثقافة الانسانية العالمية » في اطار تعددها ، ان ذلك القصور يظهر ، في الحقيقة وبشكل أو بآخر ، كذلك في الآراء التي يطرحها أولئك المستشرقون والباحثون الانسيون المستنيرون (١) .

وجدير بالذكر ان تلك النزعة حين تطرح نفسها في صيغتها المعاصرة ، فانها تعمل كل ما في وسعها – ما عدا بعض الحالات – على اخفاء طابعها السياسي والاجتماعي العنصري . فهي تتحدث باسم العلم التاريخي وعلم تاريخ الانسان البيولوجي الخ ....

---

(١) نستطيع أن نتعقب أحد أسباب هذا الوضع في ما يشير اليه مكسيم رودنسون من أن موقف المستشرقين الذين تحركوا في اتجاه معاد للاستعمار ، ظل « بشكل عام موقف الاجنبي » ولم يكن من المتوقع غير ذلك ، وموقف المتعالي » . ( ملحق الثورة الثقافي – دمشق ، ١٩٧٧/٢/٢ ) . وضروري أن نضيف هنا أن مثل هؤلاء المستشرقين لم يتعدوا دائرة من سميناهم بـ « الانسيين المستنيرين » في نطاق الايديولوجية البورجوازية .



ب - لم يكن العصر الحديث والمعاصر مسرحاً للحركة الاستشراقية التي تحركت في الدائرة الاستعمارية والامبريالية والدائرة البورجوازية الإنسانية المستنيرة فحسب . لقد انطلقت منه حركة أخرى في الاستشراق عمومًا وفي بحث التاريخ والتراث العربي بصورة خاصة . أما ولادة هذه الحركة فقد اقترنت ، في الواقع ، مع ولادة الفكر الجدلي المادي التاريخي ( الماركسي ) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي سياق وتطور الوعي الثوري العلمي للطبقات العاملة .

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن القاع النظري المعرفي لتلك الحركة يتمثل بالأفكار الجديدة التي قدمها رواد ذلك الفكر حول « أسلوب الإنتاج الآسيوي » ، و « علاقة الإبداع الفكري بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية » و « وحدة الثقافة الإنسانية » وأسهم كل الشعوب في صياغتها ، و « تجاوز اللحظة المعاصرة للماضي تجاوزاً جدلياً » ، وقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، وما يتصل بذلك من مسائل .

وخلق بنا هنا أن نشير إلى أن أهمية هذه الحركة لا يمكن قصرها على انعكاساتها العلمية في فهم التاريخ والتراث العربي ، وإنما تكمن كذلك في أنها خلقت حجر الأساس لفهم المجتمع الإنساني عمومًا ببعديه ، التاريخي والتراثي . ولذلك ، فنحن حين نتحدث عن استشراق اشتراكي وحركة بحث للتاريخ والتراث العربي على يد علماء اشتراكيين ( ماديّين جدليّين ) ، فإننا نكون قد وضعنا أنفسنا أمام حلقة جديدة متميزة نوعياً عما سبقها في هذا الإطار .

ويكفي هنا القول - وسوف نعود إلى هذه المسألة في القسم الثالث بمزيد من الإيضاح - بأن المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث العربي الفكري

الاشتراكيين استطاعوا ان يطرحوا قضية هذين الاخيرين بشكل صحيح بالحد  
الاولي . لقد فعلوا ذلك حين انطلقوا من انهما يدخلان في نطاق البناء الفوقي  
( الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية المطابقة ) للمجتمع المأخوذ بعين  
الاعتبار ، ومن ان هذا البناء هو كذلك ، اي فوقي ، بسبب موقعه وعلاقته  
الجدلية بالبناء التحتي لذلك المجتمع ( قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ) . ولم  
ينطلق اولئك المستشرقون والباحثون من هذا المبدأ الاجتماعي العلمي بعموميته  
وحسب ، وإنما حاولوا - وإن بأشكال بسيطة - دراسة دينك التاريخ والتراث  
في خصوصياتهما عبر اطروحة « نمط الانتاج الآسيوي » ، التي قدمها كارل  
ماركس ، في حدودها الأولى .

من ذلك الموقف التاريخي المادي الجدلي جاء التقويم والتقدير للفكر العربي  
التقدمي في العصر الوسيط ، اللذان أعلنهما فريدريك انجلز ، حينما كتب : « وكان  
الفكر الحر النشط الذي اخذته الشعوب الرومانية عن العرب وغذته بالفلسفة  
اليونانية الحديثة الاكتشاف ، يعمق جذوره أكثر فأكثر عند هذه الشعوب ويمهد  
لظهور مادية القرن الثامن عشر » (١) .

ان هذا النص له أهمية تاريخية ووثائقية كبيرة . فهو يتضمن ، أولاً ،  
رفضاً قطعياً لتلك الآراء العنصرية المعادية للعلم والتي انصهرت في اطار  
« المركزية الأوروبية - الغربية » . كما يشير بشكل ضمني ، ثانياً ، الى امتداد  
ذلك « الفكر الحر النشط » العربي في اوروبا ، بحيث اثر ليس فقط في تكوين  
الفكر المادي حتى القرن الثامن عشر لدى تلك الشعوب الرومانية ، وإنما كذلك  
- وهنا معقد المسألة - في صياغة المنظومة المادية الجدلية التاريخية نفسها  
بشخص مؤسسيها .

وقد تتابعت الأبحاث في التاريخ والتراث العربي انطلاقاً من ذلك الموقف  
الجديد ، ملحة على ضرورة صيانة خصوصيتهما ، وذلك في سياق كونهما جزءاً  
خطيراً من التاريخ والتراث الانسانيين العالميين .

---

(١) ف . انجلز : دياكتيك الطبيعة - مقدمة ( موجود ضمن : ماركس انجلز - حول

الدين ، برلين ١٩٥٨ ، ص ١٢٢ ) .

لقد اقترنت رؤية المستشرقين والباحثين الجدد بموقف علمي ايديولوجي يدين ، على نحو حازم لا لبس فيه ، تصنيف « التاريخ » و « المجتمعات الإنسانية » على أساس أوروبي أو آسيوي أو أفريقي ، أو آري أو سامي . فأسهمت بذلك ومن خلاله في استكشاف الحقيقة العلمية البديلة والمعارضة على نحو مطلق لذلك التصنيف . تلك الحقيقة تجسدت باكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على أيدي ماركس وإنجلز ، والذي أخصبه وطوره لينين .

ومع وجود الفروق في عمق الأبحاث التاريخية والتراثية الشرقية ، والعربية منها على نحو خاص ، كانت تلك الأبحاث تتسع وتفرض نفسها في الأوساط العلمية الأوروبية والعربية بكثير من المخاطر والمجابهة .

لقد كتب ، مثلاً ، المستشرق السوفييتي بندلي جوزي حول « بعض الحركات في الإسلام » . وأثار ، في حينه ، روجيه غاوردي ( الفرنسي ) الطابع التاريخي والتقدمي للحضارة العربية الوسيطة . وإنجز مكسيم رودنسون ( الفرنسي ) مجموعة من الأبحاث حول محمد وحول علاقة الإسلام بالراسمالية والاشتراكية . وكذلك قدم الباحث والمؤرخ ( الألماني الديمقراطي ) هرمن لاي H. Ley دراسة ممتازة عن « تاريخ المادية في العصر الوسيط – صدر عام ١٩٥٧ » . وأصدرت دار نشر الأكاديمية في برلين الديمقراطية في الأعوام ١٩٧١ و ١٩٧٤ أربعة مجلدات بعنوان « تاريخ العرب » . كما قام جاك بيرك ( الفرنسي ) بجهود جيدة في مجال البحث التراثي والاجتماعي واللغوي العربي ، ظهرت خصوصاً في كتابه « العرب بين الأمس والغد » و « اللغات العربية في الوقت الحاضر » .

ونجد كذلك شخصية إنكليزية علمية كبيرة اهتمت اهتماماً مركزاً بالتاريخ العلمي العربي الوسيط ، وهي برنال Bernal في كتابه الضخم « العلم في التاريخ – ١٩٥٤ » . ثم هنالك مؤلف واسع حول « تاريخ الفلسفة » لمؤلفين سوفيت ( صدر الجزء الأول منه ١٩٥٧ ) ، يفرد مكاناً ملحوظاً للفلسفة العربية القروسطية والفكر العربي الحديث والمعاصر .

و حين يدور الحديث عن الاستشراق الاشتراكي ( المادي التاريخي الجدلي ) ، لا يسع المرء إلا أن يؤكد على تلك الشخصية السوفيتية اللامعة ، اغناطيوس كراتشوفسكي ، التي تلعب دورا كبيرا في استقصاء جوانب متعددة من التاريخ العربي والدفاع عنه تجاه هجمات « المركزية الاوروبية – الغربية » النغلة . ففي مقدمة كتاب له حول تاريخ الادب الجغرافي العربي ، يؤكد كراتشوفسكي بأن « المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية أمر مسلم به من الجميع في عصرنا » .

وهناك آخرون عديدون من هذا النمط ، عملوا على إثارة هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والتراث العربي الفكري بكثير أو قليل من العمق . مع التأكيد من جانبهم جميعا على رفض وادانة تلك النزعة بصفتها أحد افرازات الايديولوجية الاستعمارية والامبريالية العرقية النخبوية .

سنجد لاحقا ان المؤرخين والباحثين التراثيين العرب المعاصرين لا يمكنهم ، في بحثهم وتقصيصهم للتاريخ والتراث العربي الفكري ، إلا أن يعودوا الى الاعمال التي انجزها اولئك المستشرقون والباحثون . إذ انها تشكل اسهاما جديا على طريق اعادة الاعتبار **الحقيقي** لدينك التاريخ والتراث . نقول « الاعتبار الحقيقي » ، لأن هؤلاء حرصوا على كشف القانونية **الداخلية** المحركة لهما .

ومع التأكيد على ذلك الأمر ، لا يسعنا إلا أن نشير ، في نفس الوقت ، الى أن ما انجزه الباحثون الاوربيون الانسيون المستنيرون على صعيد البحث الاستشراقي يمثل تمهيدا عميق الدلالة للاستشراق الاشتراكي ، بحيث ان هذا الأخير يرى في نفسه الوريث الشرعي لأولئك . وهذا يتضح ، خصوصا ، في حقل توثيق « المادة التاريخية والتراثية » الذي انجزه أولئك ، مشتركين ، في ذلك ، مع بعض ما نهض بأعبائه المستشرقون ذوو النزوع الاوربي الغربي . فهنا وهناك يظل أمر على غاية الأهمية المبدئية ، وهو أن ما انجزه هؤلاء واولئك جميعا في حقل توثيق وضبط « المادة التاريخية والتراثية » لا يمكننا ان نتجاوزه بجرة قلم . بل على العكس من ذلك ، نحن مدعوون الى التأكيد على

ذلك . مع الانتباه الى ما يمكن أن يحدث من تداخل بين تلك « المادة » وتفسيراتها الايديولوجية المترعة بالزيف والتسوية . علماً أن التمييز بين هذا وذاك ليس من السهل دائماً . إذ في حالات عديدة تمتزج هذه « المادة » بتفسيراتها على نحو يصعب التمييز بينهما (١) .

من طرف آخر ، ينبغي الإشارة الى أن ما يمكن أن يقدمه الينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في الخط الاول في مناهج البحث التاريخي والتراثي العامة **اولاً** ، وفي مجموعة من النتائج النظرية التاريخية العامة ( المتعلقة بتاريخ شعوب اوربية وآسيوية وافريقية وسواها ) **ثانياً** ، وفي مجموعة أخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي **ثالثاً** . أما ما يخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فإن أولئك المستشرقين والباحثين ، **من حيث هم كذلك** ، غير مهئين ذاتياً للقيام بطرحها . إذ ان الأمر ، هنا ، متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكئ ، بطبيعة

---

(١) بعد أن اتينا على التمايز العميق في نطاق حركة الاستشراق ، يفدو من السداجة بمكان أن نتحدث عن المستشرقين **عموماً** ، **اولاً** ، وعن انهم ، **ثانياً** ، « قاموا بقسطهم من هذه المهمة العلمية احسن قيام » ، ان في باب التنويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب ، أو في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب . ( ماجد فخري : الدراسات الفلسفية العربية - ضمن : الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩ ) . إذ ها هنا يضيع الحابل بالنابل ، ويتعين علينا حينئذ أن نأخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي . وبالطبع ، يكون ضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث العالميين الى شطرين متميزين ، تاريخ وتراث الشعوب السامية ، ومثيلهما لدى الشعوب الآرية : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان ( كيلينغ ) . وعلى ذلك ، يمكن القول بأن ما يمكن أن تأخذه من المستشرقين ذوي النزعات المركزية الاوربية - الغربية والعرقية عموماً ، يتمثل خصوصاً بما يسميه رودنسون « تقنية البحث » . حينئذ لا يمكن أن نجد علماء عديدين يعملون باتقان في هذا المجال ، مع انهم رجعيمون فكرياً .. واعطى في ذلك مثلاً بسيطاً كتحقيق عدد من المخطوطات العربية . ( ملحق الثورة الثقافي دمشق ١٩٧٧/٢/٢ ) .



الحال ، على خلفية موضوعية (١) .

ها هنا وفي سبيل استقراء تلك المسألة ، علينا ان نميز مرة أخرى بين التاريخ والتراث ، بين التاريخ والبحث التراثي . فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة جوانبها المادية والنظرية الفكرية والروحية . وهو ، ضمن هذا الفهم ، يشكل « المادة التاريخية » التي يسلط المؤرخ مبضعه عليها في نطاق نشاطه التاريخي . اما التراث فهو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها . ولذلك ، فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي بهدف دمجه في بنية اللحظة المعاصرة . والاختيار هذا ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة . وهذا يشير الى ان الموقف التراثي التقويمي متحيز ومتحيز لصالح هذه الأخيرة ، وإن كان هذا التحيز - في احدي صيغه - تحيزاً للحقيقة التراثية وللتقدم الاجتماعي عامة .

ولكننا حين نأخذ بعين الاعتبار ان البحث التراثي ينطلق من توثيق « المادة التراثية » ، فأننا نصل الى نقطتين . الاولى هي ان انجاز ذلك « الاختيار » التراثي يجب ان يسبق بعملية توثيق « المادة التراثية » . اما النقطة الثانية ، وتتصل بموقف المستشرقين من التراث العربي ، فانها تقوم على ان هؤلاء يمكنهم الاسهام في البحث التراثي العربي ، وبالتحديد على صعيد عملية توثيقه . هذا الفهم للمسألة يبعدنا عن مزالق التبسيطية ، تلك التي تظهر بصيغتين . الاولى منهما هي اللوغمائية في جهلها وتنكرها للحدود النسبية ما بين العام والخاص ، والعالمي الاممي ، والمحلي الوطني والقومي ، مفضية بذلك الى نزعة كوسموبوليتية عالمية زائفة وملتقية - بصورة غير مباشرة بـ « المركزية

---

(١) دون ان يسحب الخط الفاصل بين مفهومين وواقعي التاريخ والتراث ، وبين مفهوم البحث التاريخي ومفهوم البحث التراثي ، يصل احسان سركيس ، في معرض حديثه عن المستشرقين ، بحق ، الى النتيجة التالية ، وهي « ان من يتناول حضارة من حضارات الماضي ، من قمة العقل البارد ، ويخاطب ابناءها وكأنه يدير حواراً في نفسه ، هو غير من يتناولها لتكون جواباً على حاجة اساسية في حياته يقتضيها سياق تطوره كما تقتضيها رغبته في ايجاد مرتكز لشخصيته... » ( نحن والتراث في : مجلة الثقافة الاسبوعية ، نفس المعطيات سابقاً ) .

الاوربية - الغربية » . اما الصيغة الثانية فهي القومية في جملها وعدائها  
لـ « العالمي الاممي » وارتباطه الجدلي النسبي بالوطني والقومي .

بناء على ذلك ، نقول ان الموقف العلمي الاكاديمي الصارم والبارد من  
اللحظة التاريخية ، الذي يمكن لمؤرخ لا ينتمي الى هذه الاخيرة ان يحققه  
- مثله في ذلك مثل المؤرخ المنتمي اليها - ينبغي ان يعدل منه لدى القيام  
بالتصدي لتراث ما على سبيل تقويمه وتمثله . إذ هاهنا يبرز الباحث التراثي  
طرفاً من اطراف القضية يتحتم عليه ان يأخذ موقفاً عملياً مباشراً وضمناً  
من موضوع بحثه ، موقفاً قائماً على الاختيار بين عناصر هذا الموضوع . وإذا  
كان الامر كذلك ، فإنه يغدو متعذراً على الباحث التراثي ، الذي لا ينتمي تراثياً  
الى موضوع بحثه ، ان يمارس اختياراً ذاتياً تجاهه .

طبعاً ، الامر المعني هنا لا يعني ان نزل هذا التراث الخاص او ذاك عن  
كونه ايضاً تراثاً انسانياً عالمياً ، يستطيع كل انسان ان يمارس اختياراً تجاهه .  
وهذا يصح بشكل اكثر تخصيصاً إذا وضعنا في حسابنا ان اهتمامات البشرية  
التقدمية في العالم تأخذ اكثر فأكثر بالتقارب وبتكوين دائرة مشتركة من الصيغ  
العامة التي تجمع بينها . وعلى هذا ، فان مثل ذلك العزل غير وارد . ولكن  
تحقيق الاختيار ذاك بغية توظيفه في خدمة اللحظة المعاصرة في مجتمع ما ،  
يمكن ان يتحقق بشكل اكثر فاعلية وعمقاً وتخصيصاً وعينية بالدرجة الاولى  
على ايدي العلماء في هذا المجتمع . ان في هذا القول اشارة الى رفض ما يسمى  
عادة على سبيل التهويل الايديولوجي بـ « الافكار المستوردة » ، وتأكيداً على  
الموضوعة اللينينية ذات الدلالة المبدئية في نطاق الكتابة عن الاستشراق الاشتراكي  
العلمي ، وهي ان الحقيقة دائماً ملموسة ( طبعاً في اطار تجريديتها ) . وهذه  
الحقيقة تظهر بعمق من خلال قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

من كل ذلك ، نود ان نخلص الى ان المستشرقين والباحثين الاجانب في  
التاريخ العربي وعلى وجه العموم يمكنهم ان يسهموا كثيراً او قليلاً في مهمة  
تأريخ التاريخ العربي . ولكن عملية الاختيار التراثي الذي يظهر بصيغة

« استلهم تراثي » ويشكل أحد وجهي ما سنصطلح عليه لاحقاً بـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، تبقى مقصورة ، من حيث الأساس ، على العلماء والباحثين العرب (١) . بالطبع ، الوضع الأمثل هو أن يحقق هؤلاء العلماء والباحثون في أنفسهم شخصية المؤرخ والباحث التراثي للفكر العربي ، دون أن يتحولوا الى مواقع شوفينية غبية وضيقة الأفق ( ميتافيزيقية ) ، ومعادية لما قد ينجزه علماء ومستشرقون اجانب في هذا الحقل . بل . بالعكس من هذا ، من أجل انجاز ذلك ، يجد هؤلاء أنفسهم مدعوين لانجازه بتعاون منسق ودقيق ومنتظم مع أولئك ومع الاشتراكيين منهم على نحو خاص .

---

(١) الإشارة ضرورية هنا الى ان التباساً وغموضاً يسودان في اذهان جمع كبير من الباحثين والمثقفين العرب . حول علاقة التاريخ والتراث ، والتاريخ والبحث التراثي . فهم اذ ينطلقون من عدم الانتباه الى الاختلاف النسبي بينهما ، يرون ان التاريخ للتاريخ العربي لا يمكن أن ينجزه قطعاً وعلى نحو علمي ( ويقصد بذلك قومي ) دقيق إلا مؤرخون عرب . ( انظر حول ذلك مثلاً : عمرة دروزة ص ٤٦ - ٤٧ ، ونور الدين حاطوم ص ٦٠ - ٦٢ ، وسليمان الخش ص ٢٢ من : كيف يكتب تاريخاً قومياً - نفس المعطيات سابقاً ) .

ج - يبقى أن نشر ، بصورة عابرة ، الى ما سماه البعض « النزعة المركزية الاوربية ... عند ماركس » (١) ، أو ال « المساهمة في ( الفولكلور الكولونيالي ) » ، ان لم نقل في ( العقلية الكولونيالية ) » (٢) في بعض القصص والنكات التي رواها ماركس .

في الحقيقة ، ان طرح المسألة هكذا على عواهنها ، يدعونا الى الشك في صحتها . إذ في هذا الطرح نواجه خرقاً لأمرين على غاية الأهمية في نطاق فهم موقف ماركس من شعوب الشرق . الأمر الأول ينطلق من أبسط القواعد العلمية التي تواجه الباحث حين يتصدى لمذهب أو مفكر الخ ... والمقصود بذلك ، هنا ، هو النظر الى هذا المفكر أو ذاك المذهب في نموه الداخلي ، بدءاً من الإرهاصات الأولى وحتى مرحلة النضج ، مروراً بمرحلة التعضي والتبلور .

وماركس ، في مثل هذه الحال ، خليق ، مثل غيره من المفكرين ، بأن يتقصى ويلاحق في نموه الداخلي وعلى الأصعدة الأساسية والثانوية ، التي أثارت اهتمامه ومنحها كثيراً أو قليلاً من جهده النظري والعملية . وحيث نفعل ذلك ، تستبين لنا الأهمية المبدئية لدراسة تطوره النظري والشخصي . أما هذه الدراسة فسوف « تفاجيء » جورج طرابيشي ونظراءه بأن ماركس تأثر ، في شطر من حياته ، بهيجل المركزي الاوربي وبصفته فيلسوفاً وسياسياً وجمالياً الخ ... ، وان كان قد اعتبر ، في ذلك ، من « اليسار الهيجلي » .

---

(١) حوار مع مكسيم رودنسون - مجلة الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٠٤ .

(٢) من هامش كتبه جورج طرابيشي على رسالة من ماركس الى انجلز ( في : ماركس انجلز - الماركسية والجزائر ، ترجمة جورج طرابيشي ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٣٠ ) .

وبناء على ذلك ، فليس من الأمانة والدقة العلمية التاريخية والتراثية أن نتجاهل ذلك الواقع ونسم بعض نصوص نشرت لماركس وانجلز بأنها « محرجة » بالنسبة الى صورة ماركس وانجلز « بوصفهما نصيرين غير مشروطين لحركة تحرر الشعوب في كل زمان ومكان » (١) . فليس هنا من « احراج » ، نظراً الى أن ماركس وانجلز لم « يولدا من بطني أميهما » ماركسيين . ان طرح المسألة على ذلك النحو ، كما فعل طرابيشي صراحة ورودنسون ضمناً ، كان من شأنه أن يؤدي الى القول بأن ماركس وانجلز كانا نصيري « المركزية الاوربية » ، ومساهمين في الفولكلور او العقلية الكولونيالية ، وذلك انطلاقاً من مواقف ظهرت لهما في مرحلة تثرهما بهيجل « المركزي الاوربي » . أما أن يكونا قد تجاوزا هذه المواقف لاحقاً ضمن سياق **تطورهما الذاتي** ، فهذا وجه لا يؤخذ بعين الاعتبار . وان أخذ بعين الاعتبار ، فبصيغة التشكيك والتهميش ، ومن ثم بصيغة تميع الموقف (٢) .

أما **الأمر الثاني** ، الذي يخرق على صعيد القضية المطروحة ، فهو أن ماركس على الأقل ، وليس غيره ، يجب أن يعامل من موقع منطقته الداخلي ، المنطق المادي **الجدلي التاريخي** . اذ من المقتضيات الأولية لهذا الأخير النظر الى نمو نظرية ما في سياقها من قانون التجاوز الجدلي ، اي قانون نفي النفي . والسؤال يصبح ، بعدئذ ، ليس هو التالي : كيف كان موقف ماركس وانجلز

(١) جورج طرابيشي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦ .

(٢) يكتب طرابيشي ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ) : « لكن لا بد من الاشارة ايضاً الى أن ماركس يبدي ، في أواخر حياته على الأقل ، بعض التردد في اطلاق حكم كذاك ... فالمستمرون ... لا يعودون ( معمرين ) وحاملو أنوار وبناء حضارة ورواد تقدم ، بل يأخذون بعدم الواقعي كلصوص نهاين - ( بنات آوى ) على حد تعبير ماركس - لا هم لهم ، بإسم نشر الملكية الخاصة ( الحضارية ) إلا أن يصادروا ملكية أهالي البلاد ... » .

هل يكتفي ماركس برفض حكمه السابق على مواقف له من الاستعماريين الفرنسيين ب « بعض التردد » ؟ كيف هذا وهو الذي أعطاهم « بعدم الواقعي » على حد تعبير الكاتب نفسه ؟ ليس في هذا ، على الأقل ، سوء استخدام للنصوص !



من هذه المسألة أو تلك ؟ وانما التالي : كيف كان ذلك الموقف في سياقها الماركسي الانجليزي ؟

ذلك كله يشير الى أن النمو المادي الجدلي التاريخي لشخصيتي ماركس وانجلز هو المثل المنهجي الكبير الذي نستخلصه منه ( من ذلك النمو ) ، بعيداً عن عناصر التقديس الزائف وعناصر التجزيئية الميتافيزيقية ، في آن واحد .

واذن ، الحديث عن اشتراق اشتراكي علمي ( مادي تاريخي جدلي ) مناهض لـ « المركزية الأوروبية – الغربية » ، يحوز على مقومات صحيحة معرفية نظرياً وايدولوجياً . وهذا « الاشتراق » لا يزعم لنفسه اطلاقاً ، ودون « الآخرين » ، امتلاك مفاتيح « الشرق » ، والوطن العربي ضمنه . انما ينطلق من طموحه الجدلي لأن يكون الوريث الشرعي لكل المكتسبات العلمية التقدمية على هذا الصعيد ، تلك التي حققها علماء بورجوازيون إنسيون مستنرون ، وعلماء آخرون « مركزويون أوربيون » أنشأوا قاعدة أو قواعد في ممارسة تقنية البحث الاشتراقي . وإذ يكون ممثلو ذلك الاشتراق الاشتراكي العلمي على هذه الصورة ، الجدلية التاريخية المادية ، فإن وجودهم لم نعد نبحت عنه في واحد من شعوب العالم ، وانما في هذه جميعاً (١) .

---

(١) هذه الصورة التي تقدمها عن الاشتراق بصيغه الثلاث الرئيسية – والتي كنا ومرضناها في الطبعتين الأولى والثانية من هذا الكتاب عام ١٩٧٨ ، مثلاً ص ٢١٥ – ٢١٦ – يعرضها واحد من الكتاب المزمعين كما يلي : « فعالم الاشتراق الشديد التنوع على سبيل المثال لم ينج فيه عند د . تيزيني ، من تهمة الامبريالية والفجاجة غير بعض المستشرقين الروس . هناك حقاً فئة صغيرة منهم غير روسية تدخل ضمن طائفة ( الانسانيين .. التنوريين ) ( ١١ ) . أما ( التقديميون ) من المستشرقين فليسوا غير روس » . ( رضوان السيد : طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق – مجلة الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩٢ ) .

ان مثل هذه « المزالق » في استخدام منهج البحث العلمي « الموضوعي الأمين » ، لا تخرج من كونها احد أوجه اشكالية الفكر العربي الهجين والاصلاحي والقاصر في علائقه مع « الآخرين » ، ومنهم المستشرقون ممن لا يدخلون في الدائرة الايدولوجية والنظرية المعرفية لهذا الفكر .

## القِسْمُ الثَّالِثُ

التران العربي منهاجاً وطبقاً من موقع البديل :  
الجدلية التاريخية الترانسية



الفصل الأول - المسألة الأولى :

الواقع مفكراً والفكر واقعياً

ببرهانية ليجت في ظاهرة التراث عموماً

ونظريته في خصوصية تراث بما

١

### من الموقف النقدي الى البديل البنائي

كان امراً على غاية الضرورة والأهمية أن نقوم بعرض موسع وشامل ، وعلى نحو نقدي ، للفكر اللاتاريخي اللاتراثي بصيغه الأساسية المتعددة وفي مواقفه من التاريخ والتراث العربي . أما ضرورة وأهمية هذه الخطوة فانهما تكمنان ، بمعنى رئيسي ، في ان اية محاولة جديدة للتصدي لذينك الحقلين تجد نفسها ، ضرورة وبشكل أو بآخر ، مدعوة لأخذ موقف من ذلك الفكر اللاتاريخي اللاتراثي .

والمسألة تصبح ، في رأينا ، أكثر خطورة وحساسية حينما تطرح تلك المحاولة الجديدة نفسها باسم الفكر العلمي عموماً ، وتحت اسم « الجدلية التاريخية التراثية » على نحو خاص ، تلك النظرية التي نعمل في هذه « المقدمة » على طرحها وصياغتها . واذا كان الامر هكذا ، فإنه يغدو من مقتضيات البحث أن لا نراوح عند ذلك **الموقف النقدي** . إذ سيتعين علينا أن ننتقل منه الى الموقف الآخر المتم له والمنطلق من العمل على تقديم البديل البنائي .  
konstruktiv .

أما ذلك « البديل » فإنه لا يستطيع طرح نفسه على أنه النفي المطلق لما سبقه من مواقف ووجهات نظر حول التاريخ والتراث العربي خصوصاً والعالمي عموماً . أنه لا يستطيع ذلك حتى حينما يتصل الأمر بتلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، التي أتينا عليها في ما سبق . فهو ، بمنطقه التاريخي **التراثي الجدلي** ، يجد نفسه على الدوام مدعواً لأن يدرك بعمق نظري وتطبيقي أن ليس هنالك من نفي مطلق ، وأن أقصى ما يمكن أن يدور الحديث حوله ، في هذا الحقل ، لا يخرج عن دائرة قانون « التجاوز الجدلي » للخطوات السابقة . ولذلك ، فهو ، أي البديل ، اذ ينطلق من كونه يمثل حلقة نوعية جديدة في مجاله ، فإنه لا يسعه إلا أن يعمل جاهداً على اغناء نفسه ليس فقط من خلال اقتران المكتسبات الإيجابية الخلاقة في تلك اللحظة اقتراناً تاريخياً تراثياً جدلياً . أنه يعمل على انجاز ذلك أيضاً عبر العودة الى العناصر السلبية الكابحة في هذه الأخيرة ، بهدف تقويمها ووضعها في سياقها التاريخي والتراثي الفعليين .

ومن هنا ، فإننا نجد أنفسنا في هذه « المقدمة » أمام المهمة الشائكة والشائكة ، مهمة استكشاف وتوطيد الشرعية الأيديولوجية والنظرية المعرفية لذلك البديل ، من حيث هو نظرية تنهيجية تراثية أولاً ، وحلقة تراثية ثانياً . ومن ثم ، فهو يندرج ، في آن واحد ، في إطار تاريخ التنظير التراثي وتاريخ التراث نفسه .

وبذلك ، تتضح طبيعة المهمة المعقدة التي نعمل على التصدي لها هنا . فهي ستجد نفسها مدعوة ، على الدوام ، الى المسك ببعدي المطلق والنسبي ، الثابت والمتحول . أما الهدف العميق من وراء ذلك ، فهو المحافظة على قدرتها الجدلية التاريخية التراثية في التحليل والتركيب لموضوع البحث المطروح .

ولئن وضعنا أمامنا تلك المهمة ، فإننا سنذكر صعوبة انجازها انطلاقاً من اعتبارين اثنين ، على الأقل . الاعتبار الأول يكمن في مستوى أدوات البحث **المنهجي** التراثي المعاصرة ، ذلك المستوى الذي لا نستطيع أن نصفه بأنه قد بلغ



حدوداً مرموقة . فعلى حد علمنا ، لا توجد أبحاث في قضايا التراث النظرية المنهجية ترقى الى حلتها بالحدود الأساسية ، الشاملة والضرورية . وهذا القول نزن انه يصدق على الوضع العربي كلياً والوضع العالمي جزئياً ، على حد سواء .

وجدير بالذكر ان أحد الأسباب العميقة التي أبقت على ذلك الوضع ، هو الاعتقاد بأن قضية التراث ملحق من ملاحق علم التاريخ ووجه من أوجه البحوث المنوطة به . أو الاعتقاد بأن كلا الأمرين ، التاريخ والتراث ، يشكلان منظومة مصطلحية واحدة وواقعاً موضوعياً واحداً . وعلى هذا ، فقد ظلت معظم الأبحاث التراثية محكومة بتلك الحدود . وكانت نتائجها ، من ثم ، ذات أفق مشوش .

بل نكاد نقول ، ان طرح المسألة التراثية من موقع تلك الأبحاث كان قد السم ، ضمن المعطيات المشار إليها فوق ، بأنه فاسد ، أي زائف ، كما يقول المناطق . ولذلك ، فنتائجها لا يعول عليها على صعيد البحث العلمي التراثي الدقيق . هذا وإن ظل الحديث وارداً عن جملة من النقاط والمواقف الإيجابية ، التي أثرت عبر ذلك ، أو حُرّض على التفكير والتمعن فيها .

من ذلك كله ، تتضح خطورة ودقة المهمة التي نتصدى لها هنا بصفتها تنطوي على وجهين ، واحد تنهيجي تنظيري وآخر تطبيقي .

## بين الفكر والواقع : الاستقلالية النسبية للفكر

آ - في البدء ، يبدو ضرورياً أن نشير الى أننا نعمل ، في هذا الكتاب ، على البحث في التراث العربي الفكري منهجاً وتطبيقاً على نحو يطمح أن يكون موسعاً ومعمقاً . ولكننا اذ وطننا العزم على ذلك ، فبقدر ما تتجه امكانات وآفاق ادوات البحث العلمي المتوافرة في ايدينا .

ونحن بتحديدنا « موضوع البحث » بـ « التراث العربي الفكري » ، نكون قد اقررنا بأننا نضع في حسابنا هنا جانباً واحداً من جوانب موضوع البحث ذاك . وهذا ، بدوره ، يضعنا امام حقيقة غدت من اوليات علم الاجتماع في صيفته المعاصرة الدقيقة ، صيغة المادية التاريخية . تلك هي انه من الخطل والضلال العلمي ان نرى في الحياة الفكرية الجانب الحاسم المحدد للجوانب الاخرى من التراث العربي او العالمي العام . ومع أننا سنجعل من ذلك الجانب الفكري موضوع بحثنا التطبيقي ، فإننا سنتعرض ، في السياق نفسه ، للجوانب الاخرى من التراث المعني ضمن العلاقات التي تربطها به وبالحدود التي يستدعيها ويشترطها واقع الحال .

هذا من طرف . أما من الطرف الآخر ، فإن معالجتنا للجانب الفكري من التراث العربي ، بمثابته موضوع بحثنا التطبيقي ، ستحتل الحيز الأكبر من « مشروع الرؤية الجديدة » ، اي احد عشر جزءاً منه . لكننا في جزئه الاول هذا سنسعى الى دراسة وتقصي قضية « التراث العربي » في وجهها المنهجي النظري ، وبالتالي بصفتها قضية كلية .

وبطبيعة الحال ، فإن مثل ذلك السعي لا يمكنه ان يؤدي الى نتائج صحيحة ، اذا لم يتجه نحو قضية التراث الانساني عموماً . هذه الزاوية المركزية من المسألة ، على أهميتها المبدئية ، نرجئها لموضع آخر لاحق من هذا الكتاب . نفعل ذلك في سبيل معالجة زاوية أخرى ، تهىء لتلك وتبلور اتجاهاتها العامة . إنها علاقة الفكر بالواقع ، ومن ثم الاستقلالية التي يحوز عليها الاول إزاء الثاني . اذ ان هذه الزاوية وان كانت تمثل احد اوجه البحث التطبيقي كما ينجم عن الاخذ بها نتائج تطبيقية محددة ، فانها تبرز بصفاتها مسألة منهجية نظرية عامة ، تتصل بالجهد الذي نقوم به في هذه « المقدمة » .

بصفة أخرى نحدد موقع تلك الزاوية من المسألة ، زاوية العلاقة بين الفكر والواقع : ما موقع هذه النظرية التراثية ، التي نطمح هنا الى طرحها وصياغتها ، من الواقع العربي المحلي والعالمي ، وما دلالتها في هذا النطاق ؟ ثم ، ما هي العواقب المنهجية النظرية ، التي تنجم عن ذلك على صعيد التراث العربي الفكري نفسه ؟

ب - لا بد من أن نشير الى ناحية من المسألة لا ينكرها إلا المكابرون أو الذين يستفيدون من هذا الإنكار . تلك هي الانطلاق من أنه لا يوجد أصلاً فكر لا اجتماعي لا انساني ، أي فكر له مواصفات مماثلة لتلك التي يملكها ، مثلاً ، نبات الفطر : لا جذر له ولا أرض . وهو من حيث كونه ذا أصول اجتماعية انسانية ، لا يسعه إلا أن يتكئ على موقف اجتماعي يأخذ به المفكر ضمناً أو صراحة .

بل أكثر من ذلك ، فالفكر ، بصفته ظاهرة اجتماعية ، هو نفسه موقف له أبعاده النظرية والاجتماعية المباشرة أو غير المباشرة . وبتعبير آخر ، أنه ، في أساس المسألة ، متموقف باتجاه البعد الاجتماعي . وإذا كان الفكر الانساني متسماً بهذه الحدود ، فانه يعلن عن نفسه باعتباره ظاهرة انسانية ذات سياق متحيز ، على نحو أو آخر ، لوضع اجتماعي ما ضد أو مقابل وضع آخر في مرحلة معينة . ولكنه يمكن أن يوجد ، كذلك ، في حال غياب مثل ذلك الوضع المقابل .

اننا في الوقت الذي نطرح فيه مسألة الفكر بهذه الصورة ، نكون قد أبعدنا من حسابنا كل تنطع ذاتوي يرتكز الى النظر للفكر على أنه ظاهرة عامة مطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان التاريخيين والتراثيين العيينين . ولكن مع ذلك ، فان هذا يشكل فقط الخطوة الاولى في قضية التحيز الفكري .

اما الخطوة الثانية فتقوم على دراسة وتقصي ذلك « التحيز » في خصوصياته . آتئذٍ يطرح السؤال التالي نفسه : هل ينطلق التحيز من موقع لغوي أو ديني أو فني أو فلسفي أو اجتماعي اقتصادي ؟ وبصيغة أخرى : ما هي الحلقة التي ننطلق منها في تحديدنا لموقف متحيز يمارسه مفكر تجاه قضية أو

وضع ما ؟ على وجه العموم يمكن القول ان مثل ذلك الموقف يظهر بشكل او بآخر ، في مجموع تلك الاطر اللغوية والدينية والفنية الخ . . . ، التي تشكل حقل النشاط الفعلي للمفكرين . ان هذا يبرز ، مثلاً ، في موقف احد المفكرين ، وليكن ارسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، تجاه الفكر الفلسفي المادي الذي يمثلته ديمقريطس . او في دفاع مفكر آخر ، وليكن ول ديورانت في كتابه « مباحث الفلسفة » ، عن نظرية النخبة العبقريّة في التاريخ . او في تسويغ احد اللاهوتيين ، وليكن سيد قطب في كتابه « مشكلات الحضارة والاسلام » ، لتصور الاله المطلق .

بيد ان موقف اولئك الرجال الفكري ليس بقادر على ان يكشف ويرصد معالم المشكلة المطروحة . اذ ان الفكر لا يفسر نفسه بنفسه ، بعيداً عن علائقه بما يحيط به من معطيات طبيعية واجتماعية . ونحن اذ نقر بوجود هذه العلائق ، نضيف ان المعطيات المشار اليها هي التي تنطوي على عنصر الحسم في تحديد الصيغة العامة الاساسية لهذا المجتمع او ذاك . كما نعلن ان الفكر وإن كان مشروطاً بتلك المعطيات ، فانه ، حيث ينشأ وينمو ، يمتلك استقلالية نسبية تجاهها ، تجسد ، في اساس المسألة ، شخصيته واتجاهاته وآفاقه .

ومن هنا ، فاننا في الوقت الذي ندرك فيه العلاقة الانطولوجية ( الوجودية ) بين الفكر والواقع ، يبدو لنا بوضوح ان الحديث عن الوعي الاجتماعي بأشكاله المختلفة ( فلسفة ، فن ، اخلاق ، دين الخ . . . ) ، وباعتباره منطلقاً لفهم المواقف الانسانية المتحيزة ولتحديداتها تحديداً علمياً متماسكاً ، غير وارد في اطار البحث العلمي الدقيق (١) .

على هذا النحو ، يظهر ان الوعي الاجتماعي يرتبط بالواقع الاجتماعي

---

(١) كنموذج لوجهة النظر هذه ، نستطيع اخذ ما كتبه جعفر حسين خصباك ( تفسير التاريخ : تأليف مجموعة من الكتاب ، بغداد ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٢٨ ) : ان وسائل الانتاج لم تظهر « الا نتيجة لتفكير الانسان وارادته وتصميمه ولذلك يقتضي الامر . . . اعتبار الفكر هو المحرك الاول للتاريخ لانه هو الذي يصنع ادوات الانتاج ويسير قواه . وعقل الانسان يمتاز بالذكاء والتبصر وهذا ما جعله قادراً على خلق حضارة بتغيير المحيط والسيطرة عليه » .



( قاعدته المادية وعلاقات الانتاج السائدة فيه ) ارتباطاً وثيقاً . وهذا ما يدعوننا ، على نحو ضروري مبدئي ، الى تقصي خلفيته العامة وغير المباشرة في الواقع الاجتماعي نفسه .

ومقابلتنا الوعي الاجتماعي بالواقع الاجتماعي ، تحمل ، في الحقيقة ، بعدين . اولهما يقوم على ارتباط الاول بالثاني ارتباطاً وجودياً ( انطولوجياً ) ، بحيث يستوجب تفهماً وتقصيماً للأول البحث في أصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي . اما البعد الثاني فيرتكز الى ميل الوعي الاجتماعي الانفلات من الواقع الاجتماعي . وميله هذا عبر عن وجوده منذ نشوئه بوصفه وعياً . كما انه بلغ حالياً مراحل عظمى ضمن هذا الاطار . غير ان ذلك يظل يحمل طابعاً نسبياً . اذ مهما انفلت ذلك الفكر من الواقع الاجتماعي واوغل في انفلاته ، فانه يبقى غير قادر على ذلك على نحو اطلاقى .

ان الواقع الاجتماعي ، وبتعبير أدق ، الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والجمعي - القومي - ( في المجتمع الطبقي ) ، بكل أبعاده وآفاقه ، هو الذي يمتلك امكانية صوغ الوعي الاجتماعي . بيد ان هذا الكلام إن أخذ من موقع فهم ميكانيكي مبسّط ، فانه يسىء حتى الحد الاقصى لقضية العلاقة بين الواقع والفكر . ذلك لأن امكانية الصوغ تلك تتم عمقاً وشمولاً ضمن ظروف مركبة ومعقدة ، هي ابعد ما تكون عن عملية ذات طابع اشتقاقي واحادي الجانب .

وعلىنا ان نلاحظ ، في معرض الحديث عن مسألة الانفلات النسبي للفكر عن الواقع الاجتماعي ، ان إخفاق الكثير من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي منذ بداياته وحتى المرحلة المعاصرة ، لهو ذو دلالة تاريخية وتراثية وايدولوجية عميقة . إننا نرى أحد الأسباب الرئيسية لهذا الاخفاق في أنهم لم يدرسوا ويتقصوا ذلك الفكر في علائقه الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، المباشرة وغير المباشرة .

لقد انطلق أولئك ، في بحثهم للفكر العربي ، من موضوعة رئيسية لهم ،

هي استقلالية الفكر تلقاء الواقع الاجتماعي المادي . أو على أقل تقدير ، من وجهة النظر التي ترى بأن الفكر أبو الواقع ومفسره ، وأنه ، من ثم ، ليس من الضروري تقصي الفكر ودراسته بالعلاقة الجدلية مع دراسة الواقع الاجتماعي المادي المحاith له . وحيث هم فعلوا ذلك ، فقد عجزوا عن فهم واستيعاب البعد الذاتي والتاريخي والنظري المعرفي لـ « استمرارية » و « لا استمرارية » الفكر ، أي لخصائصه في المراحل المحددة المتميزة والمختلفة وفي تحوُّله من مرحلة إلى أخرى (١) .

أن الفكر يتضمن ليس فقط ميلاً لأن يكون مستقلاً تجاه الواقع الاجتماعي المادي . أنه يحتوي أيضاً ، وبالعلاقة عضوية مع ميله ذلك ، ارتباطاً انطولوجياً ( وجودياً ) بهذا الواقع . وبذلك ، فهو يحتوي ، في آن واحد ، استمرارية ولااستمرارية ، اتصالاً وانقطاعاً . أنه يجسد ، على هذا النحو ، آفاق

---

(١) في كتابه « الثابت والتحول - الأصول » ، يحاول ادونيس أن يدرس الثقافة العربية بمعزل عن علاقتها الجدلية بالواقع الاجتماعي المادي ، الذي استنبتها . فهو يقول ( طبعة بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٤ ) : « واشدد هنا على الظواهرية لأنني اقتصر على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية . فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر فيما بينها ، ولم أعرض للجدلية بينها من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الإنتاج من جهة ثانية . ويعود ذلك إلى أنني لا أقصد أن أدرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية ، وإنما قصدت أن أدرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها كما أشرت » .

ولكن هذه المحاولة ، دراسة الثقافة بمعزل عن تقصي جذور نشوئها ، لا يمكن تحقيقها فعلاً إلا على حساب علمية هذه الدراسة . والأمر لا يتطلب من الباحث أن يدخل في دقائق « آلية العلاقة بين الثقافة وبين القاعدة المادية » ، بقدر ما يدعو إلى تحديد السياق العام الأساسي لهذه الآلية . ولما كان الأمر كذلك ، فإن ادونيس نفسه لا يقلت من التصدي لهذه الأخيرة من خلال بحثه الطريف المشار إليه وفي مواضع مختلفة منه . ( انظر ، مثلاً ، ص ٢٦ و ١٢٤ - ١٢٥ و ١٧٧ ) .

وخليق بنا هنا أن نشير إلى أن ذلك الموقف في البحث التاريخي يمكن أن يقود ، في نهايته الحازمة ، إلى « التحييدوية » في صيغة « اللادلجة » ، التي سبق وتعرفنا إليها في موضع سابق .

متموضعة نهائية ( تاريخية ) وأخرى لانهاية ( تراثية ) - وسوف نأتي على هذا التحديد الأخير بمزيد من التفصيل في مكان لاحق - .

ونحن نعلم ، انطلاقاً من معطيات العلوم الاجتماعية ، ان الواقع الاجتماعي المادي ، ايضاً ، يحتوي تينك اللحظتين . بل اكثر من ذلك ، اذ ينبغي القول ان لحظتي الاستمرارية والاستمرارية في الفكر هما ، في الخطوة الأخيرة من التحليل الاجتماعي الميداني ، تكثيف معقد وغير مباشر ، اي ذو صيغة فكرية لافاق التحرك في اطار ذلك الواقع الاجتماعي المادي .

لنتعقب الآن جذور الاستقلالية النسبية المتبدية في الفكر تلقاء الواقع المادي الموضوعي . فنجدها تتمثل بتقسيم العمل الانساني الى واحد جسدي ( مادي ) وآخر ذهني ( فكري ) . إذ من المعروف ان تقسيم العمل هذا قد اخذ يكتسب أبعاده العميقة كما وكيفاً مع تكون وتبلور المجتمعات الانسانية الحضارية الاولى ، المجتمعات الطبقيّة .

ها هنا أخذت معالم الفكر الفلسفي المثالي تبرز محاولة ان تحظى بمشروعية الوجود . فكان من علاقة « الفكر » بـ « الواقع » ان أصبحت ، في سياق ذلك وفي محصلته ، معقدة أشد التعقيد . كما أضحى الكشف عنها من الأمور الشائكة التي بحاجة الى منهجية قادرة على الإحاطة بها . فلقد عمل الفكر الفلسفي المثالي على أن يفقد الانسان حسه الواقعي ، ليعلقه في « ما وراء » الواقع : لم تعد الطاولة او المראה هي التي تتمتع بالوجود الحقيقي ، غير الوهمي ، بل غدت الفكرة عن الطاولة والمראה هي الحائزة على ذلك الوجود .

ان تطور القدرة على التجريد والتعميم الفكري لدى الانسان أفقد العلاقة بين الفكر والواقع طابعها المباشر ، وجعل منها عملية أكثر تعقيداً وأكثر توسطاً . وهذا ما كوّن الاعتقاد لدى الفلاسفة المثاليين بأن الفكر مستقل عن الواقع . وقد أسفرت الفلسفة المثالية ، بصيغتيها الذاتية والأخرى الموضوعية ، عن فهمها لمدى هذه الاستقلالية ، حينما رأت ان الفكر هذا خالق او مبدع او موقظ الواقع . ولم يكن وراء هذه النتيجة ظاهرة تقسيم العمل فحسب .

لقد تولد ذلك ، في ظروف العلاقات الانتاجية العبودية في اليونان خصوصاً ،  
ايضاً عن موقف الاحتقار للعمل الجسدي والترفع عنه والاعتقاد ، بالتالي ، بأن  
« النظر » و « الفكر » اعلى مقاماً من « العمل » على الصعيدين الماهوي  
(الذاتي) والانطولوجي ( الوجودي ) .

بيد انه في الحين الذي ينبغي الاعتراف فيه بأن الفكر الانساني المتقدم ،  
اي المرتبط بنشوء وتطور تقسيم العمل في المجتمع الطبقي ، قد حقق خطوة  
ضخمة على طريق ارتفاعه واستقلاله عن الواقع ، فانه ينبغي ، ايضاً وبنفس  
التشديد السابق ، أن يلاحظ بأن ذينك الارتفاع والاستقلال نسبياً .

وهناك جانب آخر من قضية تقسيم العمل ، له اساس واضح بميل  
الفكر للاستقلال عن الواقع استقلالاً نسبياً . انه تقسيم العمل الذي يجري  
**في نطاق النشاط الفكري نفسه** . ونشوء العلوم المفردة العديدة الى جانب  
الفلسفة ، كان له اثر بيتن في توسيع وتعميق مفهوم « الفكر » الانساني من  
جهة ، وتوسيع وتعقيد حلقات التوسط بينه وبين الواقع من جهة اخرى .

وهنا ، لم يعد من الصعب ان ندرك الحقيقة التالية ، وهي ان الفكر اخذ  
يبدو **كما لو** انه يشكل تاريخاً وتراثاً ذا نسيج خاص وبريء من العلائق إلا مع  
ذاته . واذا لاحظنا ان كل مفكر لا يبدأ في نشاطه الفكري من الصفر ، اي  
خارج دائرة التواصل التراثي ، مهما حاول هو نفسه ان يظهر الأمر على هذا  
النحو ، فانه يصبح من السهل على اصحاب الاتجاه الفلسفي المثالي ان يتوصلوا  
الى النتيجة المتسرعة التالية ، وهي ان الفكر يتولد ذاتياً . وفحوى ذلك ان  
الفكرة الواحدة تلد الفكرة الأخرى ، وهذه تلد فكرة ثانية ، وهكذا الخ . . .  
بمعزل عن التأثير بشيء آخر سوى الفكر نفسه ، اي دون ان يكون للواقع  
الاجتماعي المادي تأثير جوهري أو هام في عملية التوالد تلك .

وفي الحقيقة ، ان عملية النمو الفكري هي ، على نحو من الانحاء ، ذاتية ،  
اي انها تتمتع بقانونية فكرية خاصة . هذا أمر صحيح ، ويجب التأكيد عليه  
حفاظاً على النوعية الجديدة الحاصلة في اطار التطور الفكري الانساني . إلا أنه ،



بالإضافة الى العلاقة الجدلية المتبادلة بين الفكر والواقع، فإن الفكر يخضع في تحديده لتحديدات الواقع الاجتماعي المادي . ذلك لأنه يمثل ، باعتبار محدد ، ظاهرة اجتماعية .

وهنا ، حريّ بنا أن نكون حذرين في فهم هذا « التحديد » غاية الحذر . فحينما نصل الى ضرورة دراسة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي وعلى أساس الأخذ بعين الاعتبار المبدئي للأطر الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي ترعرع وشب فيها ، فإننا لا نعني بذلك سوى أن هذه الأطر قد هيأت ، بشكل غير مباشر ومتوسط ، إمكانية نشوء وتبلور وتطور ذلك الفكر عبر مراحل طويلة . أن هذا القول هو بمثابة النفي للدعاء بضرورة نشوء وتبلور وتطور الفكر العربي ذاك بتأثير مباشر من تلك الأطر . أما تحول تلك الإمكانية الى ضرورة ، فقد كان نتاج البنية والمنطق الداخليين الخاصين بالفكر الإنساني منذ الحضارات القديمة العربية والأجنبية حتى المرحلة المعاصرة ، مروراً بالمرحلة العربية القروسطية التي بدأت مسارها في القرن السابع وحققت نهوضاً مرموقاً للفكر العربي (١) .

لقد كان ما طرحناه ضرورياً للتصدي للآراء التي ترى في التراث والتاريخ الفكر العربي ظاهرة متفردة لا تربطها بواقع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية رباطات عميقة . والأمـر هذا ينسحب ، بطبيعة الحال ، على الفكر العربي الحديث والمعاصر .

على هذا النحو ، تنحصر ظلال الشك في أنه ليس بمقدور منهجية تاريخية ما أن تتقصى وتمثل الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي استيعاباً علمياً متماسكاً ، إذا لم تأخذ بعين الاعتبار الدقيق النقاط التالية :

١ - النظر الى التاريخ والتراث العربي الفكري على أنهما ظاهرة اجتماعية عامة تندرج تحت إطار « البناء الفوقي » للمجتمع القائمة فيه ، والتي يمكن للباحث أن يخضعها لدراسة حازمة متمثلة بالموضوعية العلمية الجدلية . وهذا

---

(١) فـارن ذلك بـ : العلم والنظرة عن العالم في العصر القديم - دار النشر الألمانية المؤممة للعلوم ، برلين ١٩٦٦ ، ص ٧٣ .



يعبر ، بلوره ، عن تداخل وشيخ بين علم الاجتماع وعلم التاريخ والنظرية التراثية المقترحة ( وسيجري الحديث على هذه المسألة الأخيرة في فقرة لاحقة من هذا الكتاب ) .

٢ - التوجه في دراسة التاريخ والتراث العربي الفكري من حيث هما يكونان احد الابعاد الاجتماعية الخاصة ، الذي يمتلك قانونية نشوئه ونموه المتميزة ، اي بمعنى انهما يمثلان مظهراً من مظاهر حركة طبقية وفئوية وقومية وانسانية ( عالمية ) .

٣ - تقصي واستشفاف خلفية لحظات الخمود او الانقطاع النسبي ، او الصعود والتقدم الفكري العميق في الاطر الاجتماعية العامة المطابقة .

٤ - ضرورة العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر ، ايضاً ، بمساعدة نتائج الابحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع ، بصفتها احد اوجه بنائه الفوقي .

فعلى اساس من استيعاب تلك النقاط ، وخصوصاً الاثنتين الأخيرتين منها ، يستبين ويفصح عن نفسه امر ذو أهمية مبدئية . ذلك هو ان المنهج العلمي في البحث التاريخي والتراثي لا يرى في الرابطة الكائنة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية من طرف والبنية الفكرية المطابقة من طرف آخر بعداً احادي الجانب في التأثير والتأثر ، او امراً ينفرد في تحديده وصوغه احد القطبين السابقين . على العكس من ذلك ، يلح المنهج العلمي المسار البه على العلاقة الجدلية بينهما ، وإن كان أحدهما ، وهو الأول ، يتمتع بطابع الحسمية غير المباشرة والمتوسطة في تحديد آفاق التقدم او التخلف في المجتمع ( العربي وغيره ) بمراحله المشار اليها ، ومن ثم في تحديد المسار العام للحياة الفكرية فيه .

ان بحثنا لقضية الاستقلالية النسبية للفكر ، على ذلك النحو ، امر لا مندوحة لنا عنه . فهو يمنحنا فهماً اولياً مبدئياً لما نسميه بالضوابط الاجتماعية والحضارية العامة للتراث الفكري العربي ولقضاياه النظرية المنهجية.

## « الموضوعية » من موقع الجدلية التاريخية التراثية : ضد التجريبية والمنهجية

ان استيعابنا لتلك « الضوابط » المشار اليها يتيح لنا ان نحول قضية التراث العربي ، عموماً وفي صيغته الفكرية بصورة خاصة ، الى قضية محددة تطمح نظرية التراث المقترحة هنا الى فض « مغاليقها » المتشابكة والمركبة والمعقدة . كما تسهم في طرح بعض اوجهها علوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد السياسي خاصة ، والعلوم الانسانية الاخرى عموماً .

بيد ان هذه القضية في حدودها المتوصل إليها ، تستدعي منا ان نضعها في سياقها من القضايا الاخرى التي تنتصب امام الباحث التراثي والمؤرخ ، مطالبة اياهما بطرح الحلول . من هذه القضايا تبرز « الموضوعية » .

فبعض الكتاب العرب يطالبون باعادة كتابة التاريخ العربي « بأسلوب علمي بحيث لا تكون لدى المؤرخ اي فكرة سابقة او فلسفة مفروضة » (١) . هذه الدعوة ، اذا ما اخذت في اطارها العام ، فإنها تلبى ولا شك مطلباً أساسياً في علم التاريخ ، وهو الموقف العلمي الموضوعي تجاه « موضوع » البحث العلمي التاريخي . ولكن اخذ مفهوم « الموضوعية » في البحث التاريخي دون النظر في ابعاده الخاصة الدقيقة ، يؤدي بالباحث المؤرخ الى مواقف تعسفية تبعده اكثر فاكثر عن الحركة الداخلية للتاريخ ، موضوع البحث العلمي التاريخي .

---

(١) انور الرفاعي : من مقال له نشر في ( كيف نكتب تاريخنا القومي : نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢٢ ) .

كما انها تخلق في ذهنه اوهاما عديدة تسيء ، بشكل او بآخر ، الى عمله العلمي  
الاكاديمي مباشرة او على نحو غير مباشر .

ان « الموضوعية » في البحث التاريخي لا تنطوي ، من حيث الاساس ، على  
رفض الباحث بمنهج معين ، ينفذ من خلاله الى موضوع بحثه ، التاريخ . بل  
اكثر من ذلك . فنحن حين نعلن عن تمسكنا ، في بحثنا التاريخي ( والتراثي ) ،  
بمنهج علمي محدد ، فانما نكون قد اكسبنا موقفنا المتحيز ، بالأصل بشكل  
عفوي تلقائي ، صورة واضحة متماسكة ومعلنا عنها . ولكن يبقى من الضروري  
المبدئي أن نميز هنا بين منهج ومنهج ، بين منهج علمي و « منهج » آخر لا يحمل  
من المسألة الا اسمها ، فنرفض هذا الاخير وناخذ بالاول .

ومن هنا ، فان رفض الأخذ بمنهج علمي في البحث التاريخي والتراثي ،  
ورفض الانطلاق من مقوماته ، غير وارد وغير ممكن أصلا ، لا من الناحية النظرية  
ولا من الاخرى التطبيقية . انما يبقى الاختيار الموضوعي الدقيق بين هذا او ذاك  
من المناهج والمنطلقات ، هو المسألة الرئيسية المتوجب على الباحث حسمها وفق  
مقتضيات مهماته ووجائبه العلمية . وعلى هذا الاساس وضمن هذا الاطار ،  
يفدو الاقرار صحيحاً بأن قضية إعادة النظر في الفكر العربي في سياقه التاريخي  
والتراثي ، هي قضية منهجية اكثر من ان تكون شيئا آخر .

وكذلك ، انطلاقاً من الاساس نفسه وضمن الاطار ذاك ، يتحول الحديث  
عن بحث علمي دون منهج مسبق ، وباسم « الموضوعية والحيادة العلمية » ، الى  
وهم تجريبي في أحسن الأحوال (١) .

---

(١) هذا الوهم التجريبي نجد تعبيرا مكثفاً عنه في الموقف « الوضعي » ، الذي يطرحه  
جوزف هورس في كتابه « قيمة التاريخ » . فهو اذ يلقي دور اي « قيادة منهجية » في البحث  
العلمي ( انظر هذا الكتاب - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٧ ) ، فانه يكون قد انطلق ، واهماً ،  
من ان هذه القيادة ليست الا عملية مقحمة على ذلك البحث من خارجه . ومع الإشارة الى  
ان هذا الموقف الوضعي « اللامنهجي » يمثل خطأ منهجياً سيئاً وخبيثاً ، في آن ، فإنه من اللازم  
التأكيد على ان الأخذ بمنهج علمي في البحث العلمي يجسد وجهاً من اوجه البحث العلمي  
نفسه . وهو ، من ثم ، أحد عناصره الضرورية .

ان مفهوم « الموضوعية » ، كما تراه الجدلية التاريخية التراثية ، لا يكتفي بالكشف عن ابعاد وآفاق ذلك الوهم التجريبي ، وانما يلح الحاحاً بنائياً فاعلاً على ضرورات وجود منهج علمي مسبق في البحث العلمي . ولكنه حيث يفعل ذلك ، لا يأخذ قضية « السبق » المنهجية هذا على نحو ميكانيكي . اذ ان هذا النحو من فهم المسألة يؤدي الى تصوير المنهج العلمي بأنه عصا سحرية تحل اشكالات البحث العلمي حيثما وجدت ونشأت ، من علو وبروح من الهيمنة القبلية .

ان القول بـ « منهج علمي مسبق » لا يعدو ان يكون تأكيداً على نقطتين . الاولى تنهض على ضرورة استئناس الباحث في بحثه بطرائق منهجية ، من شأنها ضبط بحثه وتوجيهه بالاتجاه الافضل . اما النقطة الثانية فتكمن في أن هذا الباحث يجد نفسه ، في سياق بحثه نفسه ، مدعواً الى إخصاب واغناء تلك الطرائق ، بل كذلك الى استنباط أوجه جديدة من هذه الطرائق نفسها .

ولكن حيث تكتسب تلك الطرائق استقلالية نسبية وصيغة عامة تجاه ما يقع من أبحاث علمية ، فانها تعلن في الوقت نفسه عن مزيد من أسبقيتها ، أي استقلاليتها النسبية تلقاء هذه الأبحاث . ولكنها اذ تفعل ذلك ، فانما من موقع اعتباره خطوة على طريق تعميق جسور التلاحم بين الافق المنهجي والسياق التطبيقي ، وفي سبيل استقصاء وانشاء أبعاد جديدة منها .

ان رفض الأخذ بمنهج مسبق للدراسة وتقصي التراث العربي ، يمكن ان يظهر ، ايضاً ، باسم الحفاظ على التراث ، كما نشأ ونما « تاريخياً وتجريبياً » . فادونيس يعرض علينا كيف تصدى لمسألة الإتباع والابداع عند العرب ، اذ يكتب : « تجنبت الخوض في ماهية المفاهيم أو المعاني كمعنى الاتباع أو الابداع أو القديم أو المحدث أو الأصل أو الأصالة ، لأن مثل هذا الخوض لا بد من ان يستند اولياً الى رأي مسبق . ولهذا عرضت لهذه المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً ، وعرضت تجلياتها كما هي ، وكما افصحت عنها الأطراف

المعنية « (١) » .

ان وجه الاعتراض ، هنا ، لا يكمن في رفض تلك المفاهيم ، كما نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً . ذلك لان مثل هذا العرض يشكل احد الشروط العلمية الأولية للبحث في المفاهيم المشار اليها بحثاً تاريخياً وتراثياً . ان وجه الاعتراض ذاك يتحدد بالاجابة عن السؤال التالي : هل نتقدم على بحثها برؤوس « خالية » من كل تصور حول قضايا البحث العلمي ؟ الجواب ، دونما تردد ، « كلا » . اذ ان ذاك المطلب نفسه ، الذي يرفعه أدونيس - وهو دراسة المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً - هو نفسه جزء من مكتسبات علم المناهج Methodologie ، ذلك الذي تطور في عصرنا بشكل عملاق .

المسألة تتحدد ، إذن ، ليس في رفض او قبول الاخذ بـ « رأي مسبق » . إنها تكمن في تدقيق وتحديد هذا الأخير ، أي تدقيق وتحديد فيما اذا كان هذا « الرأي المسبق » مستكملاً مقتضيات وشرائط البحث العلمي الدقيق ، او هو ليس اكثر من رأي يسعى أصحابه الى تطويع « موضوع البحث » له تطويعاً ايديولوجياً عسفياً .

ومن هنا ، ندرك المثالب المحيطة برأي قسطنطين زريق ، الذي يلتقي معه رأي أدونيس المأتي عليه : إن التيار العلمي « لا يقبل الا العقل هادياً ومرشداً وإلا الحق الذي يكشفه العقل هدفاً وسيداً » . « ويتوجه هذا المجري الى الماضي دون فكرة مسبقة او فلسفة مفروضة » (٢) .

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٣ .

(١) قسطنطين زريق : نحن والتاريخ - بيروت ١٩٥٩ ، ص ٤٢ .

في معرض هذا الامر لا سبيل الى اغفال المعطى التاريخي الهام ، وهو أن مطلب « الحيدة المنهجية » ذاك مثل في القرن الثامن عشر الاوربي خصوصاً امراً ذا دلالة تقديمية كبيرة . لانه توجه ، في أساسه المنهجي ، ضد التدخل العقيدي الدوغمائي في مسائل العلم عامة . وضمن هذا المعنى يمكن القول بأن ذلك المطلب مارس ، كذلك في العالم العربي ، دوراً تقديمياً . لكن تقديمته هذه ظلت محاصرة بحدود الاخفاق البورجوازي الثوري في ذلك العالم . وقسطنطين زريق ، في ذلك الموقف ، يمثل أحد رواده في هذا العالم العربي .



بل إننا نستطيع ان نخطو الى الامام خطوة اخرى ، فنقول ، إن الأخذ بمنهج بحث علمي تراثي اثناء عملية التصدي لهذا الأخير ليس أمراً ناجزاً . إنه سيرورة تستكمل مقتضياتها ودقتها عبر البحث التطبيقي نفسه وفي ضوء نتائجه نفسها ، بقدر ما يستكمل هذا البحث التطبيقي مقتضياته ودقته ونتائجه عبر ذلك المنهج . فهما ، بهذا المعنى ، انتقال من الخاص الى العام ومن العام الى الخاص ، دون توقف نهائي .

ونحن اذ نلح على عملية التجادل تلك بين المنهج والبحث التطبيقي ، فاننا نكون ، بذلك ، قد أدركنا ظهرياً لظاهرتين خاطئتين فجئتين على صعيد البحث العلمي عامة والتراثي خاصة . الأولى منهما هي « المنهجية » ، وتقوم على تضخيم أهمية المنهج واستقلالته النسبية تلقاء سياق البحث التطبيقي . اما الثانية فهي « التجريبية » ، وتمثل بتضخيم أهمية البحث التطبيقي واستقلالته النسبية تلقاء التوجه المنهجي .

في ضوء استبصار وتقويم جدلي تاريخي تراثي لتينك الظاهرتين ولما يحيط بهما من ملابسات واشكالات وتعرجات ، وانطلاقاً من فهم جدلي تاريخي تراثي لمسألة « المنهج » في البحث التراثي ( والتاريخي ) ، ننظر « الجدلية التاريخية التراثية » الى قضية « الموضوعية » عبر تمييزها بين مفهومين كبيرين ، هما « الحدث الاجتماعي » و « المادة التاريخية والتراثية المكتوبة » .

ف « الحدث الاجتماعي » يمثل الهدف الذي يطمح الى تقصيه الباحث المؤرخ ، بعد ان يكون قد دخل مجرى الزمن في الماضي . كما يمثل هدف البحث التراثي ، حين يبلغ امتداده التراثي . ذلك لانه ( الحدث الاجتماعي ) يجسد المادة الأولية التي يتوجه اليها طرفا البحث المومي اليهما .

و « الحدث الاجتماعي » في الوقت الذي يتحول فيه الى هدف للبحث التاريخي ، يكتسب شخصية « المادة التاريخية » . فهذه الأخيرة يمكن ان تكون بصورة « مادة مكتوبة » مصوغة بكتاب او عقد او تحالف الخ . . . . . وهذا

ما يسمح بتوسيع نطاق مفهوم « الحدث الاجتماعي » المأخوذ في صيغة « المادة التاريخية » .

وتلك « المادة التاريخية » تكتسب ، بدورها ، صيغة « المادة التراثية » ، حالما ينظر اليها ويبحث فيها في استمرارها وتدفعها حتى المرحلة الراهنة وبالتداخل معها . وحيث ان هذه « المادة » يمكن ان تكون ، كذلك « مادة مكتوبة » بصورة كتاب او عقد او تحالف الخ . . . ، فاننا نستطيع توسيع نطاق مفهوم « الحدث الاجتماعي » المأخوذ في صيغة « المادة التراثية » .

ولا بد من القول ان التاريخ والتراث الفكريين العربيين منذ بداياتهما ، يدخلان ، على وجه العموم ، في نطاق المادة المكتوبة . نقول « على وجه العموم » ، ولا نقول « بشكل كامل » . اذ هنالك ، مثلاً ، الآثار الفنية في مجال الرسم الهندسي والخط بأشكاله المختلفة ، التي تندرج تحت اطار التاريخ والتراث الفكري العام . كذلك هنالك آثار مادية مايزال البحث عنها قائماً ، مثل النقود المعدنية ، التي تنطوي على دلالات ومؤشرات هامة على مستويات القدرة الفكرية التجريدية في المرحلة التي سكّت فيها .



ان « الحدث الاجتماعي » - وليكن مثلاً « صلح الحديبية » الذي عقد عام ٦٢٨ بين المسلمين من طرف والقرشيين من طرف آخر - لا يمكن للباحث المؤرخ الا ان يعود اليه في نصه الاصلي الكامل ، دونما اضافة او نقصان . هاهنا ، تقتضي « الموضوعية » منه ان يتجاوز ، عبر نشاطه العلمي ، كل تفسير يغير شيئاً من « متن » الوثيقة التاريخية او حتى من شكلها ، إذا كان ذا علاقة جوهرية مع المتن . وهذا يشير ، بتعبير آخر ، الى ضرورة التمسك بمقتضيات « الوثائقوية » ، التي اتينا عليها في « القسم الثاني » .

ولكن التمسك بتلك النزعة لا يؤخذ به بغية التوقف عند اطارها الايديولوجي . ذلك ان هذا يقوم على اعتبار الحقيقة التاريخية الكاملة مجسدة في « الوثيقة التاريخية » ، بعيداً عن ممارسة التفسير والتقويم التاريخي ( والتراثي ) لها . واذا ما أخذنا بأحد أوجه تلك النزعة ، وهو إلحاحها على عملية التوثيق ، فانما من موقع التأكيد على ضرورة ادراج الوثيقة التاريخية في اطارها التاريخي وسياقها التراثي العام والخاص ، وفهمها وتفسيرها على اساس المعطيات التي يضعها الباحث في حسابانه كمنطلق بحث منهجي .

ف « الموضوعية » في عملية دراسة النص ( المادة التاريخية ) ووضعه في موقعه التاريخي ، هي من النوع التقريري المشابه للتقريرية في العلوم الطبيعية . هذه المسألة على غاية الأهمية بالنسبة الى البحث التاريخي ، الذي ليس بوسع الباحث التراثي أن يخطو خطوة واحدة دون أخذه بعين الاعتبار .

ان هذا الحكم نفسه ينطبق على دراسة « المادة التراثية » . فهنا أيضاً يجد الباحث التراثي نفسه امام مهمة استعادة نصية لـ « المادة » ، التي يبني

عليها نظرية في التراث المعني و « تقويماً » تراثياً له (١) . إنه يبني نظرية تراثية إذ يقوم باستقصاء واكتشاف الخصائص الرئيسية والثانوية للتراث المعني . وينجز تقويماً تراثياً حيث ينشئ موقفاً من هذا التراث ، منطلقاً مما سنصطلح عليه بـ « المرحلة القومية المهيمنة » وعلى أساس من ممارسة « اختيار تاريخي تراثي » ، على النحو الذي سنبينه لاحقاً .

ولا نحسب أن مطلب « الموضوعية » يبرز على صعيدي « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » فحسب . انه يبرز ، كذلك ، في اطار الخطوة الاخرى التالية من البحث التاريخي ، خطوة وضع « المادة التاريخية » في سياق منتظم ومتسق مع البعد التاريخي الواقعي لهذه المادة . ومن هنا ، فإن إنشاء نظريات تاريخية لا تغطي هذا السياق ، ليست الا وعياً خاطئاً زائفاً ، وعياً ايديولوجياً ظهر في تاريخ التاريخ تحت اسم « فلسفة التاريخ » . وهذا الحكم يظل قائماً حتى في حالة انجاز أصحاب هذه « الفلسفة » الخطوة الاولى من العمل التاريخي ، خطوة توثيق « المادة التاريخية » .

هذا من طرف اول . من الطرف الآخر ، يبرز مطلب « الموضوعية » أيضاً على صعيد الخطوة الثانية من البحث التراثي . وهي ، كما اشرنا ، بناء نظرية في التراث الذي يخضع للدراسة ، وفي تقويمه . « الموضوعية » هنا تتصل بالف

---

(١) من المؤسسات التابعة لوزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية واحدة تحت اسم « احياء التراث » . فإذا اخضعنا هذه التسمية لمبضع الرؤية المقدمة هنا ، لا يسعنا الا أن نوجه اعتراضاً نظرياً عليها . ذلك أن المقصود باحداث المؤسسة المعنية هو ، دون ريب ، تحقيق التراث ، أي اخراج ما يمكن إخراجه من أوجه التراث محققاً . وهذا ما نلاحظه من خلال ما تنشره الوزارة المذكورة . أما « احياء التراث » فهو أوسع ، بما لا يقاس ، من عملية تحقيقه . فهذا « الاحياء » يقتضي القيام بدراسة شاملة لكل ما جرى تحقيقه منه ، أي لما حقق من « المادة التراثية » ، دراسة تهدف الى اكتشاف واستقصاء « خصوصيته » وتقصي اشكالاته الداخلية أولاً . كما يضع نصب عينيه ممارسة « اختيار تاريخي تراثي » ازاء حصيلة بحثنا ذاك ، بحيث أن ما قد فقد من عناصره القدرة على اغناء عصرنا لا ندعه يخرج من دائرة ما سنسميه « العزل التاريخي » ، أي لا نحويه ولا نحوله الى دم جديد في حياتنا المعاصرة في افقها المستقبلي الناهض .

رباط ورباط مع الموقف الايديولوجي للباحث التراثي . فالتحول العيني ، الذي يطرا على مواقع الطبقات والفئات الاجتماعية ( في المجتمعات الطبقية ) ، يفصح عن نفسه في مواقف مثقفها من التراث القومي والعالمي ، وذلك على نحو يعبر فيه عن احتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والقومية الخ . . .

ان توجه تلك الطبقات والفئات تاريخياً وتراثياً هو الذي يحدد فيما اذا كان مثقفوها والمعبرون عنها في الموقع الذي يتيح لهم ان يكونوا متساوقين مع حركة التاريخ والتراث الناهضة . كما تحدد ، من ثم ، فيما اذا كانوا قادرين على انفاذ مطلب « الموضوعية » في بناء نظرية في تراثهم الخاص والتراث العالمي ، وفي تحقيق « اختيار تاريخي تراثي » يتصل بهم .

وبما ان ممارسة مثل هذا « الاختيار » تشترط ، ضمناً ، الانطلاق من نتائج ذلك البناء ، لذا فإن امكانية انفاذ الموضوعية وعدم امكانيتها تمثلان شريطاً يلفهما معاً .

ان « الجدلية التاريخية التراثية » ترى في نفسها القدرة على انفاذ « الموضوعية » في البحث العلمي التاريخي والتراثي الذي تقوم به ، وذلك في سائر خطوات هذا البحث التي اتينا على ذكرها . وهي إذ ترى انها تفلح في ذلك ، فإنها تنطلق . على صعيد القضية التراثية ، من قدرتها على ان توحد في شخصها لحظتي الابداع البشري ، الفعل والنظر بصفتهما ، بالضبط ، وجهين او لحظتين لمسألة واحدة ، هي هذا الابداع .



## التراث بين الايديولوجيا والوعي الاجتماعي

ها هنا ينبغي ، بدءاً وعلى نحو من الانحاء ، التمييز بين « الايديولوجيا » و « الوعي الاجتماعي » . اذ ان هذا المطلب لا مناص منه في سبيل تقصي جانب اساسي من جوانب قضية « التراث الفكري » عموماً ، والعربي من ضمنه .

ان « الوعي الاجتماعي » مقولة سوسيولوجية يندرج تحت اطارها من المضامين اكثر مما هو الامر بالنسبة لـ « الايديولوجيا » . فالحقل الذي يغطيه « الوعي الاجتماعي » اكثر اتساعاً وشمولاً مما هو الحال لدى تلك .

في سياق ذلك ، يجدر بنا ان نلاحظ :

(١) انه قد أهمل الى حد ضار التمييز النظري والمنهجي العام بين الوعي الاجتماعي والايديولوجيا .

(٢) وان استيعاب الأهمية الكبيرة لذلك التمييز بالنسبة الى قضية « التراث » خصوصاً قد لقي في الوطن العربي ، وما يزال ، صعوبات حقيقية جمة .

ان كل فعالية فكرية وعلمية ونفسية عامة وخاصة تدخل في اطار « الوعي الاجتماعي » . واذا كان الامر كذلك ، فإن الفلسفة ، والعلوم الاجتماعية المفردة والاخرى الطبيعية ، والدين ، والحياة النفسية العاطفية والأخلاقية ، تدخل في ذلك الإطار .

اما « الايديولوجيا » - ونعرفها ، في أحد أوجهها الأساسية ، بأنها مجموع

الرؤى والنظريات والمواقف الفلسفية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية الخ... .  
لطبقة أو أكثر من طبقة اجتماعية - فإنها لا تشتمل على العلوم الطبيعية .  
ذلك لأن « الحقيقة » ضمن هذه العلوم لا تنطوي مباشرة على موقف طبقي  
ياخذ به الباحث في نشاطه العلمي ، وإن كانت بعض أو كل نتائجها التطبيقية  
تشير إلى مثل هذا الاتجاه الاجتماعي الطبقي المباشر .

انطلاقاً من واقع الحال هذا ، يتضح أن تقرير الحدث الاجتماعي ، في  
صيغته الوثائقية المكتوبة ، ينبغي ألا يختلط في ذهن الباحث المؤرخ بتفسيره هو  
المنطلق من احتياجات مرحلته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية  
الخ... ، أي مما سنسميه لاحقاً بـ « المرحلة القومية المهيمنة » .

إن محاولة تدخل الباحث المؤرخ في عملية استرجاع وتحقيق وتقرير  
الحدث الاجتماعي ( المادة التاريخية ) عبر رؤاه ورؤى عصره - مهما كانت  
صيغتها وكان منحها - ، تسيء بشكل مبدئي إلى العلم الاجتماعي ، والتاريخي  
والتراثي ، بحيث يفقد الباحث على هذه الطريق موضوع بحثه العلمي نفسه :  
فهذا « الموضوع » يتبخّر ، إذ يدخل الحابل بالنابل ، الموقف الاجتماعي بالموقف  
التاريخي والموقف التراثي . ذلك لأن هذا الموضوع يبقى أولاً وأخيراً مسألة  
أساسية لا يجوز للمؤرخ إلا أن يعترف بوجودها الموضوعي ، كما هي ، اعترافاً  
كاملاً .

ولكن في سبيل « تحقيق » المصادر الأصلية المكونة لذلك « الموضوع » ،  
والوصول إلى صورة كاملة لها ، يجد المؤرخ نفسه مدعواً إلى استنفاد كل  
الامكانيات ، ومنها الموقف والتفسير الأيديولوجيان .

أن حاجة الباحث لمنهج علمي يأخذ به على نحو مسبق ( طبعاً بعيداً عن  
الظاهرتين التعسفيتين ، التأملية والتجريبية اللتين سيدور الحديث حولهما  
بشيء من التفصيل لاحقاً ) ، تبرز في كلتا المرحلتين الأساسيتين من بحثه ،  
وهما توثيق المصادر الأصلية ، أي إبراز « موضوع البحث » في شكله الأصلي ،  
أولاً ، ثم تفسيره وتأويله واستشفاف مغزاه التاريخي المنصرم وبعده التراثي ،

الذي تكون وتبلور فيه ، ثانياً . ولهذا ، فنحن حين نرفض الأخذ بمثل ذلك المنهج في تينك الحالتين أو في واحدة منهما ، فانما تكون قد سلبنا الباحث المؤرخ والباحث التراثي مبضعيهما المشرّحين ، اللذين لن يكونا بدونهما قادرين على السير الى امام بأقدام ثابتة متماسكة .

والجدير بالذكر ان ممثلي وجهة النظر هذه – الرافضة لضرورة الأخذ بمنهج يضبط عملهم العلمي – يدافعون عنها ويسوغونها انطلاقاً من اعتبارات تتعلق بـ « النزاهة » و « العلمية » و « الحياد » في البحث التاريخي (والتراثي) . وربما بدا الأمر كما لو كنا هنا ضد « النزاهة » و « الحياد » و « الموضوعية » في البحث العلمي التاريخي والتراثي . بيد ان المسألة ، في حقيقتها ، مخالفة لذلك تماماً . فنحن نرى في التأكيد على تلك العناصر تأكيداً على ما يسمى بـ « شرائط » البحث العلمي . ولكن القضية التي تطرح نفسها في هذا السياق ، هي التي تتمثل بالسؤال التالي وبالإجابة الدقيقة عنه : كيف نحقق توافقاً بين « المنهج العلمي التراثي » ، الذي نحوز عليه بصفته أحد أوجه « الوعي الاجتماعي » من طرف ، وبين التوجه والنزوع الايديولوجي من طرف آخر ؟ مع الإشارة الى أننا نعني بـ « النزوع الايديولوجي » هنا الموقف الذي يحيط بأحكامنا وتقويماتنا التاريخية والتراثية إحاطة السوار بالمعصم بحكم موقعنا الطبقي في هذا المجتمع الطبقي أو ذاك .

لا يمكن ان يجاب عن ذلك السؤال بعيداً عن معطين رئيسيين على صعيد البحث التراثي وتوليد المعرفة بالتراث . **المعطى الأول** يكمن في استكشاف وتحديد الموقع الحقيقي للطبقة أو الطبقات الاجتماعية المعنية من السياق التاريخي والتراثي في هذا المجتمع أو ذاك . وانجازنا هذا الأمر يحدد لنا ، بدوره ، توافق تلك الطبقة أو الطبقات مع حركة التقدم التاريخي والتراثي ، أو مناواتها لهذه الحركة ، أو عدم وضوح موقفها منها .

ان لحظة التوجه والنزوع الايديولوجي تكتسب شخصيتها هنا من شخصية تلك الحالات الثلاث الرئيسية الممكنة ، التوافق ، والاتفاق ، وعدم

التميز والوضوح . ذلك لأن منهج البحث التراثي بصفته أحد أشكال الوعي الاجتماعي عموماً واحد مظاهر العلوم الانسانية ( الاجتماعية ) خصوصاً ، يخضع للتأثر بالتوجه والنزوع الايديولوجي ، الذي تحدثنا عنه . ذلك أنه اذا كانت كل اشكال الوعي الاجتماعي واقعة ، بدرجة أو بأخرى ، تحت تأثير ذينك التوجه والنزوع ، فاننا واجدون أن « المنهج العلمي التراثي » أيضاً خاضع لكل تلك الاشكال من الوعي الاجتماعي .

بصفة أخرى نقول ، ليس هنا على الطرف الأول « الوعي الاجتماعي » ، وهناك على الطرف الآخر « الايديولوجيا » . ان ما يمكن أن يقال هنا هو ان اشكال ذلك الوعي الاجتماعي تفصح عن نفسها ايديولوجياً .

اما المعطى الثاني فينهض على التمييز بين « الحدث الاجتماعي » ، و « المادة التاريخية » ، أي السياق التاريخي للحدث الاجتماعي ، وبين « المادة التراثية » ، أي السياق التراثي للمادة التاريخية . والتمييز هنا - وقد اتينا على ذكره - له أهميته القصوى على صعيد العلاقة بين المنهج العلمي التراثي من طرف ، والايديولوجيا والوعي الاجتماعي من طرف آخر .

ففي ضوء أخذه بعين الاعتبار ، يتسنى للباحث التراثي ، وإن بكثير من الجهد والتعقيد ، أن يضبط موقفه هو لكي لا يختلط بالحدث الاجتماعي أو بالمادة التاريخية أو بالمادة التراثية . وهنا يتكشف أمامنا معقد الإشكالية في معظم ما كتب حول التراث العربي وقضاياها النظرية المنهجية . إذ أن ذلك الذي كتب ، مع ما يفوح به من زخم ايديولوجي ، ينكر أصحابه باسم « الحيدة » و « الموضوعية » و « النزاهة العلمية » أن يكونوا من « الايديولوجيين » أو أن تكون لهم علاقة بـ « الايديولوجيا » .

ذلك كله يسمح بالوصول الى منعطف طرق على صعيد المسألة المطروحة : التوجه والنزوع الايديولوجيان يمثلان أحد أوجه البحث العلمي التراثي في أية صيغة وفي أي منهج يظهر فيه . والقضية ، بذلك ، ليست هي إقرار أو

انكار هذا الوضع ، وإنما تقوم على تحديد خصائص دينك التوجه والنزوع ضمن  
حيثياتهما التاريخية والتراثية .

و « الجدلية التاريخية التراثية » اذ تجد من مهماتها ان تفعل ذلك على  
صعيد « التراث العربي » ، فإنها تنطلق من وجه نظري معرفي للقضية . ذلك  
هو تحقيق انتاج المعرفة بـ « التراث » العربي على قاعدة واضحة متينة من  
المعرفة الاجتماعية والتاريخية لـ « الحدث التاريخي » ، كما هو وكما امتد  
تاريخياً . وحيث يتم لنا ذلك ، نكون قد تجاوزنا وضعاً جدياً يهدد المعرفة  
التراثية العربية ، الا وهو تقويم ما يختار تراثياً على انه التاريخ ( المادة  
التاريخية ) ، وعلى انه بالتالي الحدث الاجتماعي المنصرم .



## قضيتان :

### نظرية منهجية في دراسة ظاهرة التراث الانساني عموماً ، بما في ذلك ، العربي ، ونظرية في خصوصية التراث العربي

٢ - لقد أثرنا في المقطع الاسبق من هذا الفصل مسألة المنهج وموقف نزعتي « التجريبية » و « المنهجية » منها . والآن نعمل على استقصاء هذه المسألة في أوجه أخرى لها أكثر تخصيصاً . نعني بذلك ، على وجه التعيين ، علاقة تلك المسألة بـ « الجدلية التاريخية التراثية » من حيث هي منهجية في التراث عامة ، ومن ضمن ذلك التراث العربي .

إن ما ينبغي ان يعالج هنا رأي يعتد به في بعض اوساط المهتمين بقضية « التراث العربي » . هذا الرأي يقوم على اننا قبل ان نقترح وننشئ « نظريات » حول ذلك التراث . يجدر بنا ان ننشره موثقاً ومحققاً ومبوباً (١) . وبذلك ، فظهور نظرية منهجية حوله قبل انجاز تلك المهمة ، يمثل ، في اقل تقدير ، أمراً سابقاً لأوانه ، وفي أقصى تقدير أمراً غير جائز (٢) .

---

(١) أمين الخولي يعلن ، في موقف كنا اتينا عليه سابقاً وفي سياق آخر ، انه من الخير ارجاء « الانتفاع بهذا التراث الى ما بعد افتناء اصوله جميعاً » . ( مجلة الاداب - نفس المعطيات سابقاً ) .

(٢) جاء في زاوية بعنوان « قضية التراث خبز المناقشات اليومية - جريدة المروبة ، حمص في ١٩٧٧/٧/٢٠ » ما يلي : « لا نظرية تراثية قبل ظهور التراث محققاً ومدرّساً بشكل كامل لا جزئي . عندئذ فقط أجاز لنفسي أن أسمع عن نظريات في التراث » .

ان في طرح ذلك الرأي خطأ واضحاً بين مسألتين ، لكل واحدة منهما استقلالية نسبية تلقاء الثانية ، في الوقت الذي تبرزان فيه أيضاً ضمن علاقة تضافية ( جدلية ) محددة .

المسألة الاولى تكمن في تقصي وتحديد « التراث » بصفته « موضوع بحث » علمي يهدف الى انشاء وبلورة منظومة نظرية منهجية عامة ، تأخذ على عاتقها صياغة الأوجه الأساسية الكبرى من موضوع البحث ذاك ، أي « التراث » . من هذه الأوجه يبرز السؤالان الرئيسيان التاليان : ما هو التراث ، أو ما هو « موضوع البحث » التراثي ؟ وما هي « أداة البحث » العلمية التي تتيح لنا الخوض في ما نحن في سبيل الخوص فيه ، أي في موضوع البحث التراثي ذاك ؟ وهذان السؤالان والاجابة عنهما لا يتصلان بإحدى صيغ أو احد أشكال « التراث » البشري عيناً ، العربي منها مثلاً أو الفرنسي أو الألماني .

ان ذلك الأمر يتمثل ، في المنحى الرئيسي العام ، مع السؤالين التاليين والاجابة عنهما : ما هو « التاريخ » ، أو ما هو « موضوع البحث » التاريخي ؟ وما هي « أداة البحث » العلمية التي تتيح لنا الخوض في « موضوع البحث » التاريخي ذاك ؟

ونظرة مدققة نلقيها على طبيعة البحث العلمي في كلا السؤالين . ترىنا ان القضية المطروحة في السؤال الاول ذات طبيعة وجودية ( انطولوجية ) . تنهض على استكشاف « موضوع البحث » العلمي ، كما هو . كما ترىنا ان الفخبة المطروحة في السؤال الثاني ذات طبيعة معرفية ، تقوم على استكشاف « موضوع البحث » العلمي ، كما يتبدى لنا عبر الاداة العلمية التي تعملها فيه .

تلك هي المسألة الاولى ، التي تغيب عن اذهان ممثلي الرأي المأتي عليه فوق . وليس من العسير إدراك ان النظرية المنهجية ، التي نقترحها في هذا الجزء الاول من « مشروع الرؤية » ، ترى لنفسها حقاً ريادياً في تناول المسألة التراثية هذه . وبهذا المعنى ، لا يعود القول صحيحاً ، بأن لا نظرية تراثية قبل ظهور التراث ( العربي ) محققاً ومدرّساً بشكل كامل لا جزئي .

بالعلاقة مع تلك المسألة ، ولكن ، كما أعلننا فوق ، ضمن حد من الاستقلال النسبي عنها ، تبرز المسألة الثانية من قضية التراث العربي .

أما هذه فتتجسد في الجهد الدراسي الحثيث لاكتشاف خصوصية ذلك التراث ، من داخله . ويمكن توضيح هذا الأمر بصيغة السؤال التالي ، وبالإجابة عنه : ما هو السياق الرئيسي الناظم الذي اتخذته معالم ومظاهر وآفاق التراث العربي ؟ ها هنا يتحدد الحديث بصيغة معينة خاصة من التراث الانساني ، هي الصيغة العربية . ومع هذا التحديد يجد الباحثون المعنيون انفسهم امام مهمات دراسة وملاحقة كل ما يدخل في نطاق التراث العربي ( الفكري ) . ولكن ، هنا كذلك ، لا يصح الكلام عن ان لا نظرية تراثية قبل ظهور التراث محققاً على نحو كامل وشامل . إنما نستطيع ، على هذا الصعيد ، ان نتحدث ، بحق ، فقط عن أن لا وضوح نظرياً ( لانظرية ) حول خصائص وخصوصية التراث العربي ، قبل ظهور هذا التراث محققاً ومدروساً . مع ضرورة التأكيد على فهم هذا الأمر ضمن ما سنحدده بعد قليل بـ « نمذجة » التحقيق والدرس المشار اليهما .

هكذا وكما يلاحظ فاننا ، في سبيل الوصول الى اكتشاف الخصوصية تلك ، لم نأخذ بالإضافة الشرطية المشار اليها ، وهي ظهور التراث محققاً بشكل كامل وشامل . لماذا ؟

هنالك عاملان يكمنان وراء ذلك ، يتم الواحد منهما الآخر . اولهما يتلخص في أن عملية « تحقيق التراث » نفسها تمثل ، في أحد أوجهها ، مسألة تراثية . فلقد جرى حتى الآن طمر أو حرق أو اتلاف أو تزوير ما يمكن ان يعادل أكثر من نصف الانتاج التراثي الثقافي العربي . نريد من ذلك الإشارة الى أننا حينما نضع على عاتقنا مهمة « تحقيق التراث » العربي بشكل كامل لا جزئي ، قبل التعرض للمسائل النظرية المنهجية **لظاهرة** التراث عامة ، فاننا نكون كمن يخبيء رأسه في الرمال بغية ألا يراه أحد أو ألا يرى أحداً .

ذلك الأمر يكتسب وضوحاً أكثر ، حيث تكون ماثلة أمامنا ، خصوصاً ،

تلك الحالات المتصلة بتحريف وتصحيف مجموعة من امهات التراث العربي .  
إذ هنا تبرز عوائق جدية على طريق تحقيقها على النحو المرجو .

ولا شك اننا ، في مثل تلك الحال ، مدعوون الى بذل مزيد من الجهود في البحث التوثيقي . وربما وجدنا انفسنا امام ضرورة تعليق مسألة تحقيق قسم كبير او صغير من المخطوطات والوثائق حتى مرحلة لاحقة ، بغية استكمال اداة البحث التوثيقي ، او بسبب مواقف سياسية تملئها هذه السلطة السياسية او تلك بمنظورها السياسي الثقافي . وهذا ما يجري حالياً في مجموعة من المؤسسات التراثية العربية . فهل نرفع حائل شعار التريث والانتظار ، والمركة على اشدها حول قضية التراث ليس في الوطن العربي وحسب ، وانما كذلك في عدد كبير من بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ؟

لا ينبغي اطلاقاً ان يُشتم من هذا الكلام اتجاه للتقليل من أهمية الدعوة الى تحقيق كامل لا جزئي للتراث العربي . ذلك لأننا ندرك انها تبقى تمثل مطلباً جوهرياً من مطالب البحث العلمي التراثي . إذ في ضوء نتائجها نتمكن من تحديد « موضوع البحث » التراثي الخاص ، الذي نتصدى له . ولكن حين يُصرّ عليها بعيداً عن السياق التاريخي والتراثي للقضية التراثية العربية ، فإنها تتحول الى اداة تعجيز وتثبيط . وهي ، من حيث هي كذلك ، تقف ضد آفاق البحث العلمي التراثي أولاً . كما تقف ثانياً ضد القوى الاجتماعية التقدمية الناهضة في الوطن العربي ، تلك التي تواجه بسيل دافق غامر من النزعات ووجهات النظر **المنهجية** اللاتاريخية اللاتراثية ، انطلاقاً من السلفية وانتهاءً بالمركزية الاوربية . فهذه النزعات ووجهات النظر تحولت ، **بصفتها** مواقف منهجية وبنائجها الميدانية العينية ، الى سيوف مشهورة في وجوه الجماهير العربية **المؤمنة** ووجوه تلك القوى الاجتماعية ، على حد سواء .

ان في هذا الكلام ، ولا شك ، ميلاً لإبراز الجانب النفعي ( البراغماتي ) في قضية التراث العربي . ولكن ذلك الميل يبقى منضبطاً بالحدود الممكنة للمعرفة العلمية التراثية . وهنا نجد انفسنا امام **العامل الثاني** الكامن وراء رفض

الدعوة الى « انتظار » تحقيق التراث كاملاً غير منقوص ، حتى يتسنى لنا ، بعد ذلك ، البدء بتقديم نظرية في قضية هذا التراث .

إن هذا العامل يكمن ، من حيث الاساس ، في طبيعة العمل العلمي نفسه . فهذا الأخير يهدف للوصول الى المعرفة العلمية المقتونة ( المصوغة بقوانين ) . ومن سمات القانون العلمي انه يعبر عن ظاهرات طبيعية او اجتماعية تشترك ، ضمن ما تشترك فيه ، في انها ضرورية وجوهرية وعامة .

هذه المسألة تطرح ، بدورها ، فكرة « النموذجي » في تلك الظاهرات . فبمقتضى ذلك ، لا يجد الباحث المؤرخ او الاجتماعي ( السوسيولوجي ) او الاقتصادي السياسي نفسه ، مثلاً ، مطالباً بتقصي كل جانب من جوانب كل الناس ، لكي يصل ، أخيراً ، الى تحديد أولي . جوهري وضروري وعام ، اي نموذجي للانسان . يستخدمه في اطار عمله العلمي الخاص . فليس من الضروري البحث في كيفية تناول الناس طعامهم وفي نومهم ومرضهم الخ . . . ، من اجل الوصول الى تعريف منهجي للانسان . وحيث يصل الى هذا التعريف ، فإنه لا يكون قد حقق ذلك بعد دراسة وتقصير لكل الناس في العالم .

والامر لا يختلف ، في اساسه ، على صعيد القضية المنهجية التراثية . ان بناء نظرية منهجية في قضية التراث العربي والعالمي عموماً ، لا يقتضي اطلاقاً الاحاطة بكل جزئيات وتفصيلات هذا التراث ، او ، اكاد اقول ، بشيء كثير من هذه الجزئيات والتفصيلات ، فمثلاً ، تحديد مصطلح « التراث » ومصطلح « التاريخ » والعلاقة بينهما ، على نحو نظري منهجي ، لا يأخذ ، بعين الاعتبار ، بصفته النظرية المنهجية هذه ، ما إذا كان هذا التراث عربياً او كونفولياً ، وانما يتصل بالمسألة بحدودها المبدئية ، المنهجية الكلية .

فنحن نستطيع الاستفادة من كل بحث علمي تراثي منهجي ، من اي مصدر اجنبي في تحديد ما نحن في معرض الحديث عنه . نفعل ذلك بالقدر الذي نفيد منه في نطاق البحوث التي تجري في أماكن متعددة من العالم حول طرائق البحث التاريخي او الاجتماعي او النفسي الخ . . . اما حين نخطو خطوة اخرى



الى امام ، اي حين تقدم على اكتشاف خصوصية ذلك التراث ، فاننا نجد انفسنا مدعويين الى التصدي لعملية استقصاء تلك الجزئيات والتفصيلات . ولكننا حيث نقوم بذلك ، فانه يبقى ماثلاً في اذهاننا ما سميناه بـ « نمذجة » الدراسة والتحقيق التراثيين .

فالاتجاه المعتزلي ، مثلاً ، بدقائقه وتفصيلاته وبالاختلافات التي تظهر في اطار ممثليه المتعددين ، يظل يجسد ظاهرة تحوز على خصوصيتها المتمثلة بالجوهرية والضرورية والعام المشترك بين كل اولئك الممثلين . ( ومن المعروف ان هذه الخصوصية تتمثل بـ « الاصول الخمسة » في اتجاههم ) .

ان ذلك كله يقود الى اِضفاء الشرعية العلمية المعرفية على هذه النظرية المقترحة في قضية التراث العربي والمقدمة بين دفتي هذا الكتاب . ولا يفوتنا ان نؤكد هنا ، في هذا السياق ، على ان الطموح الى انجازها تولد تحت تأثير عدة عوامل . من هذه الاخيرة التعامل مع التراث تعاملًا حياً ميدانياً مباشراً ، اي من داخله ، وانطلاقاً من اشكالاته ومنازعه وهمومه وظلماته واضاءاته ... بصيغة اكثر تميزاً يمكن القول ، ان من المحرضات الكبرى على التصدي لانجاز تلك النظرية المقترحة ، الدراسة الميدانية للتراث العربي ومحاولة الاحاطة بخصوصيته الكبرى .

وذلك يضعنا امام الفكرة المحورية التالية ، وهي ان البحث في نظرية منهجية في ظاهرة التراث الانساني عموماً ، ومن ضمنه العربي ، يتشابك ويتداخل بالبحث في خصوصية التراث العربي ، كما سيظهر في الاجزاء اللاحقة من هذا « المشروع » . اذ ان تلك الاخيرة يمكن النظر اليها ، بهذا المعنى ، على انها دراسة تطبيقية للتراث العربي في ضوء النظرية المنهجية المقترحة هنا .

**ولكن** ذلك التقرير ينطوي ، بالضرورة ، على المعطى التالي المشار اليه في مكان سابق . ذلك هو ان النظرية هذه تظل ، بصفتها منظومة نظرية منهجية ، مستقلة استقلالاً نسبياً محدداً تلقاء تلك الدراسة التطبيقية ، اي دراسة خصوصية التراث العربي من داخله .

ذلك كان الوجه الاول من المسألة . أما وجهها الثاني - ويتصل اتصالاً وثيقاً بذلك - فينهض على أنه ، من أجل اكتمال طرح المعالم والأبعاد الأولى للنظرية المنهجية المقترحة ، كان ضرورياً أن نعمل على النفاذ إلى أعماق المنجزات النظرية والمنهجية العلمية التي تمت في العصرين الحديث والراهن . ونخص بالذكر من هذه الأخيرة منظومة المادية التاريخية الجدلية .

ها هنا تجدر الإشارة إلى أن تلك المنظومة ، في الحين الذي تبرز فيه هي نفسها ، في مراحل نشوئها واستكمال مقوماتها الرئيسية ، مثلاً عميق الدلالة على كيفية تكون التراث البشري الفكري ، فانها تقدم ، بصيغة علمية رائدة ، إمكانات خصبة لطرح مبدئي أولي لقضية التراث عموماً . إنها ، وهي التي ولدت وتبلورت ، في سياقها التاريخي والتراثي ، حصيلة مكثفة ليس للقرن التاسع عشر الرأسمالي الأوروبي فحسب وإنما كذلك لمجموع التراث البشري التقدمي ومن ضمنه العربي ، واستطاعت أن تكتشف وتستوعب موقعها هي نفسها من ذلك التراث . ومن هذا الموقع بصورة مخصصة ، استطاعت أن تعبد الطريق أمام نشوء تلك الإمكانيات ، على الأقل في حدودها الأولية العامة .

سوف يتعين علينا لاحقاً أن نبين ونثبت لماذا تشكل هذه المسألة الأخيرة واحدة من النقاط الأكثر أهمية وحساسية في النشاط العلمي الذي نبذله في سبيل طرح واستكمال هذه النظرية المنهجية والدراسات التطبيقية التي سننجزها في ضوئها . وحسبنا هنا أن تؤكد - تأكيداً سنعمل على تقديم مسوغاته في مكان لاحق من هذا البحث - على أن انجازنا لتلك المهمة سوف يجد نفسه مدعواً ، بشكل قطعي ، إلى أن يمر عبر طرحنا للواقع العربي الراهن في جذوره التاريخية ، وعبر اكتشاف بنيته الداخلية وآفاق تجاوزه . ونحن إذ نفعل ذلك ، فانما نطمح إلى تحقيقه على نحو يعيد بناءه بصورة يتآخى فيها بعمق مع مقتضيات واحتياجات وآفاق التقدم ، على جميع الأصعدة (١) .

---

(١) ان مفهوم « التقدم » الذي نستخدمه هنا ، بصيغة عامة غير محددة ، سيكون موضوع بحث لاحق في هذا الكتاب ، نعمل فيه على استقصائه اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً وقومياً وثقافياً .

ب - على ذلك النحو من معاينة الأمور ، تتبدى المعالم الرئيسية لمشروعنا في الرؤية الجديدة للفكر العربي ضمن المراحل التاريخية التي حصرناها في بدايات هذا الكتاب : إنه مشروع رؤية تطمح الى أن تكون جديدة متسقة مع مقتضيات وشرائط البحث العلمي الرحب . أما جدتها هذه فتفهم وتقوّم على أساس الاعتبارين التاليين :

١ - انها ليست مطلقة . إذ أن ما تمثله لا يبدأ بالصفر ولا ينتهي بالمائة . فهناك دراسات وأبحاث ومقالات صدرت ، على الأقل منذ مطلع سبعينات هذا القرن ، تبرز فيها ، بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف ، بعض ملامح وطموحات هذه الرؤية الجديدة . هذا إذا غضضنا النظر عن تلك الارهاصات ( التراثية ) المتناثرة هنا وهناك في معظم مراحل التاريخ الفكري العربي ، وعن تلك الإثارات المبدئية العميقة التي انجزها رهط من العلماء الماديين الجدليين ، والتي تعرضت بصورة غير مباشرة أو غير مخصصة لقضايا التراث ، بصفتها موضوع علم تراثي .

٢ - ان تلك « الجدة » تكتسب مشروعيتها التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية ، لانها ، بالاضافة الى النقطة الاولى ، تدخل في نطاق مشروع ، إن كان لصاحبه أن يعلن بأنه استكمل ابعاده وآفاقه الرئيسية ، فإن هذا يظل ، في أساسه ، يتحرك في حدوده التاريخية التراثية ، والمعرفية النظرية ، والمنهجية المطابقة .

في ضوء هذا المنظور ، ينطلق مشروعنا في الرؤية الجديدة من الاعتراف بشرعية المحاولات الدراسية التراثية التي يمكن أن تنشأ على أساس من المنهج المادي التاريخي والجدلي أولاً . كما ينطلق ، ثانياً ، من الاعتراف بالمحاولات

( الليبرالية ) الجديدة ، تلك التي سبقتها في النشوء ، أو التي يمكن ان تنشأ لاحقاً .

ذلك يعني ، ضمناً وصراحة ، ان مشروعنا يرفض الاخذ ببداية ونهاية مطلقتين مكتملتين في النشاط الفكري . ذلك لأن ما يمكن ان يبدو لنا انه يمثل بداية « مطلقة » ، يحتوي ، ضمن ثناياه وفي واقع الأمر ، عناصر من البنى الفكرية السابقة . وكذلك لأن ما يمكن ان يبدو لنا نهاية « مطلقة » ، يمثل ، باعتبار ، تمهيداً أو بعض تمهيد لبنية فكرية لاحقة أو اثارة وتحريضاً سلبيين أو ايجابيين لنشوتها وتبلورها .

وعلى هذا ، فإن الحديث عن بداية ونهاية مطلقتين في البحث الفكري عموماً ، والتراثي بشكل خاص ، يؤدي ، بلا جدال ، الى القول ب « اسطورة » فريدة ، منفصلة من ضوابط التاريخ والتراث البشري الواقعي .

ولقد كان على حركة التاريخ والتراث العربي ان تعاني زمناً طويلاً من عنت وعسف مجموعة من المواقف ووجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية . من هذه ما برز في صيغ وستر متعددة ، دينية ، وقومية ، وعلمانية ليبرالية ، وأوربية وآسيوية عرقية الخ . . . وكان منها ، كذلك ، ما يرفض تلك الحركة كلياً ودفعة واحدة ، أو يأخذ بها كلياً ودفة واحدة ، وعبر قصره لها على واحدة من مراحلها . ومنها ، أخيراً ، ما اتخذ موقف البين - بينية ، أو ظل حرنأ أو وجلأ ، قاصداً السلامة من اقرب الطرق ، أو اتخذ منحى مشوشاً سادراً مترعاً بالمتاهات والاشباح والالوهام .

ونحن نرى ، كما يتضح من سياق البحث ، أن تلك المواقف ووجهات النظر ، جميعاً ، التي سبق وعالجناها في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وجدت وتجد ، حتى الآن ، مشروعية وجودها في جملة من الظروف الموضوعية والذاتية التي تحيط بالوطن العربي ، على نحو طريف معقد . إنها تحوز على ذلك ، دون ان يتاح لها تحقيق نمو عميق في حقل المعرفة العلمية التاريخية والتراثية .

وهذا بغض النظر عن اثارها مجموعة من المسائل الجزئية والمشكلات الهامة والتحريض على الاجابة عنها .

ولكننا من طرف آخر ، لا نشك في أن عوامل موضوعية وذاتية أخرى اخذت في التعضّي والبروز ، داعية الى اكتشاف خصوصية الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي . بيد أن ذلك اذ حدث ، فانه انطلق من نظرية منهجية تتقصى الأوجه المنهجية المتصلة بالبحث العلمي في الظاهرة التراثية الانسانية عامة . ويقصد بذلك نظرية يتوافر لها من القدرة ما يكفي لاسقاط الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ( بمعنى التجاوز الجدلي التاريخي التراثي له ، كما سنفصل ذلك لاحقاً . وخصوصاً نقصد بذلك تلك النزعات التي تكونت عبر مراحل متعددة من تاريخ الوطن العربي او التي يمكن أن تكون لاحقاً .

ان مثل هذا النقد الجدلي التاريخي والتراثي ليس قميناً بانجاز المهمة المشار اليها فحسب ، وانما كذلك بإغناء « النظرية المنهجية » نفسها واستكمال وتعميق ركانزها ومواقعها . اما هذا كله فتجزئه وهي آخذة بعين الاعتبار المبدئي الآفاق العلمية النظرية والاحتياجات الايديولوجية التقدمية الناهضة لـ « الواقع العربي » و « الواقع العالمي » ضمن فهم معمق لقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . وحين يكون الأمر كذلك ، فإن تلك النظرية تجد نفسها مدعوة ، على الدوام ، الى إخضاع نفسها للامتحانات والخيارات المنحدرة عن المعطيات المستجدة في الحقول المتعددة من ذينك الواقعين . وهي إذ تنجز ذلك ، فانها تسهم فعلاً في الكشف عن « الجديد » أولاً ، وفي استكمال واغناء وإخصاب أبعادها وآفاقها هي نفسها ثانياً .

ولا يشك واحد من المهتمين بقضايا الفكر العربي ، باستثناء المكابرين ، وخصوصاً منهم ذوي « النزعة السلفوية » الدينية الوثوقية و « النزعة العصرية » العدمية ، في أن هذا الفكر في صيغته التاريخية والتراثية يشكل ، باعتبارات ودرجات متباينة ، حقلاً بكاملاً عميق الخصب للبحث العلمي التاريخي والتراثي . ذلك لأن هذا الحقل من الدراسات هو ، في أساسه ، غير قابل لأن يستنفد على الاقل في صيغته التراثية .



فالبحث في التراث يندرج تحت اطار النشاط العلمي **المستجد ابداً** ، ذلك الذي يقوم به العلماء والمهتمون في كل مجتمع . فهؤلاء يعودون ، من خلال ثقافتهم وتجاربهم التي اختزنوها على هذا النحو أو ذاك وفي ضوء موجبات ومقتضيات وآفاق واقعهم بأوجهه الفئوية أو الطبقيّة أو المجتمعية العامة - سواء كان ذلك بوعي أو بدونه - ، الى ماضيهم ومواضي شعوب أخرى في امتداداتها التي يعاصرونها هم انفسهم . وهم يفعلون ذلك بغية تفحصها واستقرارها على سبيل الاختيار ، غافلين ، في معظم الأحيان ، عن أن ماضيهم وتلك المواضي تعيش في حناياهم في صور ودرجات مختلفة ومتعددة .

ان واحداً ، على الأقل ، من الأسباب الجوهرية الكامنة وراء ذلك الوضع ، يتحدر من أن كل مجتمع - والحديث يدور هنا عن المجتمعات الطبقيّة التي تمارس الطبقة أو الطبقات والفئات المهيمنة في الواحد منها دوراً ثقافياً مهيماً - ينظر الى ماضيه ( هنا بمعنى التاريخ ) ومواضي الآخرين نظرة تراثية ، تتميز كثيراً أو قليلاً عن نظرات المجتمعات الأخرى . ولا سبيل الى الارتباب في أن ذلك يقوم على أن احتياجات وآفاق هذا المجتمع المادية الاجتماعية والثقافية والقومية والسياسية ذات خصوصية نسبية متميزة عن مثيلتها المتكونة في مجتمع آخر ، حتى ولو كان هذان المجتمعان من نمط اقتصادي اجتماعي واحد ، كالاقطاع مثلاً . هذا مع التأكيد ، بطبيعة الحال ، على الخيوط المشتركة النازمة بينهما . فهنا يدور الحديث على علاقة بين العام والخاص ( كالعلاقة بين المجتمع الاقطاعي الفرنسي والمجتمع الاقطاعي الانكليزي ، او بين « أسلوب الانتاج الآسيوي » في الصين ومثيله في بابل ) .

ولا بد هنا من التذكير بما قلناه فوق من أننا نأخذ ، في اطار هذه المسألة ، المجتمعات الطبقيّة بعين الاعتبار . ولكن ، هنا كذلك ، لا بد من القول بأنه في المجتمع اللاطبقي ، الذي أطلق عليه بعض الاشتراكيين الخياليين من القرن التاسع عشر اسم مجتمع « الانسجام » والذي تمثل « الاشتراكية » الحجر الاساسي في بنائه ، يظل الحديث وارداً عن خصوصيات متحدرة من تاريخ ذلك المجتمع ومن طبيعة ومستوى المسائل المطروحة امامه . اي ان

التجانس هنا ، بين المجتمعات اللاتبقية ، لن يكون مطلقا . ذلك ان استنبات وتطوير وحده عميقة بين أطراف اجتماعية ما من ذلك النمط لا يشترط ، من أجل استمرارها ، انتفاء الكثرة والتنوع فيها (١) .

ان زاوية الرؤية التراثية تكتسب ، في نطاق ذلك النمط من الوحدة الاجتماعية ، منحى جديداً يتعمق أكثر فأكثر مع تعمق هذه الأخيرة . اذ لا يعود التقدم الانساني هنا مرهوناً بما نسميه « الثورة الاجتماعية » بقيادة طبقة أو أكثر من طبقة ضد طبقة أو طبقات أخرى ، وانما يغدو مرهوناً ومقترناً بعملية تعميق وتأصيل العلاقات الجديدة . وهذا ينسحب على ما تتضمنه تلك الأخيرة من طرح لضرورات الشخصية الانسانية الأكثر شمولاً وتكاملاً وتناسقاً ، على أساس واقعي عيني .

ان ذلك الصعود باتجاه مزيد من الوحدة والتجانس في العلاقات الاجتماعية ، وبالتالي من الوحدة والتجانس في زاوية النظر التراثية ، لا نشهد الا بعضاً من مزاياه في نطاق المجتمعات الطبقة ، وبالتحديد في سياق الانطلاق الأولي التقدمي للطبقات الاجتماعية ، والبورجوازية منها ، على نحو خاص . إذ ان هذا الانطلاق لا يمثل أكثر من مرحلة الخصب التاريخية والتراثية في تاريخ الطبقة المعنية ، تلك المرحلة التي ما تلبث ان تتبعها مرحلة من الاستنفاد والعقم التاريخي والنراحي والتاريخي ، ومن الرجعية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية . هاهنا وعلى أساس ذلك التحول الطريف والعميق في أوروبا الرأسمالية ، الذي لم يحدث مثيل له في حياة التوضعات البورجوازية العربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة ، يصبح الحديث - في اطار فهم جدلي لعلاقة الفكر بالواقع - وارداً وضرورياً على تحول في زاوية الرؤية التراثية .

---

(١) ان التصدي لهذه المسألة ليس من قبيل الاخذ بمواقف مجردة تأملوية ، وانما يتحدر من احدى الحقائق الرئيسية في المرحلة العربية الراحنة . تلك هي أن الكفاح من أجل الاشتراكية أصبح جزءاً أساسياً من نشاط الطبقات الكادحة العربية السياسي ومن نشاط مجموعة من الأحزاب السياسية اليسارية في الوطن العربي . بالإضافة الى ذلك ، يمكن القول بأن ذلك الكفاح غداً ، كذلك ومن حيث الأساس ، السمة الرئيسية الكبرى للتطور العالمي المعاصر .

وعلى ذلك ، فإن البحث في قضية التراث ، في المجتمع الطبقي ، بعيداً عن استقصاء واستيعاب آفاق ذلك التحول ، يفقد مجرد هلوثة فكرية ، أو سلاحاً ايديولوجياً في أيدي القوى الطبقية المهيمنة في هذا المجتمع . ومع الإشارة الى الخصوصية النسبية التي يحوز عليها التركيب الاجتماعي في الاقطار العربية ، بصفتها جزءاً مما يطلق عليه خطأ « العالم الثالث » وما اطلقنا عليه « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، فإن هذا التركيب لا يخرج من دائرة العلاقات الطبقية . وسوف يتعين علينا ، لاحقاً ، التصدي لواقع هذه الخصوصية في سياق تعرضنا للقضية التراثية العربية .

ويبقى صحيحاً القول ، في حدود التعميم السوسيولوجي ، بأن الرؤية التراثية في كلا النمطين الاجتماعيين ، الطبقي واللاطبقي ، ترتبط ، على نحو جدلي ، بالايديولوجية المهيمنة فيهما . ولكن دون أن يعني ذلك ان تلك الرؤية ، في النمط الاجتماعي الأول ، لا تتأثر بعوامل وقوى اجتماعية أخرى غير مهيمنة .

لقد أردنا ، في خلال ما سبق ، أن ننبه الى أن « مشروع الرؤية الجديدة » للفكر العربي في سياقه التراثي ، دون سياقه التاريخي ( وسوف نقدم لاحقاً مسوغات هذا التمييز ) ، لا يستطيع أن يقدم نفسه ، بعد انجاز خطوة توثيق « المادة التراثية » ، على نحو موضوعي دقيق ، الا مشروطاً بمقتضيات واحتياجات وآفاق المرحلة الراهنة . التي يجتازها الوطن العربي . وهذه تتحدد ، في نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال مركبة ومعقدة من مجتمع ما قبل اقطاعي واقطاعي بورجوازي هجين الى مجتمع موحد اشتراكياً .

بيد أن تلك الشرطية المحدد بمعطيات المرحلة الخاصة المومي اليها ، أمكن استقصاؤها واستنباطها عبر عملية تجريد وتعميم علمية ، جدلية تاريخية مادية في جوهرها . فقد أخضعت لها ( للعملية ) معطيات الواقع العربي في مراحلها المتعاقبة المتعددة . كما أخضعت لهذه المعطيات تلك العملية على نحو يحميننا من غواية ذلك الامتداد الفكري الناشز ، « التأملوية » ، الذي سنعود اليه في موضع لاحق .

بصفة أخرى نود القول ، اننا وجدنا انفسنا امام الموقف القطعي التالي ، بكل ما ينطوي عليه انجازه من احتمالات النجاح والإخفاق . ذلك هو أن التوصل الى نظرية في خصائص وخصوصية التراث العربي الفكري وفي قضاياها النظرية المنهجية ، مشروط باكتشاف وتمثل واستيعاب القواعد النظرية المنهجية الاساسية المشتركة ، التي تقوم عليها ، او تنطلق منها نظرية منهجية تراثية عامة . اذ من المحقق أن « العلم » حينما يتعامل بالعموميات والكليات ( القوانين ) ويكتسب مقوماته عبرها ، فإنه يفعل ذلك على طريق استقصاء واستقراء الخصوصيات والجزئيات . وتلك العموميات والكليات تكون دقيقة وصحيحة ، بقدر ما توحد ، في طياتها وبصفة علمية متناسقة ، ما هو جوهري وضروري وعام من هذه الخصوصيات والجزئيات .

والجدير بالاهتمام العميق هنا أن مثل هذه الصيغة تمثل ، في منحائها ذاك ، أمراً جديداً ، لا يمكن رده ، بصورة تبسيطية ميكانيكية ، الى تلك الخصوصيات والجزئيات ، أو الى بعضها ، أو الى كل واحدة منها على حدة .

ضمن ذلك التوجه في طرح المسألة ، يغدو جلياً ومفهوماً أن « المقدمة » المقترحة إذ تقدم نفسها ، بكثير من التيقظ ومن الحذر العلمي المبدع ، على أنها نظرية منهجية في دراسة التراث العربي الفكري ( والعلم ) . وهي تتسم ، في أساس الأمر ، بأنها لم تستطع صوغ معالمها ، التي تظهر بها في هذا الكتاب ، إلا على طريق إنجازها ، ضمن السياق ذاته ، مهمة تحولها هي نفسها ، بهذا القدر أو بذاك ، الى دليل عمل منهجي نظري عام في البحث التراثي .

أن تحقيق عملية احتواء هذه « المقدمة » عنصري الخاص والعام ، في طراز طمح أن يكون علمياً معمقاً وحائزاً من القدرة ما يكفي لاكتسابها مكانية تعميم وتقنين ما سوف يبرز في نطاق الخصوصيات والجزئيات التراثية ، وعلى تخصيص وتفريد ما سينشأ على صعيد العموميات والكليات ، أقول ، أن تحقيق تلك العملية الجوهرية الحاسمة كان علينا أن نواجهه بكل الإشكالات المنبثقة عنه . وانطلاقاً مما حددناه بمصطلح « الجدلية التاريخية التراثية » . فهذه



« الجدلية » تعلن ، بشخصها ومن ذلك الموقع ، عن نشوء نسق علمي جديد ،  
نعمل على أن يكون له ما لكل نسق علمي آخر من خصائص ومقومات . ولكننا  
نفعل ذلك جنباً الى جنب مع تركيز الجهد باتجاه اكتشاف وضبط علائق ذلك  
النسق مع مجموع الأنساق العلمية الانسانية الأخرى .

وهذا الجهد سوف يتعين علينا أن ننجزه انطلاقاً من ركائز هذا النسق  
العلمي الجديد نفسه وفي ضوء المبادئ الكبرى للمادية الجدلية التاريخية  
( الأساس الفلسفي للماركسية ) . ذلك أنه ، في أساسه ، انحدر منها بهدف  
تطويرها واغنائها واخصابها ، أي ، بصيغة محددة حاسمة ، بغية تخصيصها  
تراثياً ، كما سيتضح لنا لاحقاً وبصورة مفصلة . واذ تضع هذه النظرية المنهجية  
نفسها في هذا الموضع ، فإنها تمثل ، في آن واحد ، توحيداً عميقاً بين الخاص  
والعام ، ومنهجية بحث في نشوء وتبلور وتطور عملية التوحيد هذه ، على  
صعيد الظاهرة التراثية .

ونعتقد أنه ، ضمن ذلك الفهم للمسألة ، من طبائع الأمور التأكيد على أننا  
في هذا « المشروع » لا نطمح ، من قريب أو من بعيد ، الى الاجابة النهائية عن  
التساؤلات وتقديم الحلول لكل الاشكالات المتحدرة من التراث العربي الفكري  
ومن القضايا النظرية المنهجية المنبثقة من دراسته وتقصيه . وليس من شك  
في أننا نجد مسوغات الأخذ بذلك الموقف . أولاً ، في فهم جدلي مادي وتاريخي  
معمق لطابع عملية نشوء وتقدم المعرفة الانسانية . كمانجد مثل تلك المسوغات ،  
ثانياً ، في كون الموقف المشار اليه موقفاً تراثياً يلح ، في أساسه ، على عملية  
التجاوز الجدلي التراثي للفكر الانساني .

هذا يعني أن ما قلناه من تراثية ( = نسبية ) الآراء التي نطرحها في  
« المشروع » العتيق ، لا يدخل في نطاق « تواضع » علمي ، يمكن أن يكون  
صادقاً أو كاذباً مزعوماً ، بقدر ما ينطلق من واقع الحال نفسه . بيد أن تلك  
« النسبية » لا تتصل من قريب أو بعيد بنزعة « النسبوية » . انها وجه من  
أوجه جدلية المعرفة البشرية . وبطبيعة الحال ، فإن مثل ذلك الموقف من العلم



ومن الواقع العيني ، يجد نفسه بالضرورة في تعارض قطعي مع ما يسمى عادة على سبيل الخطأ أو الزيف العلمي بـ « فلسفة » العلم ، التراثي أو التاريخي مثلاً .

ان ذلك المفهوم ، الذي يجد أحد مصادره الرئيسية البعيدة في المرحلة اليونانية الكلاسيكية ، التي اخصبت وبلورت اتجاه « الحكمة الموسوعية » من القرن السادس ق.م ، تحول على مدى مراحل تاريخية متعددة الى ما يعادل القيم الدخيل على العلوم المفردة ، الطبيعية والاجتماعية ، التي لم تكن قد استقلت بعد استقلالاً ملحوظاً عن تلك « الحكمة » . وقد تم هذا على طريق الايهام بأن ذلك المفهوم يخطط لها وينسقها دونما حاجة الى إدراك مشكلاتها النوعية الخاصة . بل أكثر من ذلك ، انه وضع نفسه في موضع تلك العلوم نفسها ، معلناً أنه البديل « الكامل » عنها .

هكذا يقود الحديث عن « فلسفة » التاريخ و « فلسفة » التراث ليس الى تعمية وتشويه هذين الأخيرين فحسب ، من حيث هما واقعان عينيان . إنه يؤدي ، كذلك ، الى وضع « علم التاريخ » وما نعمل على صياغته تحت اسم « علم التراث » بين فوسين . أي رفض الأخذ بوجود هذين النسقين العلميين أو النسق الأول منهما . على الأقل . وذلك باعتبار أن الثاني ما يزال في مرحلة مخاض مبكرة . وبسبب من اعممة وخطورة هذه المسألة ، كان علينا أن نضعها في ذاكرتنا للعودة اليها لاحقاً بصورة أكثر تمحيصاً .

أما ما طمحنا للإشارة إليه هنا ، فهو أن هذه « المقدمة » التي بين أيدينا ، في الوقت الذي ترفض فيه أن تتحول الى فلسفة للتراث الانساني عامة ، والعربي خاصة ، فانها تقدم نفسها دليل عمل نظري منهجي في البحث التراثي عموماً ، ومن ضمن ذلك البحث التراثي العربي . بيد أن هذا الترتيب المنطلق من العام والمنتهي بالخاص ، يجب أن ننظر اليه ، ايضاً ، من الموقع العكسي ، أي جعله ينطلق من الخاص الى العام . فنكون ، بذلك ، قد اظهرنا العلاقة الجدلية بين الخاص والعام . كما نكون ، من ثم ، قد اكدنا على أن الطرف الواحد منهما يفقد دلالة حاملة تفصله عن الطرف الآخر .



## الفصل الثاني - أوالسألة الثانية التراث ونظريّة التراث في مواقعهما وعلائقهما المركبتين

### ١

#### التراث والموروث بين « الحدث الاجتماعي » و « التاريخ »

٢ - لم تكتسب كلمة « التراث » معناها النظري المتداول الا في مراحل قريبة العهد تنطلق ، على نحو رئيسي ، من العقد الثالث من هذا القرن . ولكنها كانت موجودة معروفة قبل ذلك بقرون . وربما كان القرآن من أقدم النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة ، وذلك في سورة الفجر : « وتأكلون التراث اكلاً لماً » . وهي تعني هنا « الميراث » .

والملاحظ اننا لا نجد لـ « التراث » مادة معينة في معاجم اللغة العربية . ويرى عبد السلام هارون ان هذه الكلمة « مأخوذة من مادة ( و ر ث ) ، التي تدور معانيها حول حصول التأخر على نصيب مادي أو معنوي ممن سبقه . واجمع اللغويون على ان التراث ما يخلفه الرجل لورثته ، وان تاءه أصلها الواو : اي ( الوراث ) . . . وهكذا يدور قلب الواو المتصدرة لهذه الكلمات تاء ، لأنها أجلد من الواو وأقوى ، ولا تتغير بتغير احوال ما قبلها كما يقولون » (١) .

---

(١) عبد السلام هارون : التراث العربي - ضمن سلسلة « كتابك » ، القاهرة

١٩٧٨ ، ص ٣ - ٤ .

والملفت للنظر أن تلك الوضعية ، التي احاطت بتبلور واستمرار الكلمة المعنية خلال قرون عديدة ، جعلتها تفهم على أنها وجه من أوجه الماضي في حال ولوجه الى الحاضر . ومن هنا ، ندرك المغزى والدلالة المبدئية للقول المأثور الشائع : الذي خلف ما مات .

والحق ، أن كلمة « التراث » حين دخلت الاستعمال المعاصر ، فقدت أحد بعديها ، اللذين حافظت عليهما فيما قبل ذلك .

فلقد جرى على أقلام جمع كبير من الكتاب الترائيين والمؤرخين والمثقفين العرب (والأجانب) ، الذين أخذوا يتناولون تلك الكلمة بالمعنى النظري ، خلطاً بينها وبين مصطلح « التاريخ » . ذلك أن هؤلاء ظنوا أن كلا الأمرين يمثلان واقعاً ومصطلحاً واحداً .

وقد ظهر عقم ذلك الموقف على الصعيد النظري ، واتضحت خطورته في الحقل التطبيقي . إذ أن البحث العلمي النظري – واللغوي – في ذينك المصطلحين لا يدع مجالاً للشك بأنهما متباينان . وإن كانا ، من موقع آخر ، مرتبطين ببعضهما بعضاً . وهذه « المندمة » النظرية المنهجية . التي بين أيدينا ، تجد من مهماتها الأولى تنصي هذه المسألة .

إضافة إلى ذلك . سوف نبين أن مصطلح « الموروث » يتميز بدوره نسبياً عن مصطلح « التراث » . ولكن هذا كله يفصح عن نفسه عبر تحديد وضبط العلائق بين ذينك الأخيرين من طرف . وبين مصطلح « الحدث الاجتماعي » من طرف آخر .

والحقيقة ، أن منطلق الفعل التاريخي والترائي يكمن في « الفعل الاجتماعي » متمثلاً بـ « الحدث الاجتماعي » . ونحن نفهم تحت هذا الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعها ، أي حيث لا تكون قد دخلت بعد مجرى الزمن التالي عليها . وهي ، بصفاتها هذه ، تمثل « المادة الاجتماعية » للبحث الاجتماعي ، أي « موضوع بحث » خاص بالعلوم الاجتماعية المتعددة . وهذه العلوم تتصدى لموضوع بحثها ذاك من مواقع مختلفة ، ولكن مشتركة في

انها لا تتجاوز تموضع تلك الظاهرات . أي إنها لا تنظر اليها في سياقها من مجرى الزمن التالي عليها .

ان « الحدث الاجتماعي » نفسه إذ يدخل مجرى الزمن التالي عليه ، يكتسب سياقاً تاريخياً يجعل منه صيرورة . وحيث يتم ذلك ، يتحول « الحدث الاجتماعي » الى « حدث تاريخي » . ومن البين أن هذا الأخير يشتمل على سمتين . السمة الأولى تتجسد بـ « البعد التطويري الخاص بكل علم من العلوم » (١) ، بحيث أن هذا البعد يمثل جماع التطور الحاصل في مجموع الظاهرات الاجتماعية . أما السمة الثانية فتقوم على أن ذلك « الحدث الاجتماعي » ، المجسد بتلك الظاهرات ، يمتلك من الخصائص الذاتية النوعية ما يجعل منه « موضوع بحث » علمي مستقل استقلالاً نسبياً لعلم مستقل . أما هذا الأخير فهو علم التأريخ بصيغه المتعددة ( علم التأريخ السياسي ، علم التأريخ الاقتصادي ، والايديولوجي ، والعلمي ، والقضائي الخ . . . ) ، وبمشكلاته المنهجية التأريخية الموحدة والمتكاملة .

ومن هنا ، فإن الأمر لا يتحدد على النحو التالي : « المسألة التي تطرح . . هي إثبات أحد الأمرين الآتيين : أتؤلف العلوم التاريخية مجالاً مستقلاً قابلاً للاتصاف بخصائص وضعية ونوعية أم أنها تنصب ببساطة على البعد التطويري الخاص بكل علم من العلوم . . » (٢) . فنحن لسنا موضوعين أمام واحد من ذينك الخيارين المحددين . ذلك لأن كليهما يشير الى الآخر في وحدة عميقة .

أما مبعث تلك الوحدة فيرتد الى تشابك سمتي « الحدث الاجتماعي » المشار اليهما . وذلك بصورة تدعو الى القول بأن العلوم التأريخية ، اذ تتمثل

---

(١) الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية - القسم الاول - العلوم الاجتماعية ، تأليف مجموعة من الباحثين ، ترجمة ونشر وزارة التعليم العالي ، دمشق ١٩٧٦ - ص ٦٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

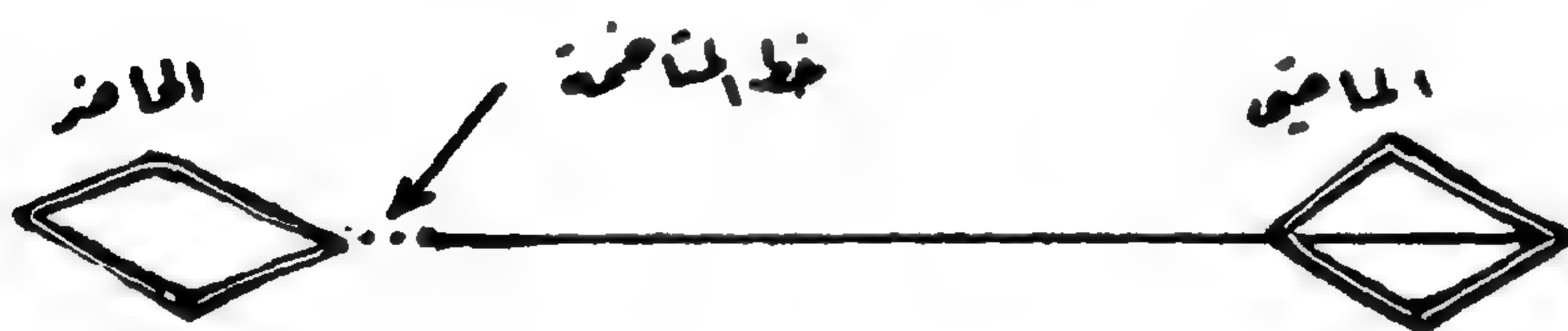


البعد التطوري الخاص بكل علم من العلوم ، فإنها تكتسب حيزاً مستقلاً في حدود استقلالية العلم النسبية .

وثمة نقطة أخرى لا بد من أن نعرض لها في إطار الحديث على « الحدث التاريخي » . تلك هي أن هذا الأخير يبقى - بصفته تاريخاً ، في حدود « الماضي » . وهذا ، بدوره ، يشير الى امر على غاية الأهمية بالنسبة الى « الجدلية التاريخية التراثية » . ذلك هو أن « الحدث التاريخي » ، في صيغته العامة ، لا يمتلك بعداً « تطورياً » فحسب ، بل كذلك بعداً « ماضوياً » . هذا يقال بمعنى أن حدود « التاريخ » العيني تنتهي عند نهاية حدود الماضي او اللحظة الماضية المنصرمة .

ان لحظة « التطور » ، التي يجسدها « الحدث التاريخي » والتي تمنحه هي شخصيته بما هو بعد تاريخي ، تتوقف مع نشوء اللحظة الحاضرة . وتوقفها هذا توقف نسبي متحدر من توقف الماضي ( التاريخ ) عند حدود الحاضر . بكلمة يمكن القول اذن ، ان التاريخ في منظور « الجدلية التاريخية التراثية » هو الماضي في بعده التطوري .

وعلى نحو تصويري ، نعبر عن تلك النتيجة ، كما يلي :



شكل ( ١ ) : التاريخ

هذا الامر ، مجملًا ، استطاع الجرجاني أن يعبر عنه منطقيًا ، بالصيغة التالية : ان الماضي « هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك » (١) .

---

(١) الجرجاني : التعريفات - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢٢ .

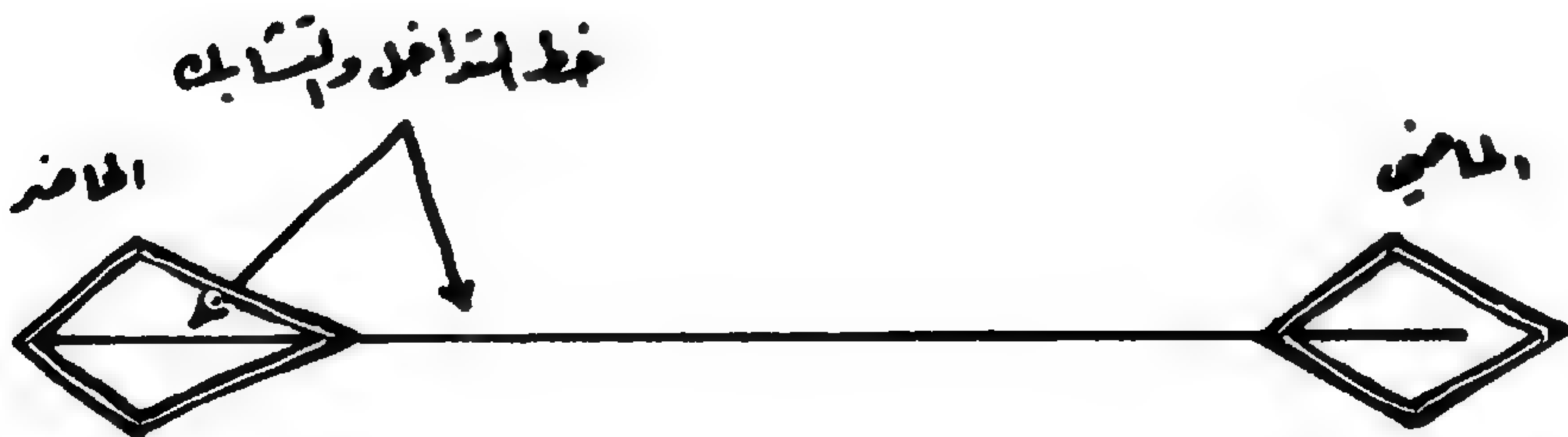
واذا نظرنا الى الزمان من موقع كونه متصلاً وموقع كونه منفصلاً ، استبان لنا سياقاه التراثي والتاريخي ، ذينك السياقان اللذان ينطلقان من « حدث اجتماعي » ما وقع في الماضي .

وبناء على ذلك ، يصبح علم التاريخ هو العلم الذي يعالج « الماضي في بعده التطوري » . ومن ثم ، فإن « موضوع بحث » علم التاريخ يتمثل بهذا « الماضي » .

هذا ما يتصل بالمسألة الاولى من مركب العلائق بين « التراث » و « التاريخ » و « الحدث الاجتماعي » . اما المسألة الثانية – وتتصل بالاولى اتصالاً وثيقاً – فهي تحديد موقع « التراث » .

فإذا كان « التاريخ » هو « الماضي في بعده التطوري » ، فإن « التراث » هو « الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه » . ثم ، إذا كان الماضي ( التاريخي ) مستمراً حتى حدود الحاضر ولا مستمراً فيما بعد ذلك ، فإن « التراث » يجسد الاستمرارية من الماضي الى الحاضر . أي إن هذين ، مجتمعين في بعدهما التطوري ، يؤلفان « التراث » . وبذلك ، تتكشف العلاقة الجدلية بين خطي الاستمرارية والاستمرارية بصفتهما علاقة بين « التاريخ » و « التراث » .

ونستطيع ان نمثل على ذلك بالشكل التالي :



شكل ( ٢ ) : التراث

لم يعد ، وفق ذلك ، وارداً أن نتحدث عن « خط متاخمة » . إنما أصبح الأمر يقوم على وجود « خط تداخل وتشابك » فيما بين الماضي والحاضر .

ومن هنا ، كذلك ، أصبح علينا أن نصحح قول ريمون آرون التالي :  
إن التاريخ « هو حوار الماضي مع الحاضر ، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة » (١) . فنقول : إن التاريخ هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث ، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة . وهذا ما نستطيع فهمه من قول لايبنتز بأنه « في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل » (٢) . ذلك أن عملية التشابك هذه تتجسد بالسياق التراثي .

والحقيقة ، تلك النظرة الى المسألة تضع حداً للخلط بين مصطلحي « التاريخ » و « التراث » ، ذلك الذي نواجهه عند معظم الكتاب والمؤرخين العرب كما عند جمع من المؤرخين الاجانب . فمن طرف اول ، نلاحظ أن البعض حين يتحدث عن ذينك الأمرين ، فكأنه يتحدث عن مسألة واحدة ، غير مدرك لما للتمييز المنهجي والموضوعي بينهما من أهمية مبدئية . أما من طرف آخر ، فنجد أن البعض يرى أن « التاريخ » أكثر شمولاً من « التراث » ، وأن التاريخ ، من ثم ، يجب أن يحفظ كما هو لا يقطع ولا يسقط أي جزء منه (٣) . إلا أن تلك المواقف تثير جملة كبيرة من الصعوبات التي تجعل من دراسة مصطلحي وواقعي التراث والتاريخ أمراً غير ممكن على نحو علمي متماسك .

وبسبب من أهمية هذه المسألة المنهجية ، نعمل على ايضاحها عبر تناولنا ما ندعوه بـ « التركيبة » لدى شعب ما ، لتبين « خط التداخل والتشابك ذاك »

---

(1) Raymond Aron : Dimensions de la Conscience Historique - Paris, Plon, 1961, P. 384.

(٢) H. Lindner : طريق تطور الفكر الفلسفي ، برلين ١٩٦٦ ، ص ١٥ .

(٣) أحد هؤلاء الذين يرون بأن التاريخ أكثر شمولاً من التراث المؤرخ السوداني التجاني . فهو يقول : « إن التراث جزء من التاريخ والتاريخ ينبغي أن يحفظ كما هو لا يقطع ولا يسقط أي جزء منه » . ( من مقالة بعنوان : التراث وقضية التكامل مع الحاضر لمحمد عوض عبوش مجلة الثقة السودانية ، أغسطس ١٩٧٩ ، ص ١٢٠ ) .

مجسّداً بـ « استمرارية » تجمع بين الماضي والحاضر . كما نتناول تلك « التركة » لنشهد كم هو قوي ذلك الاتجاه الذي تجسده في شخصها ، إتجاه التعايش السلمي أو الصراع بين الماضي والحاضر . ذلك أمر على غاية الوضوح ، وإن يكن التعايش المشار إليه ، في حالات معينة ، معروفاً ومدرّكاً بمجموع سماته في « الوعي القومي » لذلك الشعب ، وكذلك وإن لم يكن كثيفاً في هذه المرحلة ، مثلاً ، كما كان في مراحل منصرمة . ونحن نجد تلك التركة تكتسب طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الراهن .

كما ندرك المدى العميق وغير الظاهر للعيان ، أكثر الأحيان ، لتداخل التقاليد في حاضر شعب من الشعوب . فهذا التداخل يجعلنا ، في بعض الحالات ، نعتقد أن « الحاضر » ليس حاضراً بقدر ما هو « تقليد » لوضع متحدر من الماضي ، وأنه ، من ثم ، لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الأخير .

وإذا أخذنا الشعب العربي مثلاً على هذه الوضعية ، وجدنا أن ذلك التداخل بين « تقاليد » و « حاضره » يشكل أحد المؤشرات الرئيسية لتكوينه العام ، هذا التكوين الذي نطلق عليه أكثر الأحيان صفة « التقليدي » . ولا شك أن الشعب العربي لا ينفرد بذلك . فهو ، في هذا الوضع ، جزء من مجموعة كبيرة من شعوب ماسميناه « مجتمعات التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » .

وربما كان ذلك أكثر وضوحاً وخطورة من الناحية الاجتماعية ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يسمى عادة بـ « التراث الشعبي » و « الفولكلور الشعبي » . فنحن نستخدم هذين التعبيرين في حياتنا الثقافية العامة الراهنة على نطاق واسع ، مطالبين ، بأشكال مختلفة ، بمنحهما أهمية خاصة في أبحاثنا العلمية وفي واقعنا الثقافي العام . إن مجموعة كبيرة من الأغاني والأمثال والتقاليد الثقافية والأخلاقية والدينية الخ . . . التي تحتل مكاناً هاماً في بنيتنا الثقافية الشعبية الراهنة ، تتحدر من مراحل قديمة كثيراً أو قليلاً من تاريخنا العربي .

ولكنها في الوقت الذي تحمل فيه هذا البعد التراثي ، فإنها تشكل ، كذلك ، أحد جوانب الثقافة الشعبية المعاصرة .

إن تلك الأغاني والأمثال والتقاليد تعيش بين ظهرانينا بشكل مستمر أحياناً ومفصح عنها أحياناً أخرى . طبعاً مع اكتسابها أشكالاً وصيغاً جديدة ، وفي حالات أخرى مع تحول كبير أو قليل في مضامينها (١) .

ولا شك أن لطرح هذه الجوانب التراثية الشعبية أهمية مبدئية في سياق التصدي لقضايا الثورة الثقافية في الوطن العربي ، في قاعها الاجتماعي الموضوعي المتجسد بالثورة الاجتماعية التوحيدية في هذا الوطن .

وإذا أخذنا بالحسبان أن تلك الأغاني والأمثال والتقاليد ليست متجانسة ، حيث نجد معظمها - وقد تحدر إلينا من مراحل الإنحطاط الاقطاعي طوال قرون عديدة - سلبياً معيقاً للتقدم الاجتماعي والأخلاقي والعلمي والعاطفي عموماً في حياتنا الراهنة ، فإننا حالئذ نتفهم لماذا يطلق البعض « التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض تلك الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معاً ، وأن حركة الذين لا أمجاد لهم في التاريخ أكثر دينامية ، وأسرع عطاء وجداء ، من حركة المبهوظين بأمجادهم . . » (٢) .

وقد كانت لدى البعض محاولات لاستبدال الأحرف العربية بأحرف لاتينية (٣) ، أو لارجاع اللغة العربية إلى أصول يونانية ولاتينية (٤) ، رغبة منهم جميعاً في وضع حد نهائي لـ « الماضي » ولاستمراره الشرعي في

---

(١) في كتاب « أغاني ترقيص الاطفال عند العرب - تأليف أحمد أبو سعد ، نفس المعطيات سابقاً » ، مجموعة واسعة من مثل هذه الأغاني التي استمرت في وجودها حتى المرحلة الراهنة . وهذا يسمح لنا القول بأن تلك الأغاني ، بصورها الأصلية أو بمضمون بعضها فقط ، تحولت إلى جزء دقيق من « الضمير الشعبي » .

(٢) فؤاد الشايب في : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٨ .

(٣) مثل سلامة موسى في مراحل الأولى ، وسعيد عقل ، كما مر معنا سابقاً .

(٤) مثل العتري ( من تونس ) ، الذي أتينا على ذكره في مكان سابق من هذا الكتاب .



« الحاضر » . فهؤلاء يرون في هذين الآخرين عقبة كأداء على طريق استيعاب المكتسبات الحضارية المعاصرة ، المادية والثقافية ، التي حققها « الغرب » .  
ويكفي القول ان هذه الآراء ظهرت ، وتظهر حتى الآن أحياناً ضمن الأوساط العلمية والثقافية في البلدان العربية ، وخصوصاً منها مصر ولبنان والجزائر وتونس ، بمظهر الحقيقة . بيد أنها ، في جوهر الأمر ، سطحية لا تاريخية ولا تراثية ( حاضرة ) ، تعتمد السهولة في البحث وفي استخلاص النتائج الرئيسية .

ولكن في نفس الوقت نجد أنفسنا مضطرين الى التحذير من النظر الى هذه الآراء على أنها ليست أكثر من خطأ أو ضلال علمي ذاتي ، غير مكترئين بخلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية ، هذه الخلفية التي كنا قد اتينا عليها فيما قبل .

لقد أردنا مما سبق ان نكشف عن أحد جوانب الأهمية والخطورة لـ « التراث » ، منطلقين في ذلك من انه يشكل قاسماً مشتركاً بين الماضي والحاضر ، اي بين بعده الماضي من طرف وبعده الحاضر من طرف آخر . وسوف تستبين لنا ، الى جانب هذه الأهمية النظرية لوحدة الماضي والحظة المعاصرة من خلال التراث ، الأهمية والخطورة السياسية لهذه الوحدة ، وخصوصاً حين ننظر اليها من موقع مهمات الثورة الثقافية في الوطن العربي المعاصر .

ان التراث الانساني ، ومن ضمنه العربي ، بصفته ظاهرة تشارك الماضي في أحد أبعادها ، يتمتع عبر وجهيه الأساسيين ، الماي والثقافي ، بوجود موضوعي مستقل عن مبضع الباحث المؤرخ له . بوضوح أكثر نقول ، إن مهمة الباحث في التراث ، بصفته تلك ، تتركز في الانطلاق (١) من أن التراث نفسه نشأ على نحو موضوعي ، (٢) من أن الباحث عليه أن يتصدى له متسلحاً برؤية علمية تراثية معمقة لمفهوم « الموضوعية » . وفي ضوء هذين التوجهين ، كانت تتضح امامنا « المادة التراثية » مطالبة إيانا بالتنقيب فيها باتجاه الإحاطة

بقانونيتها الداخلية الأساسية المحركة لها . ها هنا وعلى ذلك الطريق ، يجد الباحث التراثي نفسه مدعواً الى أن يرفض ويدين ، على نحو قطعي ، الاتجاهات الفلسفية من طراز الارادوية والفوضوية والوجودية والذرائعية ، من حيث هي نزعات تلحق التاريخ والتراث الانسانيين بالارادة او بالانا الذاتية المتفردة .

والحقيقة ، ان الناس حيث يعملون على انسنة محيطهم الطبيعي والاجتماعي ، يجدون أنفسهم امام موروث من العلاقات الاجتماعية الانتاجية والمنجزات التقنية والافكار السياسية والاخلاقية والعلمية الخ... وعلى ذلك ، فهم يجدون أنفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين ، في هذا السياق ، ببعض عناصره او معدلين فيه عموماً . المهم هو انهم لا يستطيعون الانطلاق من الصفر ، وانما عليهم الاقرار **العلمي والنظري** بوجود محيط طبيعي اجتماعي اسهمت في تكوينه اجيال سابقة سالفة .

اما الخلفية العميقة لذلك الموروث فتكمن في واقعين . **الاول** منهما يتجسد في ان التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحسر ، مع دخول المجتمع الجديد ، انحساراً كلياً . فبعض عناصره تستمر بوجودها في اطار الوضع المستجد ، ولكن ، بطبيعة الحال ، عبر اكتسابها خصائص ووظائف جديدة يقتضيها هذا الوضع . وبهذا المعنى ، فان تركيباً اقتصادياً اجتماعياً جديداً يحتوي بعض عناصر مثيله السابق . ومن ثم ، فان الجديد هنا ليس مطلقاً ، وانما هو نسبي . علماً ان هذه النسبية تجد ادنى درجاتها في المجتمع الاشتراكي ، الذي يرث بعض عناصر المجتمع السابق عليه .

اما **الموقع الثاني** من خلفية ذلك الموروث ، فيعلن عن وجوده مجسداً بـ « الاستقلالية النسبية » للبناء الفوقي من المجتمع ، أي الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية ، وخصوصاً الاول منهما . فالوعي الاجتماعي ، الذي يحمله مجتمعنا ، ليس حصيلة هذا المجتمع وحده ، أي حصيلة نشاطنا الفكري فحسب . إنه كذلك نقطة احتراق تلتقي فيها بعض اشكال الوعي الاجتماعي لواحد او لآخر من المجتمعات السابقة .

هكذا نواجه واقعاً آخر متمثلاً بـ « الموروث » فهذا يتحدر من « التراث » ، دون أن يكون متطابقاً معه . ولتحديده ( أي الموروث ) في اتجاهه العام وفي بنيته الداخلية ، لا بد من اكتشاف موقعه من « التراث » . في سبيل ذلك نقول ، إن « التراث » – ضمن هذا السياق – هو اصطلاح يعبر عن استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة والشاملة ، بغض النظر عن مظاهرها وتجلياتها .

وحيثما نحل تلك الصيغة العامة الشاملة الى مكوناتها الخاصة ، يواجه « الموروث » أو « الموروثات » . وهذا يشير الى أن الموروث من التراث هو بمثابة **الخاص من العام** . هذا هو الوجه الأول من المسألة . أما وجهها الآخر فينهض على أن « الموروث » ينطوي على فعل التملك العفوي أو القصدي ، بحيث يمكن القول بأنه ( الموروث ) هو التراث متمكناً . وفعل التملك يمثل هنا وضعا عينياً . وعلى ذلك ، تتضح علاقة الموروث بالتراث بأنها ، أيضاً ، علاقة **العيني بالمجرد** .

هكذا اذن : الموروث هو التراث متمكناً ومحلاً الى مكوناته ، والتراث هو الموروث مركباً من مكوناته وفي طور الامكان التملكي . وخليق بالذكر هنا أن فعل التملك العفوي والقصدي – متمثلاً بالموروث – لا يقتصر على الموروث الذهني بأشكاله المتعددة ( علمية ودينية وأخلاقية وعاطفية وفلسفية .. ) ، وإنما كذلك على الموروث المادي .

وهناك نص للشاعر الالماني المرموق غوته أوردرناه في مكان سابق من هذا الكتاب ، ينطوي على ايضاح ضمني للعلاقة بين « التراث » و « الموروث » . ففيه يقول : « ما قد ورثته من آباءك ، حصله ، في سبيل أن تمتلكه » (١) . ان « التراث » يمثل ، وفق ذلك ، عنصراً خفياً في حياة الناس . وهو يتحول الى عنصر مفصح عنه ومقر بوجوده سلباً أو ايجاباً ، حالما يكتسب صيغة « موروث » .

ويبقى في كل الاحوال ومن موقع ما سبق ، التأكيد مبدئياً على الامر

---

(١) غوته : Faust – نفس المعطيات سابقاً .

التالي . ذلك هو أن التراث يشكل ، في أساسه ، بنياناً موضوعياً متحدراً من واقع الحال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، ومكوّناً على نحو معقد مركب قاسماً مشتركاً بين الماضي والحاضر .

ضمن هذا الاطار نتحدث عن « توليد وانتاج » واعيين قاصدين للمعرفة التراثية . فنحن نولد ونتج معرفتنا بالتراث ، حيث نجعل منه موضوع بحث علمي محدد . وتوليدنا وانتاجنا لتلك المعرفة يضعاننا امام عناصر تراثية محددة نمتلكها على سبيل ما سنطلق عليه « الاستلهام التراثي » . وهنا يبرز « التراث » في صيغة « موروث » متملك عينا (١) .

والحقيقة ، ان عملية توليد وانتاج واعيين قاصدين للمعرفة التراثية تبرز وتفصح عن نفسها من خلال تثبيت وتكريس تقاليد Traditionen قائمة (موروثة) ، وتكوين تقاليد جديدة ادبية او فنية او اخلاقية او سياسية الخ . . ، وذلك بتحويلها الى موروث بالنسبة الى مراحل لاحقة .

وعملية التكوين تلك لتقاليد جديدة تمرّ عبر مرحلتين ، مرحلة التوليد ، ومرحلة التمثيل والاستنفاد (٢) . الاولى منهما تكتسب وجوداً عينياً عبر تموضعها بصيغة « حدث اجتماعي » في مجراه الزمني ( التاريخي ) ، الذي يتوقف عند حدود اللحظة المعاصرة . ذلك لاننا ، هنا ، ننطلق من ان الحاضر يمثل ماضياً بالنسبة الى مرحلة لاحقة . في هذا الحاضر ( الماضي ) تتم تلك المرحلة الاولى . وإذ نحن نعلن بوعي عن تكوين تقاليد جديدة ، فاننا نطمح الى ان نجعل منها

---

(١) ها هنا نجد أدونيس محققاً حينما يتحدث عن « كم تراثي » او « عناصر ومواقف تراثية » محددة . ولكنه من طرف آخر ، يفقد ذلك « الكم » وتلك « العناصر والمواقف » شخصيتها وسياقها العام ، حين يعلن أن كلمة « تراث » مصطلح مبهم وتجريدي وغيبى ، ومن ثم ينبغي إبعاده من اطار البحث . ( هذا الرأي طرحه أدونيس في ندوة اتحاد الكتاب اللبنانيين حول محاضرة قدمتها حول التراث الثقافي وناقشها أدونيس والشيخ الصالح - نفس المعطيات سابقاً ) .

(٢) قارن ذلك ب : هـ . ج . فرنر - ملاحظات اولية ( ضمن : erworbene Tradition

- اصدار مجموعة من الباحثين - برلين وفایمار ١٩٧٧ ، ص ٢١ - ٢٢ ) .

موروثاً بأيدي أبناء المستقبل . وعلى ذلك ، فإن المرحلة الثانية من عملية التكوين المشار إليها تحقق وجودها العيني ، حالما يكتسب « الحدث الاجتماعي » سياقه التراثي ، منتقلاً بذلك من سياقه التاريخي ومحققاً وفق التواصل بين « الماضي » و « الحاضر » .

ولقد أولى إنجلز « التقليد » اهتماماً خاصاً . فاعتبر أن « التقليد يمثل على الأصعدة الأيديولوجية سلطة محافظة كبيرة » (١) . والحقيقة إن هذا الرأي لا ينطوي على موقف تقويمي من موقع الإيجابية والسلبية . فهو يبرز ، في أساس القضية دور التقليد في صياغة وضعية اجتماعية أو فكرية ما بكثير أو قليل من الثبات والموضوعة . وبهذا المعنى ، يمثل « التقليد » أحد أوجه الأيديولوجية السائدة في مجتمع ما .

وهو ، أي التقليد ، موروثاً أو مكتوفاً بقصدية ، يمكن أن يمارس دوراً كابحاً للتقدم . كما يمكنه أن يمثل قوة حافزة لهذا الأخير . ومن هنا ، فإن البحث في قضية التراث ليس بمستطاعه ، والحال على ذلك النحو ، إلا أن يأخذ « التقليد » ، من حيث هو مقولة وواقع مكثف ، بعين الاعتبار .

---

(١) ف . إنجلز : لودفيج فويرباخ وسقوط الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ( ضمن : ماركس -

إنجلز ، الأعمال ، مجلد ٢١ ، برلين ، ص ٢٠٥ ) .



ب - في سبيل توضيح مسألة « موضوعية » التراث ، لا بد من التعرض لها في علائقها مع « موضوعية » التاريخ ، أي « الحدث التاريخي » و « المادة التاريخية » ، ومن ثم ، مع « موضوعية » الظاهرة الاجتماعية ، أي « الحدث الاجتماعي » . وإذا نهضنا الى ذلك ، فإننا ننهض به هنا على نحو أكثر تخصيصاً ، ومن داخل تلك العلائق .

إذا عدنا الى « المادة التاريخية » ، وجدنا أنفسنا أمام ضرورة إخضاعها لنقدين أساسيين . الأول هو خارجي ( ويتعلق بجوانبها الشكلية التي تجد صيغتها في إطار طرح أسئلة حول صحة الوثيقة التاريخية وصحة نسبتها الى كاتبها أو كتابها ) . والثاني هو نقد داخلي ( ويتصل بالدلالة التاريخية للمادة التاريخية وتوضعها في السياق التاريخي ، وبالتالي بتفسيرها على نحو يكشف مغزاها التاريخي الأساسي ) . وحين ننجز تلك الخطوة النقدية المزدوجة ، نكون قد أزلنا عن تلك « المادة التاريخية » عناصر التزييف والتشويه والحشو والتكميل . فهذه العناصر عمل على بثها وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون أو مقومون تراثيون ، تأثروا بمواقف سياسية أو ايديولوجية الخ . متحيزة بصورة نفعية مباشرة أو غير مباشرة .

ان « الجدلية التاريخية التراثية » ترى ، في هذه النقطة ، ضرورة التمييز المرهف والحذر بين موقف أولئك الذين أنشأوا « المادة التاريخية » المكتوبة ( من فلاسفة وعلماء واقتصاديين وسياسيين الخ . . ) من طرف ، وموقف المؤرخ والباحث التراثي منها ، وكذلك الموقف المتخذ تجاه هذا الأخير من طرف آخر . فتلك « المادة المكتوبة » من وثائق وكتب ونشرات ، أنتجت وأبدعت عبر المواقف الايديولوجية الطبقية والفئوية والجمعية ( القومية ) والانسانية العامة لكتابها .

والأمر هنا ، بالنسبة الى المؤرخ ، سيات ان كانت هذه المواقف واضحة واعية في اذهان اصحابها ، او لم تكن كذلك .

من هنا وعلى اساس هذا الفهم للمسألة ، نجد ان اولئك الفلاسفة والمؤرخين والادباء والعلماء لم يكونوا « محايدين » في نطاق انتاجهم لتلك المادة المكتوبة . إذ انهم ، بصفاتهم جزءاً من علاقات اجتماعية طبقية وفئوية ومجتمعية ( قومية ) وإنسانية ( عالمية ) ، يخضعون ، في الخط العام وفي التحليل الآخر ، للأطر الحضارية لهذه العلاقات ذات الخصائص المحددة .

انهم ، أولاً ، ممثلون فكريون لطبقتهم الاجتماعية . وهم ، ثانياً ، ممثلون لفئتهم التي ينتمون اليها ( مثقفون ، شباب ، شيوخ الخ . . ) . وهم ، ثالثاً ، ممثلون لمجتمعهم كله ، اي للأمة التي ينتمون اليها . وهم ، أخيراً ، يجسدون ويعكسون ، بهذا الشكل او بذاك وبهذه القوة او بتلك ، آفاق عصرهم عموماً .

وهكذا ، فانهم بمواقفهم تلك ، يمثلون جماع تفاعل جدلي اجتماعي معقد وشامل . فآرسطو او ابن رشد او هيجل او محمد عبده ليس إبناً لطبقته الاجتماعية فحسب ، وانما هو كذلك ، او بالعلاقة العضوية الوثيقة مع ذلك ، البوتقة التي تفاعلت فيها مجموعة ضخمة ومتشعبة من العوامل المجتمعية الأساسية والثانوية . ولكن - وهذا امر هام - يبقى ضرورياً ان نشير الى ان فعالية تلك العوامل تجلت ، بصورة مخصصة متميزة ، عبر العلاقات الطبقية التي احاطت بتلك الشخصيات .

وإذا كانت المسألة على ذلك النحو ، فإن واجب المؤرخ لم يعد ذا غايات تاريخية عامة فحسب ، وانما تكتسب هذه « التاريخية » اطاراً اكثر ضيقاً وعينية ، اطاراً ذا ابعاد طبقية وفئوية وقومية وإنسانية عالمية متميزة . وهكذا ، فان « المادة التاريخية » تتكون وتتبلور في مثل ذلك الاطار . كما يخضع لها ، بوعي او بغير وعي ، خالقوها . ومن السذاجة بمكان ان ينطلق المؤرخ ، في عملية البحث التاريخي ، من الاعتقاد بوجود فكر منفلت من الواقع العيني انفلاتاً كلياً . ذلك لاننا نجد انفسنا آتئذ في المصب الذي يؤدي الى نفي الوجود الفعلي لمبدعي

تلك « المادة التاريخية » الفكرية أو المشاركين في ابداعها . إذ ان هذا الوجود يتجسد ، كما رأينا ، ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية ( قومية ) وانسانية عامة برزت كثيراً أو قليلاً من خلال الأحداث أو المماحكات أو الصراعات والحروب الاقتصادية والايديولوجية والسياسية في هذا البلد أو ذاك .

ان المادة « التاريخية » المكتوبة ، التي انجزت في سياق تلك العلاقات على نحو واع أو غير واع ، تشكل في يد الباحث المؤرخ مادة موضوعية يستطيع التدخل والتصرف في معطياتها ، وذلك على سبيل الاختيار لهذه الأخيرة وبغية تنسيقها وتفسيرها ووضعها في اطارها الصحيح من الحركة الداخلية للتاريخ . ولكنه - وهذا شيء له أهمية مبدئية في البحث التاريخي - لا يستطيع الا ان يعترف بوجودها الموضوعي دونما اكمال أو حشو أو انقاص ، ودونما تزيف أو تشويه . هذا يتم طبعاً بعد القيام بتوثيقها ، اي بتحقيقها تحقيقاً وثائقياً دقيقاً وشاملاً ، بالاستناد الى فهم مبدئي للنقد الخارجي والنقد الداخلي ، وعلى أساس من الفهم الجدلي التاريخي التراثي للعلاقة بين المادة التاريخية والاطار الاجتماعي الحضاري الذي انحدرت منه (١) .

والحقيقة ، اننا نواجه لدى بعض الكتاب آراء حول « الموضوعية » و « الاختيار » ضمن « المادة التاريخية » ، فيها كثير من التعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف في استخدامها . فمما لا شك فيه ان « الدعوة الى اعادة كتابة

---

(١) التمييز بين توثيق « المادة التاريخية » واكتشاف سياقها ومعناها التاريخيين امر على غاية التعقيد والصعوبة . ذلك لان الخطوتين يمكن ان تظهراً متلاحمتين ، خصوصاً حينما نجد انفسنا امام ثغرة في البنية الوثائقية لـ « المادة التاريخية » . هذا الوضع يخلق حساسية لدى بعض المؤرخين الذين يصلون الى القول بأن « الحائق سواء وجدت في الوثائق أو لم تتوفر فيها لا بد أن تخضع لصنع المؤرخ الذي يستنبطها وبالتالي فان عملية كتابة التاريخ هي عملية خلق من جديد » ( ادوار كار : ما هو التاريخ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت ) .

ان « الحقائق » التي يصنعها المؤرخ حين يستنبطها من الوثائق هي ، في واقع الامر ، السياق التاريخي لتلك الوثائق . وعلى ذلك ، فان الوصول إليها مشروط باكتشاف هذه الأخيرة وبالاقرار بوجودها الموضوعي .

التاريخ ، لا تعني تزوير التاريخ والخروج بمؤلفيه عن الموضوعية العلمية أو الحد الأدنى منها « (١) . ولكن أن يؤخذ بهذا القول بسبب من أن « الموضوعية نسبية بين أيدي مؤلفي تاريخ أقوامهم » ، ولأن « الدعوة ، كما نتمثلها هي في المقام الأول دعوة الى اختيار الحدث الملائم لخصائص البنية التاريخية » (٢) . فهذا أمر لا يمكن الاقرار به . ويتابع نفس الكاتب مخصصاً : « ولعل حسن الاختيار أساس الموضوعية والنصفة العلمية وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم . وكثيراً ما كان الاختيار السيء لدى مؤرخينا وروائنا القدامى والمحدثين ، مقصوداً به خدمة غرض قبلي أو مذهبي أو لاقومي ، تضليلاً للحق والعلم – برغم صحة الحدث من حيث حدوثه – » (٣) .

من هذا القول تنشعب بعض الموضوعات :

١ – الموضوعية التاريخية نسبية يشترك في تملكها ، انطلاقاً من كونها نسبية ، مجموعة من المؤلفين ذوي المواقع الاجتماعية والايديولوجية النظرية والقومية المختلفة .

٢ – البحث في التاريخ خليق بأن يتحول الى جهد علمي رصين ، حينما يختار المرء الأحداث التاريخية الملائمة لخصائص البنية التاريخية .

٣ – هنالك من المؤرخين من يحقق اختياراً « سيئاً » . وهنالك آخرون منهم من يحققون اختياراً « جيداً » . وحينما يلجأ هؤلاء للاختيار السيء . فانهم يكونون بذلك قد قصدوا خدمة غرض قبلي أو مذهبي أو لاقومي .

والحقيقة ، ان عودة أولية للتاريخ العربي ، معبئة بمنهج بحث علمي دقيق نطمح الى ان تكون قد حققنا ولادته الأولية هنا . تبرز التالي امامنا :

(١) ليس هنالك « موضوعية » مشتركة بين مؤلفين مؤرخين ذوي مواقع

---

(١) فؤاد الشايب : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٦ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

اجتماعية وايدولوجية نظرية وقومية مختلفة ، بل هنالك موضوعية علمية يتمثلها ، في مرحلة تاريخية معينة ، مجموعة من المؤلفين المؤرخين من مواقع اجتماعية وايدولوجية متماثلة بالحدود العامة . فليس كل الذين افوا وكتبوا في التاريخ العربي قد فعلوا ذلك بروح موضوعية علمية ، وان كانوا جميعاً عرباً او مسلمين .

(٢) وعلى هذا الاساس ، لم يعد « اختيار » الحدث التاريخي هو الذي يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ ، وانما مواقعه ووجهات نظره الاجتماعية والايدولوجية ومنهجيته هي التي تحدد له تلك الرؤية والاطار العام الذي تتبلور فيه آفاق ذلك الاختيار . ونحن ان لم ندرك هذا الامر ، فسوف نجد انفسنا عاجزين عن فهم مجموعة من « الاحداث » التاريخية ، مثل نظرية الفيض الافلوطينية ، التي وجدت على يد الفيلسوف الفارابي تحولاً عميقاً في بنيتها الذاتية وفي وظيفتها الايدولوجية والاجتماعية .

(٣) من ذلك يستبين لنا ان ليس هنالك ، في البحث التاريخي ، اختيار سيء وآخر جيد ، وانما هنالك « مادة تاريخية » تفهم فقط عبر منهجية علمية واحدة وباقصى درجة من الموضوعية الصارمة . اما الحديث عن « اختيار » سيء وآخر جيد ، فإنه يغدو مشروعاً فقط حينما ننتقل من ذلك البحث التاريخي الى البحث التراثي . والسبب في ذلك هو ان هذا الاخير ، يقوم ، في خطواته الثانية دون الاولى التي هي تحقيق « المادة التراثية » ، على الاختيار التاريخي التراثي المنطلق من مستوى اداة البحث العلمي القائمة ومن الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والايدولوجية الخ . . لذلك الذي يمارسه . ولكن هذا نفسه يتم بعد ان تكون « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » قد وثقتا وأخضعتا لنقد داخلي وخارجي طبقاً لقواعد الجدلية التاريخية التراثية .

ان اعتراف المؤرخ بوجود « المادة التاريخية » المحققة والمستعادة بمصدرها الاصلي شيء ، وعملية تشريحها وتحليلها من قبله ، شيء آخر . وههنا يبرز



ذلك العالم ، من حيث هو باحث له موقفه المتحيز اجتماعيا وايدولوجيا . فهو ، بما هو مؤرخ ، يقوم باكتشاف السياق التاريخي لعناصر تلك المادة التاريخية ، وبالتالي يبرز بعض تلك العناصر ويسحب عناصر أخرى منها الى الخلف . هذا التحيز هو ، في أساسه ، اكتشاف للحقيقة التاريخية عبر ركام هائل من الوقائع والمعطيات ، اي اكتشاف للسياق الفعلي الذي احاط بهذه الحقيقة وبرزت هي فيه .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا ، كما يقول محمد عبد الرحمن برج ، « تؤكد رأي القائلين بذاتية التاريخ بمعنى أن ندرس التاريخ لذاته » (١) ، اي بهدف بلوغ « الحقيقة التاريخية » ، التي بوسعنا ، بعد ذلك ، أن نبني عليها رؤية تراثية ذات نتائج ايدولوجية .

وحتى لا نقع في اوهام واخطاء معرفية عامة وتاريخية خاصة ، علينا أن نميز ، في البحث التاريخي ، بين مفهومين للتحيز . المفهوم الأول يقوم على اساس من « الذاتية » المصلحية ، سواء اكانت اجتماعية او اقتصادية او سياسية الخ . . فالباحث الذي يأخذ بهذا المفهوم ، بوعي او دون وعي ، ينطلق — من موقف نفعي ( براغماتي ) مباشر غير متماسك وغير واضح الرؤية الذاتية تجاه الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والقومي والانساني ، وتجاه الوضع الايدولوجي العام . في هذه الحال ، يكون الباحث معرضاً للتحيز لصالح شخصية أو فئة اجتماعية أو اتجاه فكري ما . ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطاً بعملية تحليل وتركيب يخضع من خلالها وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكري لدراسة تاريخية أصولية .

ان هذا النوع من التحيز في البحث التاريخي لا علاقة له بالموقف العلمي الدقيق المطالب باتخاذ المؤرخ . ومحاولة دراسة وتقصي الحياة الفكرية العربية

---

(١) محمد عبد الرحمن برج : الجديد في موضوع التاريخ ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة ، أغسطس ١٩٦٩ ، ص ٧٨ .

على أساسه ، يحول هذه الحياة الى مجموعة من الظواهر السائبة غير المترابطة وغير المتفاعلة داخليا .

والحقيقة ، ان مثل هذا « التحزب » يسىء الى قضية « التحزب التاريخي » التي تطرحها الجدلية التاريخية الترائية . فهذه ترى جذور ذلك الاخير في اكتشاف « الحقيقة التاريخية » الموضوعية ، وفي التآخي مع سياقها الجوهرى العام والضروري . وحين يرفض بعض الباحثين المؤرخين « التحزب » التاريخي من ذلك المنظور المنهجي ، فهم يمثلون إحدى حالتين : إما ان يكونوا عاجزين عن إدراك معناه الدقيق ، فيخلطون بينه وبين التحزب التعسفي غير المنضبط بضوابط طبقية وفئوية وقومية وانسانية وبتوجهات ايديولوجية محددة ، كونت في الأصل المهد الذي نشأت منه وتبلورت فيه « المادة التاريخية » الخاصة للبحث . وفي هذه الحال ، يبقى خطأ هؤلاء خطأ نظرياً معرفياً . وإما أن يكونوا ممثلين لقوى اجتماعية دخلت مرحلة الانحسار الاجتماعى وتحولت ، بذلك ، الى قوى مضادة لحركة التقدم . فيلجأون الى انكار فكرة التحزب التاريخي أصلاً ، في وقت يمارسون هم فيه اشد أشكال التحزب لتلك القوى المنحصرة . حائلذ يصبح الكشف عن الموقف النظري المعرفى الخاطيء والموقف الاجتماعى والايديولوجى المحافظ ( الرجعى ) في المنظومة الفكرية لأولئك ، من مستلزمات تأكيد وتدعيم ذلك التحزب التاريخي .

وفي الحين الذي نرى فيه هذا الاخير ، ضمن ما نراه ، موقفاً طبقياً معيناً ، فاننا نشير الى انه يظهر واضحاً متماسكاً للعيان ، حينما تكون الطبقة الاجتماعية المعنية اكتسبت وعي ذاتها ، من حيث هي طبقة موجودة لذاتها . كما انه يمكن ان يظهر بصفته موقفاً مزاجياً تعسفياً وغير منضبط بضوابط اجتماعية وايديولوجية محددة ، اذا كانت تلك الطبقة ما زالت في ذاتها ، متعثرة مبعثرة ، ومن ثم غير متميزة على الاصعدة المتعددة .

ان التحول في وعي الطبقة من وضع الكمون ( الإمكان ) الى وضع الظهور ( التحقق ) يتم عبر تحولها في موقعها الاجتماعى الانتاجى والحضارى العام .

هذا يعني ان الوعي الطبقي ، او ما نسميه بالايديولوجيا ، هو حصيلة مكثفة لتكون وتبلور تاريخي وتراثي ضمن الطبقة المعنية . وهذا ، بدوره وبطبيعة الحال ، مشروط بعلائقها الذاتية ، وعلائقها الاخرى الخارجية القائمة بينها من طرف وبين الطبقات والفئات الاجتماعية الاخرى في مجتمع واحد من طرف آخر ، ثم بينها من طرف وبين تلك الموجودة في مجتمعات اخرى متاخمة او بعيدة من طرف آخر .

وخلق بنا هنا ان نشير الى ان احد مكاسب العلوم الاجتماعية بدءاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر اتضح وتبلور عبر الوصول الى الحقيقة التاريخية التالية ، وهي ان تحديد معالم وأبعاد مصطلح « الوعي الطبقي - الايديولوجيا » لم يكن ممكناً على الصعيدين النظري والميداني في المجتمع الانساني قبل ولادة وتبلور المجتمع الرأسمالي الحديث .

وقد اتيح لهذا الوضع ان يبرز بوضوح وعمق في سياق تحول الطبقة العاملة في عدد من المجتمعات الرأسمالية الاوربية من طبقة في ذاتها الى طبقة لذاتها . فالايديولوجيا ( الوعي الطبقي ) لم تعد ، مع ظهور تلك المجتمعات ، موقفاً فكرياً معاشاً فحسب ، بل اكتسب طابع القضية الفكرية المستقلة والتميز نسبياً عن القضايا الاخرى .

ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هنا ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الطبقي الذاتي بشكله النظري المستقل والتميز نسبياً من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي القروسطي ، والحديث والمعاصر . وقد اسهم ذلك في تعقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في اطار البحث التاريخي في المجتمع العربي . ولذلك ، نجد اكثر مواعف المؤرخين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحيزة لصالح ملك او نبي او امير او فقيه او متصوف او فرقة دينية الخ . .

اما الفرز الايديولوجي المفصح عنه لصالح « الحقيقة التاريخية » والبحث التاريخي الموضوعي الاصولي فلا نشهد له ، بصورة عامة ، وجوداً في مواقفهم .

هذا بغض النظر عن حالات محدودة يظهر فيها ذلك مشوباً بآراء أسطورية أحياناً وباجتهادات شخصية أحياناً أخرى . والأمر ذاك نفسه نلاحظه لدى مفكري مختلف طبقات المجتمع المسمى اليه ، بما في ذلك الطبقة الرأسمالية التجارية المبكرة في المرحلة الوسيطة ، والطبقة البورجوازية الهجينة في المرحلتين الحديثة والمعاصرة .

كل تلك الأمور تشير الى أن المؤرخ المعاصر لا يمكنه أن يطالب المؤرخين العرب السابقين بالوضوح والدقة والتميز في التزامهم الاجتماعي الطبقي والجمعي والإنساني ، وفي التزامهم العلمي التاريخي والأيديولوجي بـ « الحقيقة التاريخية » الموضوعية . إلا أن فقدان الوضوح والدقة والتميز في ذلك الوضع لا يقود الى انكار وجود التزامهم نفسه . فلقد كتب الطبري والبلاذري والشهرستاني وابن خلدون والجبرتي كتبهم في تاريخ الحياة العربية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفكرية دون أن يطرحوا على أنفسهم أسئلة حول التزامهم ، ودون أن يتعرضوا للمفهوم **النظري** للوجود الاجتماعي الطبقي والجمعي والإنساني . ولكن هذا كله لا يجردهم من كونهم مفكرين صاغوا إنتاجهم الفكري العام انطلاقاً من التزامهم الطبقي والجمعي والإنساني والأيديولوجي العفوي أو غير المفصح عنه لقضايا معينة من عصرهم .

ولاول مرة في تاريخ الفكر الإنساني نجد رواد الفلسفة المادية الجدلية يعلنون ، بوضوح نظري ودون لبس ، تحيزهم وتحزبهم لقوى اجتماعية سياسية ولايديولوجية تتسم بأنها « تقدمية » تاريخياً وتراثياً ، ولـ « الحقيقة التاريخية » في المراحل الماضية ، ومن ثم لخطوتي البحث التاريخي ، التوثيق التاريخي والتحليل والتركيب التاريخيين . أن هذا لم يتم على نحو تعسفي ، وإنما على أساس من معطيات اجتماعية تاريخية وأخرى أيديولوجية ، تكونت ضمن ظروف نشوء وتبلور المجتمع الرأسمالي الحديث وظروف النضال الاجتماعي والأيديولوجي ضده . هذا يشير ضمناً الى أن فقدان الوعي الأيديولوجي الطبقي لدى المفكرين السابقين لم يكن ناتجاً عن « ضعف » ذاتي في أذهانهم ، بقدر ما كان نتيجة لواقع الحال الاجتماعي الحضاري العام الذي أحاط بهم .

من هنا وضمن هذا السياق ، نستطيع ان نستوعب الخلفية والمفردى  
الحقيقيين لاحتراق وطمر وتكميل وحشو وتشويه مجموعة ضخمة من مؤلفات  
المعتزلة والدهريين ( الملاحدة ) ، وكذلك الاشاعرة . فهذه المسألة ومضاعفاتها  
لا يمكن فهمها بدقة ، اذا لم تؤخذ قضية الايديولوجيا والتحزب التاريخي  
بعين الاعتبار .

ان صراع الطبقات المشوب في كثير من الحالات بصراع بين الأمم ، والخفي  
أحياناً ، والبيّن أحياناً أخرى ، يظهر في اطار الحياة الفكرية بصورة صراع بين  
المذاهب الفلسفية والاخلاقية والدينية الخ . والحقيقة ، ان وضع هذه المسألة  
نصب العين ، امر ضروري وجوهري من اجل فهم الفكر العربي في سياقه  
التاريخي والتراثي .

ولكن من الضروري الانتباه الى أن نشوب تلك الصراعات الفكرية ١ - لا يتم  
ميكانيكياً ، وانه ٢ - لا يعكس ابعاد الصراع الطبقي بمعناه الضيق فحسب ،  
وانما يتمثل ، كذلك ، التحرك المجتمعي ( القومي ) الشامل ، الذي تسهم فيه  
نئات اجتماعية أخرى لا يمكن ادراجها في اطار الطبقات الرئيسية في المجتمع  
العربي ، كما تسهم فيه تأثيرات أجنبية خفية او مفصح عنها ( وهذا الفهم  
للمسألة يتعارض مبدئياً مع الطباقية ) .





ج - ان ما طرحناه حول « الموضوعية » في البحث التاريخي لا يصح الا بصورة خاصة متميزة على البحث التراثي . فعلى الصعيد الاول ، يظل الباحث المؤرخ مطالباً بابداء اقصى درجات الموضوعية في كلتا الخطوتين اللتين تكونان بحثه ، خطوة التوثيق وخطوة التحليل والتركيب التعميمية . ومع ان هذه الموضوعية التاريخية ذات سمات علمية طبيعية ، اي من نمط الموضوعية في العلوم الطبيعية ، فان تحقيقها مرهون بتحيز تاريخي لـ « الحقيقة التاريخية » ، موضوع البحث التاريخي . اما هذا التحيز فلا يمكن إنفاذه على نحو دقيق معمق وشامل ، الا ضمن آفاق طبقة اجتماعية ذات سمات محددة . مثل هذه الطبقة تنطوي ، عبر موقعها الموضوعي وانطلاقاً منه ، من الامكانيات والقدرات ما يجعل التطابق الجدلي ممكناً بين مصالحها الاجتماعية الاقتصادية وتوجهاتها التاريخية والتراثية من طرف ، وبين مقتضيات واحتياجات وشرائط نمو وتقديم العلم عموماً ، والعلم التاريخي والتراثي على نحو خاص ، من طرف آخر .

لكن المسألة على صعيد البحث التراثي ذات منحى أكثر تميزاً وخصوصية . ها هنا نستطيع التحدث عن « موضوعية » مماثلة لتلك التي واجهناها في البحث التاريخي ، إنما فقط في مجال خطوة توثيق وتحقيق « المادة التراثية » ، اي موضوع بحثنا . فهذه « المادة » لكي تكتسب شخصيتها بصفاتها كذلك ، اي « مادة تراثية » ، لا بد لنا من ان نكتشفها عبر ركाम هائل من الوثائق والمواقف ووجهات النظر المتحدرة من « المادة الاجتماعية » و « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » للمراحل الاجتماعية التاريخية التي نبحت فيها . وهي بذلك ، اي تلك « المادة » تختلط ، في نفس الآن ، بالمواقف والتقويمات والرؤى التراثية التي تعيش بين ظهرانينا ، عالمين بها كنا او غير عالمين .

ذلك يظهر مبلغ التعقيد والصعوبة ، وأحياناً الاستحالة في تحقيق مبدأ الموضوعية على نطاق خطوة التوثيق والتحقيق لـ « المادة التراثية » . ولكن على صعيد الخطوة الثانية من البحث التراثي نواجه موقفاً ذاتياً يتحدد بما أسميناه « الاختيار التاريخي التراثي » في أحد أوجهه ، وهو « الاستلهام التراثي » . ها هنا تتاح لنا امكانيات واسعة لاختضاع العناصر التراثية – التي سبق أن وثقناها وحققناها – لاحتياجاتنا ومقتضيات وجودنا .

ذلك الموقف يظهر بدرجات متفاوتة من الوعي والمسؤولية والحرية ، وذلك وفق مستوى التطور الذي تحقق في المجتمع المعني أولاً ، ومستوى الطبقات والفئات القائمة فيه ثانياً ، ومستوى أفراد هذه الطبقات والفئات ثالثاً ، لي وفق مستويات التطور على الأصعدة المجتمعية والطبقية والفئوية والفردية .

إن اللحظة الذاتية في الاستلهام التراثي تبرز هنا باعتبارها تجسيدا لإمكانات متعددة تطرح نفسها أمام مجموع الطبقات والفئات الاجتماعية المكونة للمجتمعات الطبقيّة المتعددة . في هذا السياق ، نميز بين نمطين من « الموضوعية » . أولهما ينهض على الموقف الرجعي من التراث ، أي الموقف الذي يجد في العناصر التراثية الرجعية أو المحرّضة ضد التقدم ، ضالته الحقيقية . وهذا الموقف يتصل ، من حيث الأساس ، بمواقع الطبقات الاجتماعية المنحصرة تاريخياً وتراثياً أو في طور الانحسار . في هذا الإطار ، يمكن التحدث عن موقف موضوعي من التراث ، حالما نعني به التطابق بين هذا الموقف وبين الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية الموضوعية لتلك الطبقات ، حتى وإن فعلت ما تفعله هذه الطبقات من تزوير أو تزيف أو اتلاف أو طمر أو حرق أو تهميش للعناصر « الأخرى » من التراث .

أما النمط الثاني من « الموضوعية » على صعيد هذه المسألة ، فيظهر في الموقف التقدمي من التراث ، أي الموقف الذي يجد في العناصر التقدمية أو المحرّضة على التقدم ضالته الحقيقية . وهذا الموقف يتصل ، من حيث الأساس ، بمواقع الطبقات الاجتماعية الناهضة تاريخياً وتراثياً أو في طور

النهوض . ها هنا ، يمكن التحدث عن موقف موضوعي من التراث ، حالما نعني به التطابق بين هذا الموقف وبين الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية الموضوعية لتلك الطبقات .

وحيث أن الطبقة المنتجة العاملة هي وحدها – من بين الطبقات الاجتماعية – التي تدخل مرحلة النهوض التاريخي والتراثي لا لتتكفىء عنه عاجلاً أم آجلاً وتدخل ، من ثم ، في مرحلة انحسار ، وحيث أن موقفها من التراث القومي والانساني العالمي ليس موضوعياً بمعنى تطابقه مع احتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية فحسب ، بل كذلك بمعنى تطابقه مع احتياجات وشرائط وآفاق العلم عموماً ، والتاريخي والتراثي خصوصاً ، أقول ، ان تلك الطبقة تبرز ، بموقعها المشار اليهما ، من حيث هي القوة الاجتماعية الوحيدة القادرة على خلق امكانيات فعلية لتحقيق موضوعية البحث التراثي والبحث التاريخي بكل خطواتهما وبما ينشأ عنها من اشكالات وصعوبات تدخل في اطار ما نسميه « ازمة نمو » علمي تاريخي تراثي .

والطبقة العاملة المنتجة تلك اذ تمتلك وعي ذاتها وعياً تاريخياً وتراثياً ، فانها تفعل ، بما تمتلكه من عمق تاريخي وتراثي ، على حل « الوثاق » الطبقي الذي احاق بعنق البشرية مراحل مديدة طويلة . وهي تفعل ذلك من موقعها نفسها ، من موقع تجاوزها الذاتي الجدلي . وهذا يحمل في طياته النقلة البشرية العظمى من « عالم الضرورة » الى « عالم الحرية » ، حيث تكتسب مسألة « الموضوعية » ، في البحث التاريخي والتراثي ، ابعاد وامداء وآفاق أكثر عمقاً وشمولاً .

## نظرية التراث وموقعها من علم الاجتماع وعلم التاريخ

١ - التصدي لهذه القضية له من المسوغات ما يجعله ذا ضرورة مبدئية في اطار تحديد وضبط « الجدلية التاريخية التراثية » .

لقد اتفح فيما سبق أن ما يبحث فيه علم الاجتماع هو « الحدث الاجتماعي » ممثلاً بـ « المادة الاجتماعية » ، وأن ما يبحث فيه علم التاريخ هو « الحدث التاريخي » ممثلاً بـ « المادة التاريخية » . والجدير بالاهمية هنا الكشف عن ابعاد العلاقة القائمة بين العلمين واستقصاؤها على نحو يتيح لنا قبول ذينك العلمين من حيث هما حائزان على المقومات الأساسية التي تجعل منهما ما هما عليه أولاً ، واضاءة العلاقة بينهما وبين نظرية التراث المقترحة ، « الجدلية التاريخية التراثية » ، ثانياً .

ان منطلق العلاقة بين كلا النسقين العلميين المعنيين هنا ينهض على ضبط الجسور التي تقوم بين « المادة الاجتماعية » و « المادة التاريخية » . ومن حيث الأساس ، تظهر هذه الجسور بصيغة **التحول** . ف « المادة الاجتماعية » ، بما هي ظاهرة اجتماعية تتمتع بطابع الموضوعية ، تخضع لدراسة علمية يقوم بها عالم الاجتماع بواسطة أدوات البحث العلمي الاجتماعي ( السوسيولوجي ) المتاحة له .

ولكن في الحين الذي تتحول فيه « المادة الاجتماعية » الى « مادة تاريخية » ، يصبح الأمر في حيز مهمات علم التاريخ . ذلك لأن هذه « المادة » الأخيرة تتجاوز مجال البحث الاجتماعي المتوضع ، أي الخارج عن مجرى الزمن السابق

عليه ، لتدخل في نطاق هذا المجرى وتجسده تاريخياً . ولكن هذه التاريخية تظل في حدود الماضي . وحيث ان « هذا الأخير ( الماضي ) قد انحسر وانحسرت معه تاريخيته ، أي مجراه الزمني ، فان من المهمات الخطيرة المنوطة بالباحث المؤرخ ان يستعيد ذلك المجرى الزمني ( التاريخي ) ذهنياً ، لكي تتاح له امكانية اكتشاف السياق الذي اكتسبته « المادة التاريخية » او « البحث التاريخي » .

وبصيغة أخرى نقول ، المؤرخ ينجز عملية الاستعادة تلك بصفقتها تجسد وثيقة تاريخية . واذا كان ذلك كذلك ، فان علم التاريخ هو العلم الذي يبحث في قانونية هذه « الوثيقة التاريخية » (١) ، منطلقاً من أنها - كما مر معنا في مكان آخر - هي « الماضي في بعده التطوري » .

ان تلك الأوجه الهامة من مسألة الاقرار بوجود علم اجتماع وعلم تاريخ يمتلكان ما تمتلكه العلوم الأخرى من مقومات « موضوع البحث » و « منهج البحث » ، يواجهها جمع من العلماء والمثقفين بكثير من الحذر والشك . ومصدر ذلك يتأتى عن الاعتقاد بوجود مشارك - منافس - لكلا العلمين يحيط بهما على نحو يهدد وجودهما . ذلك المشارك - المنافس - يتمثل بما يصطلح عليه « فلسفة التاريخ » خاصة (٢) و « فلسفة العلم » عموماً . ونحن وان عرضنا لهذا المصطلح في مكان سابق من هذا الكتاب ، فان العودة اليه الآن لا بد منها للنظر فيه من زاوية أخرى .

ويمكننا ان نورد هنا اثنين من العوامل التي أسهمت في استحداث ذلك المصطلح . العامل الأول ينطلق من عصر « الحكمة » الموسوعي ، الذي اتسم

---

(١) ان هذا القول يتعارض ، كما نلاحظ ، مع رأي اوردناه لـ ( جون هورس ) في كتابه « قيمة التاريخ » ، ، والقائل بأن علم التاريخ هو « علم الوثائق » .

(٢) O.Kuelpe يرى في كتابه « المدخل الى الفلسفة - القاهرة ١٩٤٢ ، ص ١٣٠-١٣٧ » ان هنالك « فلسفة التاريخ » الى جانب « علم التاريخ » . وقد نشأت ، في سياق ذلك ، مصطلحات تغطي دائرة العلوم الأخرى ، مثل « فلسفة الاجتماع » و « فلسفة الاخلاق » و « فلسفة الفيزياء » و « فلسفة الفن » وغيرها .



بالاعتقاد بوجود علم شمولي كامل « موسوعي » ، هو الفلسفة أو « الحكمة » .  
وقد تمثل هذا « العلم » بالمنظومات الفلسفية التي أنشأها أولئك « الحكماء » ،  
أمثال ديموقريطس وأفلاطون وأرسطو . إلا أن ذلك الاعتقاد قد انحسر في أشكاله  
الرئيسية مع تعاظم حركة انفصال العلوم المفردة عن الفلسفة بدافع التطور  
الاقتصادي والصناعي والبحث العلمي .

لقد سقط ذلك الاعتقاد بصفته وهماً استوجبه أنماط من العلاقات  
والإيديولوجيات الشمولية التأملوية السابقة على المجتمع الرأسمالي الحديث .  
و حين استعيد ذلك الاعتقاد ثانية ، خصوصاً منذ القرن التاسع عشر ، فإنما  
أريد له أن يمارس دوراً جديداً في مرحلة حرجية ، هي مرحلة الهزيمة التاريخية  
والتراثية للمجتمع الرأسمالي المعاصر . وهنا يكمن العامل الثاني لظهور « فلسفة  
التاريخ » خاصة و « فلسفة العلم » حديثاً بصورة عامة .

لقد أصبح وجود علم تاريخ يمثل أمراً مقلقاً بالنسبة إلى مصائر ذلك  
المجتمع . فهو ، بما هو كذلك ، مدعو إلى الكشف عن قانونيات انحسار  
المجتمعات المحتضرة . تلك العملية التي تقدم ، على الأقل ، وعياً أولياً حول  
« لوثة » التطور فيما مضى وفي المرحلة الراهنة .

ومن هنا ، فإن الضرورة لاستحداث نمط آخر من « التفكير » ، أصبحت  
راهنه وملحة . وعلى ذلك ، أيضاً ، فقد نشأت « فلسفة التاريخ » ، بصفتها  
الإيديولوجيا البورجوازية في إيهاميتها التاريخية ، مستقطبة ، في طريقها ، علم  
التاريخ ذلك ، أي جاعلة من النشاط التاريخي أمراً لا يدخل في حدود ودائرة  
البحث العلمي . في هذا الموقف تعلن الفلسفة الوضعية المحدثه نفسها مدافعة  
نموذجياً عنه (١) .

إن الإيهامية التاريخية تمثل ، في هذا السياق ، وعياً زائفاً في وضع  
أصبح استمراره مرهوناً أولاً وأخيراً بالزيف . والزيف هنا ذاتي ( داخلي )

---

(١) K. Popper يمثل في كتابه The poverty of Historicism الصادر في Boston . هذا النموذج من التفكير المضاد لعلمية وموضوعية البحث التاريخي .

وخارجي . ذاتي بمعنى انه يتصل بوجود الطبقة البورجوازية نفسها . وخارجي بمعنى انه مرتهن بوجود الآخرين . وبذلك ، تكتسب تلك الايديولوجيا الالهامية تاريخياً شخصية خارقة ، لها ان تخطط لـ « مستقبل » ليس هو ، في حقيقة الامر ، إلا امتداداً ميكانيكياً وهمياً للوضع الذاتي المعاش ، وضع الاستنفاد والافاق المحبطة .

وإذا كان الحديث ، في نطاق تلك الايديولوجيا الالهامية ممكناً عن « تاريخ » و « سياق تاريخي » ، فإن ما لا يمكن الاشارة إليه هنا اطلاقاً ، هو « السياق الترائي » لهذا التاريخ . إذ ان من شأن ذلك ان يضع النقاط على الحروف ، أي ان يفصح عن اتجاهات « الماضي » الحاضرة واتجاهات الحاضر المستقبلية .

في ضوء ذلك كله ، كان هيجل يمثل ، في دياالكتيكة ، قمة الفكر البورجوازي ومنحدره ، في آن : قمته ، ممثلة بعلم التاريخ الديالكتيكي ومنحدره ، ممثلاً بفلسفة التاريخ الميتافيزيقية . وهو ، في هذا الشق الثاني من المسألة ، قد أسهم في ارساء حجر الأساس لـ « فلسفة التاريخ » . ذلك ان كتابه الشهير « فلسفة التاريخ » وإن كان قد صهرته فكرة أساسية أولية ، هي دياالكتيكية الوجود عامة ، فإنه ظل يمثل ينبوعاً للوهم الذي تمثله « فلسفة » التاريخ ، بما تنطوي عليه من غائية وشمولية قبلية .

وعلى النقيض من ذلك ، استطاع ماركس ان يستقصي ويحيط بالوجه **الديالكتيكي** من الفكر الهيجلي . وهو إذ أنجز ذلك ، فإنما أنجزه على نحو ترائي حقيقي ، أي على نحو أبقى على السياق الديالكتيكي للمسألة ، ولكن عبر وبعد انتزاعه من مواقع الغائية الميتافيزيقية والشمولية التأملوية ، واكسابه مضموناً مادياً . وفي ضوء هذا ، نفهم ونحيط بخطورة ما كتبه ماركس في رد على مقال ليخائيلوفسكي ، موجهاً إياه الى مدير « اوتيتشفيني زايسكي » : « هذا غير كاف بالنسبة الى ناقلي . فهو يشعر بأنه ملزم بتحويل مخططي التاريخي الأولي لتكوين الرأسمالية في اوربا الغربية الى نظرية تاريخية فلسفية للمسيرة

العمامة التي يفرضها القدر على كل شعب مهما تكون الظروف التاريخية الموجود فيها ، بحيث يتمكن في خاتمة المطاف من التوصل الى شكل من الاقتصاد يكفل اكمل تطور للانسان مع اكبر ازدهار للقدرات الانتاجية . ولكني استميحه عفواً ، فهو يسبغ علي من الشرف والخجل معاً أكثر مما ينبغي » (١) .

إن هذا النص ينطوي على أهمية مبدئية خاصة بالنسبة الى ادراك الطابع الايديولوجي الإيهامي لـ « فلسفة التاريخ » أولاً ، وبالنسبة الى فهم ماركس نفسه لمنظومته الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية ، التي أنشأها مع انجلز ، ثانياً . وقد رفض انجلز وآخرون من الماركسيين ذلك الوهم ، مؤكدين على الطابع الديالكتيكي للمعرفة أولاً ، وعلى « علم التاريخ » بصفته علماً له ما للعلوم الأخرى من مقومات وأسس ثانياً (٢) .

هكذا تستبين أمامنا حلقة رئيسية في بنيان القضية المطروحة . تلك هي أن تجاوز الايديولوجيا المعنية ، بإيهاميتها التاريخية ، لا يمكن انجازه ، في الحدود الأساسية الضرورية ، عبر تجاوز « موسوعية » العصور القديمة وتحقيق نمو متصل مزدهر في حقل العلوم المفردة وعلاقتها بالفلسفة فحسب . إنما هنالك شرط آخر يمثل ، في المرحلة الراهنة ، محور العملية ، ألا وهو تجاوز تلك الايديولوجيا وما يقف خلفها والى جانبها من قوى اجتماعية .

وهناك من المؤرخين والباحثين في علم التاريخ من يأخذ بوجود « فلسفة

---

(١) كتب ماركس هذه الرسالة وأرسلها في عام ١٨٧٧ .

(٢) إن الضلال العلمي المعرفي الذي يجسد ذلك المصطلح ، « فلسفة التاريخ » ، تصدى له ، في حينه ، بليخانوف في أحد مؤلفاته الهامة ، إذ أشار الى أنه في رأيه « يمكن تحديده ( أي المصطلح ) بشكل أفضل بمصطلح « مفهوم التاريخ » ( G. W. Plechanow ) : المفهوم المادي للتاريخ - ضمن مجلد بعنوان - الفن والادب للمؤلف نفسه ، دار نشر Dietz في برلين ١٩٥٥ ، ص ٤٤ ) .

ولكن من الملاحظ ، من سياق البحث المشار اليه فوق ، أن بليخانوف لا يتخلى عن ذلك المصطلح نهائياً . فهو يظل يستخدمه ، وإن كان من منطلق مصطلح « مفهوم التاريخ » . ( انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ) .

تاريخ » ، وذلك تحت تأثير الموجة العارمة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ، تلك التي اجتاحت من الطريق « علم التاريخ » وألقت مكانه تلك « الفلسفة » . وإذ حدث ذلك في العالم العربي ، فإنه لم يحدث بعد أن عاشت الطبقة البورجوازية العربية الهجينة ازدهاراً على صعيد العلوم الاجتماعية والتاريخية والطبيعية ، وإنما نتيجة القصور الذي ألم بها في مواجهة مثل تلك « الفلسفة » (١) .

ولا بد ، أخيراً ، من القول بأن فهم واستيعاب العلاقة بين « علم التاريخ » و « علم الاجتماع » مرتبطان بفهم واستيعاب العلاقة بين « الحدث الاجتماعي » و « المادة التاريخية » . فالرغبة في فهم العلاقة تلك من خلال ما يسمى بـ « فلسفة التاريخ » ، تعني أننا قد اخترنا طريقاً خاطئاً ، أو على الأقل طريقاً تكتنفه أكوام من الأشواك . وهذا الأمر يظهر خصوصاً في العجز عن فهم واستيعاب الحدث الاجتماعي في حال اكتسابه صيغة تاريخية وفي تحوله إلى مادة تراثية .

كذلك يظهر عجز تلك الفلسفة المزعومة في القائها ظلالاً كثيفة على شخصية ومهمات « عالم التاريخ » . فهذا الأخير يجري إبعاده من قبل « فيلسوف التاريخ » عن البحث في أسباب ومغزى التاريخ ( الحدث التاريخي ) . كما يوضع « الفيلسوف » خارج نطاق البحث في أسباب ومغزى التاريخ عموماً ، من حيث هو جزء من الكون الكلي .

وإذا ما سحبنا هذا الأمر على قضية التراث ، فإننا سنجد أنفسنا أمام

---

(١) مصطلح « فلسفة التاريخ » منتشر انتشاراً واسعاً في كتابات وأبحاث المثقفين والمؤرخين العرب . فمثلاً نبيه عاقل يتحدث عن « فكرة التعميم التي يستخدمها المؤرخون وتناقشها فلسفات التاريخ المختلفة » . ( من مقال له في مجلة صوت المعلمين - دمشق نيسان ١٩٧٥ ) . فالمؤرخ ، حسب ذلك ، يوجد بشكل مواز لفيلسوف التاريخ ، إذ لكل منهما شخصيته ومهامه الخاصة . والموقف نفسه نواجهه ، مثلاً ، في اجابة على استفتاء تاريخي قدمها جورج طعمة ( ضمن : كيف تكتب تاريخنا القومي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٨ ) ، وفي ما كتبه احسان مركيس في ( التأويل التاريخي ودور الفرد - دمشق ، دون تاريخ اصدار ، ص ٧ ) .

مصطلح جديد زائف تناط به مهمة استجلاء أسباب ومغزى « التراث » ، وهو « فلسفة التراث » . وحين يكون الأمر كذلك ، فإن مهمة «نظرية التراث» ترتد الى الكشف عن الجانب « التقني » من التراث . أما « الفلسفة » ، فتناط بها ، حالىذ ، احدى مهماتها الرئيسية ، الا وهي تقصي التراث الانساني بصفته جزءاً من الكون الكلي . ومن هنا ، يقدو هاما على صعيد البحث التاريخي والتراثي ان تسقط ذلك الوهم الكبير ، « فلسفة العلم » ، ومن خلاله تلك الاوهام الفرعية ، مثل « فلسفة الاجتماع » و « فلسفة التراث » الخ . . اما ما يتصل ، على هذا الصعيد ، بنظرية التراث المقترحة ، فهو ان تسترد ما سلب وما يسلب منها ، ضمناً ، باسم تلك الفلسفة ، ولكن دونما إهمال للعلاقات العميقة التي تجمع بينها وبين العلوم الأخرى والفلسفة .



ب - إن نظرية التراث المقترحة ، « الجدلية التاريخية التراثية » ، توحد في شخصها بين علم الاجتماع و علم التاريخ . وهي تنجز ذلك عبر توحيدها الجدلي بين الحدث الاجتماعي والمادة التاريخية . وبتحديد أكثر ، هي تفعل ذلك من موقع التقاطها الظاهرة الاجتماعية المدروسة في صيغتها التاريخية الثابتة المنصرمة والمتحولة الى وثيقة تاريخية ، مادية كانت أو فكرية أو فنية الخ . . ، في تدفقها واستمرارها حتى الراهن . وهذا الأخير ليس هو كذلك ، اي راهناً ، بالنسبة إلينا نحن أبناء النصف الثاني من القرن العشرين فحسب ، وإنما أيضاً بالنسبة الى أي عصر يكتب فيه وينطلق منه الباحث التراثي . وهذا يعني ان « الراهن » مقولة تاريخية تراثية نسبية تعكس العصر الذي يمثل انطلاق الباحث في عمله العلمي .

و « الجدلية التاريخية التراثية » إذ تطرح ذلك ، فإنه لا يمكنها أن ترتد الى صيغة تلفيقية مختزلة عن ذينك العلمين ، كأن نقول مثلاً : « النظرية التاريخية السوسيولوجية » . إنها تحتفظ بشخصيتها المستقلة ، نسبياً ، على أساس من **موضوع بحثها** ، ومن **المنهج** الذي تجسده في تناول ذلك الموضوع . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لا يسعها إلا التأكيد على ضرورة انجاز أبحاث معمقة في الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، وذلك يبدأ بيد مع علم التاريخ . إذ أن مثل هذه الأبحاث من موقعها يكسبها مشروعيتها العلمية ، ويمنحها غنى وخصوبة تنعكسان . في التحليل الأخير على عملية وآفاق البحث في الفكر العربي بكل ما يمتلكه من حيوية وخصوبة ، ومن يباس وضحالة .

ولكن تلك النظرية ، في كل ذلك ، لا ترفع الادعاء بتفطية الواقع التراثي منهجاً وتطبيقاً تفطية شاملة ناجزة نهائية . إذ أن ذلك الواقع - وهذا تدركه

النظرية تلك ادراكاً منحدرًا من منطلقاتها نفسها - أغنى من أي نظرية تراثية أولاً ، ولأن تلك النظرية هي نفسها جزء من ذلك الواقع ، أي من الحركة التراثية ، ثانياً .

ومن هذا الموقع بالذات تتجه « الجدلية التاريخية التراثية » دوماً باتجاه تجاوز نفسها تجاوزاً جدلياً تراثياً ينسق ويستبعد ، خلاله وفي حصيلته ، ما يتحول من عناصرها إلى الواقع التاريخي ، ويستبقى ما يصلح من عناصرها لأن يتحول ، مجدداً ، إلى واقع تراثي (موروث) .

إن طرحنا للنظرية التراثية المقترحة على ذلك الأساس ، يشير بوضوح إلى عدم امكانية تأخيه مع الأخذ بما يسمى « فلسفة التاريخ » ، وبالتالي مع ما يسمى « فلسفة الاجتماع » . لأن تلك النظرية ليس بمستطاعها أن تكون محايدة تجاه أخذ هذا المصطلح الزائف . فهي تجد فيه عائقاً دون تحقيق علاقتها مع علم التاريخ وعلم الاجتماع .

لقد حددت المهمة الأساسية المنوطة بـ « فلسفة التاريخ » على أنها ليست دراسة « الأحداث التاريخية نفسها ، ولا العوامل العقلية والطبيعية والاجتماعية التي تؤثر في مجرى هذه الأحداث ، ( وإنما دراسة ) المعاني الأساسية والمبادئ التي يفترضها علم التاريخ افتراضاً ولا يتعرض لمناقشتها ، ( كما أنها كذلك دراسة ) المناهج التي يتبعها علماء التاريخ في بحوثهم » (١) . لكن تقصي المسألة أوضح أن هذه المهمة يمكن أن تكون ، فعلاً ، منوطة بتلك المنظومة الوهمية ، التي ليس لها أساس واقعي في إطار العلم النظري والواقع المادي الموضوعي ، والمدعوة بـ « فلسفة التاريخ » . لقد كان على « منهج » البحث العلمي التاريخي أن يكافح بضراوة في سبيل إدراج تلك المهمة ضمن موضوع بحثه . وذلك المنهج يكون ، كما أصبح معروفاً ، جزءاً أساسياً من « علم التاريخ » . أما البلوغ إلى هذه الحصيلة فقد تم تحت تأثير التقدم الاجتماعي والعلمي النظري ، هذا

---

(١) ازفلد كوليه : المدخل إلى الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٦ .

التقدم الذي اثار اهمية الأوجه التي يستخدمها ذلك المنهج في تحركه ، مثل التحليل والتركيب ، والنقد الايجابي والسلبي الخ ...

ويمكننا الآن القول بأن الأمر نفسه ينسحب ، ضمن هذا السياق ، على ما يسمى بـ « فلسفة الاجتماع » . وليس من الصعب اكتشاف أننا في كلتا الحالتين ، « فلسفة التاريخ » و « فلسفة الاجتماع » نجد أنفسنا ، في حال قبولهما ، مدفوعين دفعاً باتجاه الاقرار بوجود منظومة فكرية لا هي بالفلسفة بالمعنى المتخصص ، ولا هي بعلم التاريخ أو علم الاجتماع . ولكن قبولنا بذلك ينطوي بالضرورة على انتقاص من حق هذين العلمين أولاً ، وعلى إنكار للفلسفة عامة ثانياً .

ويجدر القول أن « نظرية التراث » المطروحة والمقترحة هنا بأبعادها الأولية ، سوف نواجهها مرة أخرى ، في وجهها التطبيقي عبر الأجزاء المكونة لهذا « المشروع » ، مترعة بالطموح المشروع لاستيعاب الفكر العربي من خلال استقصاء وملاحقة الحدث الفكري ( الاجتماعي ) في سياقه التاريخي والتراثي . وهي إذ تفعل ذلك ، فإنها تواجه فكراً ذا جوانب وأوجه متعددة معقدة متداخلة ، ومليئة بالتوقعات والاحراجات والمحرضات .

كذلك يجدر بنا أن نشير ، بالعلاقة مع هذه الحصيلة ، الى أنه في الوقت الذي نرفض ما أوردناه تحت اسم « فلسفة » التاريخ أو الاجتماع ، فإننا نشير الى أن هذين العلمين ( والعلوم الانسانية الأخرى ) قد أسهما في تحديد وصوغ وتطوير ملامح « نظرية التراث » المقترحة ، والطامحة الى أن تتسم بالتماسك المنطقي الداخلي والقدرة العلمية على سبر غور المشكلة . ولا تخفي هذه النظرية أنها ، في سبيل تحقيق ذلك ، مدعوة الى التصدي لجملة من المخاطر المنهجية النظرية التي تقف دون ذلك ، من تلك المخاطر « التأملية » ، التي تجعل من هذه النظرية قمقماً سحرياً مماثلاً لـ « صندوق الدنيا » يقحم فيه التراث اقحاماً ، بمعزل عن رؤية التجاعيد الخاصة به والمستعصية ، بطبيعة الحال ، على عملية ذلك الاقحام .

وكذلك لا سبيل هنا الى تجاهل « التأملوية » بوصفها الوجه الآخر من ظاهرة أخرى ، هي « التجريبوية » . فهذه الأخيرة تمثل ظاهرة عقيمة عجفاء ، ترفع الادعاء الضخم بأن البحث العلمي – اذا تحدثنا هنا عن بحث علمي – مشروط أولاً وأخيراً بالتجربة المعاشة للباحث . وهي تفهم هذه التجربة بعيداً عن « متاعب » تقصي الاتجاهات ووجهات النظر الفكرية النظرية والمنهجية التي تكونت عبر مراحل التطور الانساني ، وعن البحث في امكانية وجود خط مشترك بينها وبين النشاط الذي يمارسه الباحث إزاء ذلك التراث .

وإذا كانت الأولى ، التأملوية ، تجد مبتدأها ومنتهاها في التأكيد على « الكل » من موقع عقيدي يطيح بـ « الاستمرارية » لصالح « استمرارية » خاوية من الخصوصية والنوعية والعينية ، فإن « التجريبوية » تمتح وجودها من « جزء » أو من « أجزاء » مأخوذة على نحو ضحل ، يطيح بـ « الاستمرارية » لصالح « لاستمرارية » فاقدة البعد التاريخي والتراثي . وعلى هذا ، فكلتا الظاهرتين تصبان في مصب الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، الذي واجهناه مكثفاً في أديم « النزعات الخمس » اللاتاريخية اللاتراثية .

إن « نظرية التراث » المقترحة هنا هي ، في هذا السياق ، دعوة الى التوحيد الجدلي بين الواقع والفكر . وهي ، بذلك ، تجاوز ضروري لـ « التأملوية » و « التجريبوية » ، ولتلك النزعات الخمس ، في آن واحد . إنها لا تقول بأن كلاهما يمثل جزءاً من الحقيقة ، بحيث يقود التوحيد بينهما الى الحقيقة الموحدة . هذا المنطلق التلفيقوي ترفضه من موقعها نفسه ، أي من الرأي بأن هذه الحقيقة الموحدة تكمن خارج نطاق تينك الظاهرتين ، وبأن هاتين الأخيرتين تمثلان تعبيراً عن طموح بدائي طفولي ومبتذل للوصول الى الحقيقة . ومن هنا ، فإن هذه النظرية تطرح نفسها من حيث هي خليفة بالوصول الى الحقيقة المستهدفة ، لا لتكسيبها صيغتها الأخيرة النهائية ، وإنما لكي تضبطها بضوابط منهجية تتيح لها النماء والتقدم والثراء .

## بين الجدلية التاريخية الترائية والمادية التاريخية الجدلية

إن علاقة الجدلية التاريخية الترائية بالمادية التاريخية الجدلية هي علاقة النسخ بالجزع . وهي ، بهذا المعنى ، علاقة ذاتية داخلية . لقد تكونت المادية التاريخية الجدلية في النصف الثاني من القرن المنصرم بصفتها القاعدة الفلسفية للماركسية . واستطاعت ، بصفتها تلك ، ان تطرح ، على أيدي منشئها ، منظومة فكرية حول قضايا التراث البشري .

وهي إذ فعلت ذلك، كان ما أنجزته صحيحاً ومتسقاً ، من حيث الأساس ، مع الاتجاهات العامة للنظرية الاجتماعية والاقتصادية ، تلك التي تمت الجهد العلمي الواسع لماركس وانجلز .

وما ينبغي قوله هنا ، هو أن تلك المنظومة الفكرية الترائية صحيحة في صيغتها العامة ، ولكن دون أن تكون في هذه الصيغة نفسها نهائية أولاً ، ودون أن تكتسب ، من ثم ، تخصيصاتها عبر دراسة واستقصاء تراثات الشعوب المتعددة ثانياً . وهذا يضع أيدينا ، ضمناً ، على نقطة حاسمة في فهم الماركسية عموماً ، وهي أن هذه الأخيرة تكتسب مزيداً من العمق والقدرة على فهم العالم وعلى تغييره ، بقدر ما تستطيع إغناء واخصاب نفسها بالعمق التاريخي والتراثي لكل الشعوب .

ذلك الموقف الجدلي المادي التاريخي من الماركسية حدده مبدعو الماركسية انفسهم ( ونحن ، هنا ، نعتبر الجهد الذي قدمه لينين جزءاً من البناء الماركسي



الريادي ) . فلقد كتب لينين بصورة واضحة و شجاعة و دقيقة ، مدركاً بعمق لما ينبغي أن ينجزه هو نفسه و ثوريو بلده من عمل نظري مبسّط ضخم ، إذا أراد أن يظل وفياً لواقعه العيني نفسه « ضد التأملوية » وللماركسية نفسها « ضد التجريبوية » : « نحن لا نعتبر إطلاقاً أن نظرية ماركس شيء لا يجوز المساس به ، بل إننا على العكس ، مقتنعون بأنها لم تفعل سوى أن وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذي يجب على الاشتراكيين دفعه قدماً في جميع الاتجاهات ، إذا شأؤوا إلا يتأخروا عن موكب الحياة . ونحن من الراي أنه ضروري بشكل خاص بالنسبة الى الاشتراكيين الروس أن يطوروا نظرية ماركس بصورة مستقلة ، لأن هذه النظرية تقدم فقط قواعد توجيهية عامة » (١) .

ذلك ، مفهوماً في سياقه التاريخي والتراثي الجدلي ، يقودنا الى حقيقة حاولنا في مواضع مختلفة ومتعددة من هذا الكتاب أن نبرز سماتها . تلك هي أن التعرض لبناء نظرية منهجية في التراث من موقع المادية التاريخية الجدلية ( الماركسية ) ، لا بد وأن يواجه أمامه مهمتين تتمان بعضهما بعضاً . المهمة الأولى تنهض على الانطلاق من حيث انتهى رواد الماركسية ، على صعيد القضية التراثية . واذ يتم ذلك ، فانما يتم في سبيل إخصابه وإثرائه - من الموقع المادي التاريخي الجدلي نفسه - بمكتسبات التقدم الكبير ، الذي تحقق في حقل المعرفة البشرية عموماً ، بدلالاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية ، والتراثية القومية والعالمية .

أما المهمة الثانية فتكمن في تخصيص ذلك كله عبر تراث هذا الشعب أو ذاك ، ومن ثم عبر تراث كل الشعوب . إن عملية التخصيص هذه ذات أهمية قصوى بالنسبة الى المادية التاريخية الجدلية ، لأنها ما إن تستكمل مقوماتها ،

---

(١) لينين : الأعمال ، مجلد ٤ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ أما خط التشديد تحت عبارة ( في جميع الاتجاهات ) ، فنحن وضعناه . انظر حول هذا الموقف ، كذلك ، الرسالة التي أوردناها في موضع سابق من هذه الفقرة والتي وجهها ماركس الى مدير « اونيتشفيني زابيسكي » .

حتى تتحول الى جزء متمم للنظرية العامة ، اي للمادية التاريخية الجدلية .

فالتخصيص طريق الى تعميم اكثر خصوصية ، والتعميم طريق الى تخصيص اكثر عمومية . وهو ، بهذا المعنى وفي هذا السياق ، خط حلزوني متصل حيناً ومنفصل حيناً آخر من العام الى الخاص ومن الخاص الى العام .

**ومن هنا ،** كان لحركة التحرر الوطني والقومي ، التي تجتاح بلدان آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية ، بعد تراثي وتاريخي عميق الدلالة . إذ ان هذه الحركة توسع ابعاد وآفاق الماركسية على نحو خاص وعام ، بقدر ما تعمل الماركسية على اكتشاف قانونياتها ( اي الحركة ) يبعديها الخاص والعام ، وبقدر ما تسهم في تكوين موقف علمي منها يتحول الى ممارسة ابداعية على ايدي القوى الثورية في هذه البلدان . وإذا كان البحث العلمي التراثي الراهن مدعوا الى تعميق « العام » ، الذي تحقق في نطاق المادية التاريخية الجدلية ، اي توسيع وضبط الافكار الرئيسية التي طرحتها هذه الأخيرة ، ومدعوا الى دراسة واستنباط واستقصاء « الخاص » ، بما هو خاص وبما هو نسق من انساق العام ، اذا كان ذلك كذلك ، فإن هذه المهمة لا تخرج عن نطاق الفكر المادي التاريخي الجدلي باعتباره هو نفسه يخضع نفسه لمقتضيات العلاقة الجدلية بين العام والخاص .

من هذا الموقع للمسألة ، نشأت « الجدلية التاريخية التراثية » ، فكانت ، بذلك ، **تخصيصاً وإغناء وتطويراً** للماركسية ، على صعيد القضية التراثية . هذه النظرية التراثية المقترحة تنطلق من التحديدات التالية :

« يقيم الناس في اطار الانتاج المجتمعي لحياتهم علاقات محددة ضرورية ومستقلة عن ارادتهم ، علاقات انتاج مطابقة لدرجة تطور محددة من قواهم المنتجة المادية . ومجموع علاقات الانتاج هذه تكون التركيب الاقتصادي للمجتمع ، اي الاساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء قومي حقوقي وسياسي ، وتقابله أشكال محددة من الوعي المجتمعي . فليس وعي الناس هو الذي يحدد

وجودهم ، وإنما على العكس من ذلك ، وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم « (١) .

ذلك الوضوح من المسألة الاجتماعية الانتاجية ومن امتداداتها الفكرية الجدلية العامة ، يكتسب صيغة فيها شيء من التخصيص والتحديد ، على صعيد « الموروث المادي المجتمعي والفكري » ، في نصوص أخرى لماركس وإنجلز ولينين . يكتب ماركس في رسالة بعث بها الى P. W. Annenkow في ٢٨ كانون الاول من عام ١٨٤٦ ، ما يلي : « الناس لا يختارون بحرية قواهم المنتجة — أساس كل تاريخهم — . إذ أن كل قوة منتجة هي قوة محصلة ونتاج نشاطهم السابق . وإذن فالقوى المنتجة هي نتيجة طاقة الناس المستخدمة . بيد أن هذه الطاقة محدودة من خلال الاوضاع التي يجد الانسان نفسه موجوداً فيها ، وقوى الانتاج المحصلة سابقاً ، والتشكيلة الاجتماعية الموجودة قبلهم والتي لم يضعوها هم والتي هي نتاج الجيل المنصرم . وانه بفضل الحقيقة البسيطة التالية ، وهي ان كل جيل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم ، والتي تخدمه بصفته مادة خاماً من أجل انتاجه الجديد ، تنشأ علاقة في تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الانسانية ... » (٢) .

في نص ثان — وهو أكثر افصاحاً وتخصيصاً على صعيد القضية التراتبية — ، يكتب ماركس : « الناس يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكنهم لا يصنعونه من قطع حرة ، وليس في اطار اوضاع مختارة منهم انفسهم ، وإنما في ظل اوضاع قائمة مسبقاً ومعطاة وموروثة على نحو مباشر . ان التقليد Tradition

الخاص بكل الاجناس الميتة ينيخ بكلكلة مثل كابوس على دماغ الاحياء . وحين يظهرون ( اي الناس ) بأنهم منشغلون بتغيير انفسهم وتغيير الأشياء ، وبخلق اشياء لم تكن موجودة ، وخصوصاً في مثل تلك المراحل ذات التأزم الثوري ،

---

(١) ك . ماركس : اسهام في نقد الاقتصاد السياسي ( ضمن : الأعمال المختارة لماركس وإنجلز — برلين ١٩٥٩ ، ص ٢٢٧-٢٢٨ ) .

(٢) ماركس — إنجلز — الأعمال ، برلين ، مجلد ٤ ص ٢٧ .

فانهم يستعيدون ، وجلين ، أشباح الماضي ويضعونها في خدمتهم ، يأخذون عنهم أسماءهم وشعار معاركهم ولباسهم ، وذلك من أجل أن يحركوا بهذا القناع القديم المبجل ، وبهذه اللغة المستعارة المشهد الجديد للتاريخ العالمي « (١) .

أما انجلز فيطرح هذه المسألة ، آخذاً بعين الاعتبار الفكر النظري عامة والفلسفة على وجه التحديد : « إن فلسفة كل مرحلة ، من حيث هي مجال محدد من تقسيم العمل ، تشترط وجود مادة فكرية Gedankenmaterial ترثها عما سبقها من فلسفات ، وتنطلق منها « (٢) . وفي معرض حديثه عن الثورة الصناعية وما تحمله من عواقب في نطاق المجتمع الجديد ( الاشتراكي ) ، يكتب انجلز بأنها سوف لن تحقق لكل واحد من أفراد هذا المجتمع مزيداً من الرفاه الاقتصادي فحسب ، بل « انها ستمنحه وقتاً كافياً لكي يحافظ على كل ما هو ذو قيمة حقاً فيما ينحدر تاريخياً من الثقافة - العلم والفن واشكال التصرف الخ . . . . والفرد اذ يتصرف على هذا النحو ازاء ذلك ، فانه يفعل ذلك ليس للحفاظ عليه فقط . انه يقوم بذلك من أجل أن يحوله من حكر للطبقة المسيطرة الى قيمة جماعية للمجتمع كله ، ومن أجل أن يدفع به الى الامام « (٣) .

تلك نصوص ماركسية انجلزية تحدد الموقف العام من ظاهرة التراث الانساني ، مطروحة ( أي الظاهرة ) في سياقها من العملية الانتاجية الاجتماعية وتاريخيتها وتراثيتها أولاً ، وبصفتها وجوداً ذهنياً مستقلاً استقلالاً نسبياً عن تلك العملية ثانياً .

أما الاسهام الذي قدمه لينين على صعيد القضية التراثية ، فيتضح في مثل الآراء التالية النافذة ، وذات الدلالة المبدئية بالنسبة الى التصور الماركسي

---

(١) ك . ماركس : برومير لويس بوناپرت الثامن عشر ( ضمن : ماركس - انجلز ، الاعمال ، مجلد ٨ ، برلين ، ص ١١٥ ) .

(٢) ماركس - انجلز : الاعمال ، مجلد ٣٧ ، برلين ، ص ٤٩٣ .

(٣) ف . انجلز : حول مسألة السكن ( ضمن : ماركس - انجلز - الاعمال ، مجلد ١٨ ، ص ٢٢١ ) .

حول ظاهرة « التراث » البشري . لقد قال في خطاب القاه أمام مؤتمر اتحادات شبيبي : « انكم سوف ترتكبون خطأ كبيراً فيما لو أردتم . . . الاستنتاج بأن ( المرء يمكن أن يكون ماركسياً ) دون أن يمتلك المعرفة المكسدة من قبل الإنسانية » (١) . ويتابع لينين ، مكثفاً رايه ذاك ، كمايلي : المرء يمكن أن يكون ماركسياً فقط « إذا اثرى ذاكرته بكل الكنوز التي اختزنت من قبل الإنسانية » (٢) .

في تلك النصوص جميعاً نتبين المعالم الرئيسية العامة للمنطلق المادي التاريخي الجدلي للنظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية (٣) .

وتجب الإشارة ، هنا على نحو خاص ، الى ان ما أطلق عليه ماركس « علاقة » Zusammenhang في تاريخ الناس ، هو ما نرى فيه الامتداد التراثي للماضي – الذي يعني التاريخ ضمن تلك النظرية – ، وان هذا الامتداد ،

---

(١) لينين : مهمات الاتحادات الشبيبية ( ضمن : لينين – الاعمال ، مجلد ٣١ ، برلين ١٩٥٩ ، ص ٢٧٥ ) .

(٢) لينين : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٧ .

(٣) اذا وضعنا تلك النصوص الماركسية اللينينية حول « التراث » ومجمل الفكر الماركسي اللينيني في الحسبان ، فاننا حينئذ لنعجب أشد العجب حينما نواجه آراء يطلقها مثقفون عرب يريدون منها التاكيد بأن الماركسية ( اللينينية ) ضد « التراث » من حيث هو قضية منهجية وموقف تطبيقي . والطريف المثير أن تصدر مثل تلك الآراء من طرفين متناقضين ايدولوجيا ، ماركسيين واسلامويين . فعبد الله العروي لا يجد غضاضة في أن يرى بأن « الرجوع الى نظريات المعهية والحفاظ على اصالة فارغة وهم يعوق التطور » ، في نفس الوقت الذي يؤكد فيه بأن « الماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث » . ( العرب والفكر التاريخي – نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥ ) . على الطرف الآخر يكتب الاسلاموي محمد ابو القاسم حاج حمد : « بالطبع نحن ندرك الخلاف النوعي بين المفهوم الفلسفي الماركسي والمفاهيم الإنسانية الاخرى السابقة على مرحلته . وهذا الامر لا يبرر النفي الماركسي للتعامل الانساني مع مراحل العطاء الانساني السابقة . . » . ( العالمية الاسلامية الثانية – نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٥ ) .



بدوره ، يشكل مع ذلك الماضي ( التاريخ ) سياقين مختلفين ومتكاملين ، في آن ، للحدث الاجتماعي .

ومما له أهمية خاصة ، على هذا الصعيد ، ان ماركس حين يتحدث عن تلك العلاقة الموحدة للماضي والحاضر ، فانه يكون قد ارسى دعائم التواصل التراثي بين ذينك الآخرين اولا ، ودعائم موضوعية الحدث الاجتماعي ثانياً . كما يكون ، من ناحية ثالثة ، قد حدد جدلية العلاقة بين الواقع المادي والوعي البشري ، اي بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي .

في إطار تلك المسائل الثلاث ، يتبلور ما سنحدده بمصطلح « التراث » . ولكننا نبلغ ذلك ، بعد ان نكون قد امطنا اللثام عن الحقيقة التالية ، وهي ان الماركسية إذ تتحدث عن العلاقات الاجتماعية « المستقلة عن ارادة الناس » ، من حيث هي الاساس المادي للمجتمع » ، فإنها لا تكون قد عنت بذلك العلاقات التي يقيمها هؤلاء فيما بينهم ، وانما العلاقات التي يدخلون فيها في سياق عملية الانتاج والتبادل والتوزيع (١) .

هذه الناحية من القضية ، على اهميتها الاجتماعية الانتاجية ، تكتسب أهمية مبدئية استثنائية على صعيد القضية التراثية . إذ في ضوئها وضوء ما تعرضنا له من مسائل في هذا الفصل ، يتضح انه يصبح ممكناً ان ننظر « الجدلية التاريخية التراثية » الى « التاريخ » الانساني ، بمعناه الضيق ، مجسداً بالمرحلة المنصرمة ( الماضية ) من حياة البشر وفي بعدها التطوري . أما المادية التاريخية الجدلية فتفهمه من حيث هو مجمل المراحل في حياة الانسانية، الماضية والراهنة والمستقبلية . فنجد بليخانوف ، مثلاً ، يتحدث بوضوح عن « الحركة الكلية Gesamtbewegung » ، بمعنى تاريخ الانسانية (٢) . كذلك

---

(١) مروان أمين محق في تمييزه بين هذين النمطين من توليد العلاقات الاجتماعية ، وان لم يشر الى « استقلالها عن ارادة الناس » إلا ضمناً . ( انظر : مروان أمين - المادية والمادية المتسقة ، مجلة الطريق ، بيروت شباط ١٩٧٩ ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ) .

(٢) بليخانوف : المفهوم المادي للتاريخ ( ضمن : الفن والادب - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣ ) .

يشير ماركس في نص له ، أوردناه سابقاً ، الى هذا المعنى لـ « التاريخ » (١) .

والحقيقة ، ان كلتا الزاويتين لفهم « التاريخ » ممكنتان ضمن سياقين اثنين (٢) . وحيث نبقى في سياق الفهم الاول للتاريخ ، فإننا نجد « التراث » أكثر اتساعاً وشمولاً منه ( من التاريخ ) . ذلك لأنه يوحد بين الماضي والحاضر عبر خط التداخل والتشابك بينهما ( انظر الشكل ( ٢ ) الذي أوردناه سابقاً ) .

ولكنه يظل اضيق من « التاريخ » في سياقه الثاني . واذا كان ماركس يرى « التاريخ » قائماً على العلاقة الكامنة في « ان كل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم ، والتي تخدمه بصفته مادة من أجل انتاجه الجديد » ، فإن ذلك ينهض ، ضمن ما ينهض عليه ، على أن ذلك الآخر ( التاريخ ) يتضمن المستقبل على نحو كلي ، بمجموع عناصره السلبية والإيجابية ، والنسبية والمطلقة .

أما مفهوم « التراث » فإنه ينطوي ، ولا شك ، على المستقبل . ولكن ذلك يتم في إطار آخر . فنحن حينما نتحدث عن المستقبل في نطاق الجدلية التاريخية التراثية ، فإننا نكون قد عنيينا ، ضمناً ، المستقبل المتحول لاحقاً وفي حينه الى « مرحلة مهيمنة » . هذا أولاً . من طرف آخر ، حين يدور الحديث عن العلاقة بين التراث والمستقبل ، فإنه يتعلق ، بالأصل ، بنوعية وكمية العناصر الإيجابية ( النسبية والمطلقة ) الموجودة في الماضي وفي حاضرتنا والتي نعمل على الاحتفاظ بها ورعايتها ، بحيث يتاح لها أن تدخل جزءاً مكوّناً من بنية « المستقبل » ، الذي نطرح معالمة العامة في أذهاننا .

من هنا ، نجد أن مفهوم « التراث » يتمتع بسمات خاصة متميزة لا يمكننا إلا أن نأخذها بعين الاعتبار في حال تصدينا للعلاقة بينه وبين مفهوم « التاريخ » .

---

(١) انظر رسالته الى أنينكوف في صفحة سابقة .

(٢) جدير بالتنويه هنا أن ماركس يفهم تحت « التاريخية » ليس المجرى الزمني للحدث الاجتماعي على الصعيد البشري الكلي فحسب . إنها تعني عنده ، كذلك ، التحديد الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية لمرحلة ما من مراحل التطور التاريخي .

لقد بنينا مفهوم « التاريخ » ، الذي تأخذ به هنا ، على مفهوم « الحدث التاريخي أو المادة التاريخية » ، ذلك الذي يقوم ، بدوره ، على مفهوم « الحدث الاجتماعي » . فحينما قلنا ان التراث هو التاريخ مستمراً وممتداً حتى المرحلة المعاصرة ومتداخلاً متشابكاً بها ، فإنما عنينا بذلك أن هذا التراث هو ، أيضاً ، الحدث التاريخي في حال استمراره وامتداده حتى تلك المرحلة .

من هذا الموقع ، يجب التنويه بأن المقصود بذلك « الاستمرار والامتداد » للحدث التاريخي ليس هو ما يتحقق منهما على نحو عفوي ضمني فحسب . إن المقصود بذلك هو ، أيضاً ، ما نتمنله وما نخترنه نحن على سبيل الاختيار التاريخي التراثي الواعي والقاصد . أي ان التراث ليس هو ما يستمر ويمتد من الحدث التاريخي حتى المرحلة المعاصرة فحسب ، وانما هو ، أيضاً ، ذلك الذي يبقى في حيز هذا الحدث ، ولكن بصيغة ضمنية وقابلة لـ « الاختيار التاريخي التراثي » من منظور « المرحلة القومية المهيمنة » . هذا مع العلم بأن الامتداد التراثي ذاك يخضع هو نفسه أيضاً لهذا « الاختيار » ومن موقع تلك « المرحلة » . وهذا ما اطلقنا عليه « توليد وانتاج المعرفة » بالتراث .

من هنا ، كان تمييزنا بين « الجدلية التاريخية التراثية » و « السلفية - الماضوية » . فالأولى نتخذها تعبيراً عن عملية التجاوز الجدلية لعطالة الحدث التاريخي ، وأداة للاختيار التاريخي التراثي المبدع . أما الثانية فهي تجسيد للإصرار على رفض عملية التجاوز الجدلية تلك ، وعلى الإبقاء على الحدث التاريخي في صيغته الأصلية ، وعلى جعله مقياساً له نفس ولما يأتي من حوادث تاريخية لاحقة . وإذا كان الأمر كذلك ، فقد كان موقفنا صحيحاً حين وسمنا النزعات الخمس ، التي اتينا عليها في القسم الثاني من هذه « المقدمة » ، بميسم « اللاتراثية » بالإضافة الى ميسم الـ « لاتاريخية » . ذلك لأنها ، بموجب ذلك ، تسلب الحدث التاريخي سياقه التاريخي . وبالمقابل ، فإن موقفنا صحيح حين نسم النظرية التراثية المقترحة بميسم « الجدلية التاريخية التراثية » .

على هذا الاساس ، كنا طرحنا القول سابقاً بأننا سنبحث في الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، أي سياق التموضع النهائي في حدود الماضي مع الحاضر ( اللاستمزاري أو اللامتصل ) ، وسياق التجاوز اللانهائي ( الاستمراري أو المتصل ) في اطار الماضي والحاضر والمستقبل . ولا شك ان القيام بهذه المهمة صعب شديد الصعوبة ، على الاقل بسبب من ان التمييز بين الصيغتين ( السياقين ) ، التاريخية والتراثية ، يكاد يكون ، في بعض مراحل ذلك الفكر ، معقداً اشد التعقيد ، ان لم يكن محالاً . اما العامل الكامن وراء ذلك ، فهو التشابك وغياب الحدود بينهما ، ذلك الذي تم على ايدي مؤرخين وباحثين تراثيين وسياسيين الخ... سابقاً ، كما تم على ايدي آخرين من امثالهم راهناً .

في ضوء ذلك كله . تبرز « الجدلية التاريخية التراثية » نسفاً من انساغ المادية التاريخية الجدلية ، ينمو ويخصب بنموها وخصبها ، ولكن ليعود عليها ، بدوره ، في نفس الوقت ومن حيث هو كذلك ، اي من حيث هو جدلي تاريخي تراثي ، بالخصب والنماء . بل نود القول ، ان الثغرة الكبيرة الخطيرة التي استحكمت باليسار العربي الاشتراكي على صعيد القضية التراثية ، منذ الثلاثينات من هذا القرن ، آن لها ان تتصدع . اما ذلك فيتم عبر طريقين يمثلان وجهين لمسألة واحدة . الاول منهما ينطلق من الفكر المادي التاريخي الجدلي في سياقه التراثي ، اي في حلقاته العليا المعاصرة التي بلغها ، باتجاه الواقع العربي راهناً وتاريخاً وتراثاً . اما الطريق الثاني فينحدر من هذا الواقع نفسه باتجاه ذلك الفكر . فيتحقق ، بذلك ، تقاطع الخطين عند نقطة يظهر فيها العام خاصاً والخاص عاماً . الاول يخصص ، فيكتسب عمقاً عاماً جديداً . والثاني يعمم ، فيكتسب عمقاً خاصاً جديداً .

ذلك يشير الى ان تصديع تلك الثغرة في موقف اليسار العربي ، على صعيد القضية التراثية ( وسنتحدث عن هذا الموقف بمزيد من التفصيل في فصل لاحق ) ، كان عليه ان يمر عبر العودة الى الفكر المادي التاريخي الجدلي عودة تدفعه باتجاه مزيد من التعميم والتوسيع والضبط لتصوره حول التراث ومنظومته التراثية . إذ ان ذلك الفكر لا يمثل مبادئ جاهزة ، بقدر ما يجسد

نظرية منهجية ما إن يجري تطبيقها على وضع عيني جديد ما ، حتى تجد نفسها مدعوة لأن تأخذ منه بقدر ما تعطيه : أن تأخذ منه ، من عينيته ، ما يغنيها ويخصبها ويثريها ، أي ما يوسع ويعمق شخصها الذي ينطوي على أفق كوني . وأن تعطيه من عموميتها وتجريدتها ما يعمل على استكشاف واستقصاء الجوهرى والعام والضروري فيه .

وبطبيعة الحال ، مثل ذلك الفعل العلمي النظري ، بما يستهدفه من تكوين نظرية منهجية في التراث ذات منطلق وتوجه مادي تاريخي جدلي ، لا يسعه ، من موقع هذا المنطلق والتوجه ، إلا الإقرار بوجود حدٍ ضروري من استقلالية هذه النظرية تجاه الكل الناظم لها ، الذي هو المادية التاريخية الجدلية . هذا الأمر هو ، بالأصل ، من صلب مقتضيات هذه المادية التاريخية الجدلية . ذلك لأنها وإن كانت تمثل بمبادئها وتوجهاتها النظرية المنهجية سياقاً موحداً ، إلا أنها تبقى تلح على ضرورة أن يحوز كل نسق منها على استقلالية نسبية تجاه انساقها الأخرى . وبصيغة محددة نقول ، إذا كان لعلم الاجتماع أو لعلم النفس ، مثلاً ، الذي ينحو نحواً منهجياً منطلقاً من المادية التاريخية الجدلية ، أن يرفع المطلب بحيازته ، من حيث هو علم ومنهج ، حداً من الاستقلالية النسبية تجاه هذا المنطلق النظري المنهجي ، فإن لنظرية التراث المقترحة أن تفعل ذلك بنفس المشروع النظرية المعرفية والمنهجية .

وحيث يتم فهم الأمر على هذا النحو ، فإن الحديث عن « استقلالية نسبية » لتلك النظرية التراثية يغدو متحداً من مقتضيات وشروط المادية التاريخية الجدلية خصوصاً ومقتضيات وشروط البحث العلمي الدقيق عموماً (١) .

أخيراً وبعد أن طرحنا العلاقة بين « الجدلية التاريخية التراثية » والمادية التاريخية الجدلية على ذلك الشكل المحدد ، يصبح الرأي التالي فاقد الأساس :

---

(١) هذا الطرح نواجهه في الطبعة الأولى والطبعة الثانية من هذا الكتاب ( عام ١٩٧٨ ) ، وإن لم يكن بهذا التفصيل والتكثيف الواردين هنا .



إن الكلمات المؤلفة لمصطلح « المادية التاريخية الترائية » ، أي النظرية المقترحة « قد توحى بأنها دمج للمادية التاريخية بالمادية الجدلية مع اضافة [ ترائية ] التي ( تقدم ) لك الحرية كاملة ... في التقدير والتعبير » (١) . ذلك لأن المسألة ، هنا ، لا تقوم على ارقام امر إضافي على الفكر المادي التاريخي الجدلي . إنها تتلخص في تخصيص ترائي منهجي لمنهجية عامة ، ومن ثم في تطوير هذه الأخيرة عبر استقصاء وتنهيج ما يتحول من عناصرها ذات الطابع العربي ووضعها في سياقها من المنهجية العامة تلك ، أي المادية التاريخية الجدلية .

وهذه الفكرة تتضح حينما نأخذ في الحسبان أن كل خاص ينطوي على دلالة عامة ، وأن كل عام لا يعني بذاته شيئاً ، اذا لم يوضع في موقعه الجدلي من الخواص التي يعبر عنها ويمثل جماعها الجوهرية والضرورية .



---

(١) مروان أمين في مقالة بعنوان : الطيب بيروني في أمسية اتحاد الكتاب اللبنانيين حول التراث ( جريدة النداء - بيروت ، في ١٦ نيسان ١٩٧٨ ) .



## الفصل الثالث - المسألة الثالثة المرحلة القومية المهيمنة موجهاً للبحث وللتنقويم التراجي

### بين القومي والقوموي : قضيتان اثنتان متمايزتان

باديء ذي بدء ، نود ايضاح مسألة ذات أهمية أولية بالنسبة الى هذه المسألة المطروحة ، تلك هي ضرورة التمييز بين قضيتين اثنتين ، هما ما نستخدم عليهما ب « القومي » و « القوموي » (١) .

إن ما نفهمه هنا تحت « قومي » هو نعت لوجود اجتماعي محددة معالمه وسماته العامة من موقع الأمة Nation . وهذه الأخيرة هي ، بدورها ، مقولة تاريخية . في حين أن العشيرة ، مثلاً ، تمثل ، اضافة الى ذلك ، مفهوماً اتنوغرافياً . وعلى ذلك ، ف « القومي » يتصل بظاهرة اجتماعية تشكلت تاريخياً ، هي ظاهرة « القومية » ، تلك التي تمثل ، من طرفها وفي أساس المسألة ، الانتماء الى امة ما .

واذا أخذنا بعين الاعتبار ان نشوء الارهاصات الاولى للأمة يقترن بوجود وتبلور العلاقات الاجتماعية الطبقية وليس قبلها ، استبان لنا ان نعت « قومي » يصح اطلاقه بدءاً من وجود تلك العلاقات . وكذلك ، ايضاً ، الحديث عن

---

(١) راجع ما انتهينا اليه في نطاق هذه المسألة : القسم الاول من هذا الكتاب -

فقرة (ب) من رقم (٥) .

« نظر » - « تقويم » تراثي ، ينطلق مع تكون هذه العلاقات نفسها . اما قبل هذا الوجود الاجتماعي الطبقي والقومي ، فلا سبيل الى الحديث عن « نظر » و « تقويم » تراثي ، وعن تجمع « قومي » . والسبب في ذلك هو ان الوجود الاجتماعي ( البدائي المشاعي ) السابق على العلاقات الطبقية لا ينهض على عناصر من الاستقرار الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي اللغوي ، ومن ثم التاريخي والتراثي .

إن « الذاكرة » الفردية والجمعية لا تكون قد اكتسبت بعد عمقا تاريخيا وتراثيا ، مثلها في ذلك مثل التجربة الانسانية الفردية والجمعية . ومن هنا ، فإننا لا نجد مسوغا للتحدث عن « نظر » و « تقويم » تراثي ضمن تلك الأوضاع الاجتماعية . ونفس الحكم يصح ، من ثم ، على استخدامنا ما سنطلق عليه « المرحلة القومية المهيمنة » .

ذلك ، إذن ، ما يكون الاطار المجتمعي لاستخدامنا نعت « القومي » و « القومية » . وإذا أضفنا ان فهمنا لهذه الظاهرة واستخدامنا لها ينطلقان من سياقها التاريخي الاجتماعي ، الذي تكون المادية التاريخية الجدلية نظرية منهجية علمية لدراستنا وتقصينا له ( لهذا السياق ) ، فانه يفدو واضحا ان هذا المنطلق يتعارض ، من حيث الأساس ، مع الفهم القومي لذلك النعت - الظاهرة .

إن « القومية » نزعة تنظر الى الظاهرة القومية ( بمعنى الوعي القومي والوجود القومي الموضوعي ) على انها مبتدى ومنتهى للظواهر الاجتماعية المتعددة وللأخرى التاريخية ومثلتها التراثية . اي انها تغطي « الحدث الاجتماعي » في سياقه وبعديه التاريخي والتراثي . فهي ، بهذا المعنى ، موقف منهجي يخضع مجموع تلك الظواهر لفهم وتفسير قومي . ويرى ، من ثم ، ان هذه الأخيرة تكتسب بعدها ومفزاها ، من حيث هي ما هي عليه ، من الوجود الفعلي للظواهر القومية .

ومن البين ان « القومية » تمثل النقيض المباشر لـ « الطبوقية » ، تلك

التي تخضع بدورها الظاهرات المومى اليها فوق لفهم وتفسير طبقوي يلح على أن الطبقة الاجتماعية هي ، إطلاقاً ، مبتدى ومنتهى هذه الظاهرات . كما يرى أن هذه الأخيرة تكتسب بعدها ومفزاها ، من حيث هي ما هي عليه ، من الوجود الفعلي للطبقة الاجتماعية . وحيث أن الأمر على ذلك النحو ، فإن التناقض بين كلتا النزعتين ينقشع ، حالما نتبين أنهما تصبان في قاع واحد ، هو الميتافيزيقية ( أحادية الجانب ) ، أي اللاتاريخية اللاترائية في فهم المجتمع الإنساني .

إن تينك النزعتين تمثلان انحرافاً فاحشاً على صعيد البحث العلمي الاجتماعي ( السوسيولوجي ) والممارسة الاجتماعية التطبيقية ، على حد سواء . ونحن في هذا البحث النظري المنهجي إذ نرفضهما بشكل قاطع ، فإنما نفعل ذلك في سبيل تحديد زاوية الرؤية المنهجية والقاع الاجتماعي الموضوعي ، اللذين تطل منهما على « المرحلة القومية المهيمنة » ، واقعاً ومصطلحاً .

إن زاوية الرؤية المنهجية تلك هي المادية التاريخية الجدلية ، التي تفسر وتفهم الظاهرة القومية والأخرى الطبقية ، كليهما ، من موقع يأخذ بعين الاعتبار النقاط التالية :

- ( ١ ) وحدة الظاهرات الاجتماعية ،
- ( ٢ ) كلية وعمومية التأثير والتأثر بينها ،
- ( ٣ ) السياق التاريخي لكل منها ،
- ( ٤ ) الفعل الوظيفي الذي تمارسه كل منها .

ونحن حيث نتمثل هذه النقاط في ضوء تلك الرؤية المنهجية ، فإننا نعلن ، عبر استقصاء تاريخي وميداني لـ « الحدث الاجتماعي » ، إقرارنا بأن العلاقة الجدلية بين القوى الانتاجية والعلاقات الاجتماعية المطابقة ( خصوصاً علاقات الملكية ) في مجتمع ما هي - على نحو متوسط وبالتحليل النهائي - **الحاسمة** في تحديد ذلك . وهي بحسميتها هذه ، ليست ، بطبيعة الحال ، الوحيدة في تحديد صيفته **العامة** الكلية ، بما في ذلك ظاهرة الانتماء القومي .



وبهذا تكون قد أبتنا الخط المنهجي الناظم الذي يخترق تلك الظاهرة  
عموماً وانطلاقاً من إثارة ثلاثة مواقع منهجية : « القومية » و « الطباقية »  
والمادية التاريخية الجدلية . ولقد فعلنا ذلك لنخلص الى حصيلة تمس المواقع  
المبدئية لاستخدامنا مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » . تلك هي أن هذا  
الأخير يمثل مصطلحاً مادياً تاريخياً جديلاً ، ينطوي على اللحظة الطباقية  
الاجتماعية ، دون أن يرتد اليها ، أو يختزل بها . كما ينطوي على اللحظة  
القومية دون أن يرتد اليها أو يختزل بها .

ذلك أمر هام من موقعين . أولاً ، لأن تلك اللحظة الطباقية الاجتماعية  
يجري تجاوزها في مجتمع اشتراكي متقدم . **وبتجاوزها** يتم تجاوز الوجه الطبقي  
المنهجي ضمن الأوجه المتعددة المكونة للمادية التاريخية الجدلية . أما هذه  
الأخيرة فأننا نأخذها ، في هذا السياق ، بصفتها المنهجية الكبرى لفهم أنماط  
العلاقات الاجتماعية المتعددة والمتباينة في مراحل التاريخ البشري ، أي فهم  
تشكيلات العلاقات المشاعية البدائية ( ما قبل الطباقية ) والطباقية الاشتراكية  
العليا ( ما بعد الطباقية ) .

أما الموقع الثاني الذي ننطلق منه في إبرازنا لأهمية الأمر المطروح فيمكن  
في أن اللحظة القومية لا يمكن تفسيرها وفهمها خارج إطار العلاقات الاجتماعية  
الانتاجية ( الطباقية في المجتمع الطبقي ) ، واللاطباقية ( في المجتمع الاشتراكي  
المتقدم ) .

## « المرحلة القومية المهيمنة » أساسها المنهجي ومعادله الاقتصادي الاجتماعي

تأسيساً على ما سبق وفي ضوءه ، نخلص الى نتائج تلخص ما نرغب في طرحه الآن . تلك هي :

(١) بقاء المادية التاريخية الجدلية موجهاً منهجياً ضمناً أو مفصلاً عنه في مراحل التطور الاجتماعي البشري المتعددة .

(٢) بقاء مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » صيغة علمية مجردة معممة لمرحلة التطور الاجتماعي البشري المتعددة (١) .

(٣) مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » يخضع ، في التحديد المنهجي العام ، للمادية التاريخية الجدلية ، وفي التحديد المنهجي الخاص للجدلية التاريخية التراتبية .

---

(١) هذا المصطلح ( المفهوم ) برز لأول مرة في كتابات ماركس وإنجلز ، وخضع لعملية تعميق وتخصيص على يد لينين . فلقد كتب لينين حول ذلك : « ان تحليل العلاقات الاجتماعية المادية قد أتاح فوراً ملاحظة التكرار والانتظام ، وتعميم أنظمة مختلف البلدان وجمعها في مفهوم أساسي واحد هو التشكيلة الاجتماعية . وهذا التعميم وحده هو الذي أتاح الانتقال من وصف الظواهر الاجتماعية ( ومن تقديرها من وجهة نظر المثل الأعلى ) الى تحليلها تحليلاً علمياً دقيقاً يفرز ، مثلاً ، ما يميز بلداً رأسمالياً عن آخر ويدرس ما هو مشترك بين جميع البلدان الرأسمالية » . ( لينين : الأعمال ، مجلد ١ برلين ١٩٦١ ، ص ١٢١ ) . ويحدد قسطنطين زارودوف هذا المفهوم باختزال : « ان كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية هي عبارة عن وحدة درجة معينة من تطور القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية التي تناسبها » . ( اللينينية وقضايا الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ... ، دار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ ، ص ٦١ ) .

٤) مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » يمثل ، على صعيد القضية التراثية ومن موقع النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، معادلاً لمصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

٥) ضمن تلك الشروط والمعطيات تبرز « المرحلة القومية المهيمنة » موجّهاً ضمناً أو مفصلاً عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي ، في آن واحد ، هذا التقويم الذي يتحدد ، بطبيعة الحال ، في ضوء حصيلة ذلك البحث . ان تلك النتائج لها من الأهمية ما يجعلنا نرى فيها أساساً لـ « المرحلة القومية المهيمنة » واقعاً ومصطلحاً . فلقد قلنا ان هذا الآخر يمثل ، على صعيد القضية التراثية ، معادلاً لمصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . فإذا كان علم الاجتماع ينطلق من الاقرار الضمني والصريح بأن المقولة المركزية لدراسة وفهم مجتمع ما هي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، فإن نظرية التراث المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، تجد في « المرحلة القومية المهيمنة » إحدى ركائزها ومفاصلها المحورية .

أما ان تكون « المرحلة القومية المهيمنة » موجّهاً للبحث المنهجي التراثي ، فان هذا يعني ان مستويات وامكانيات أداة البحث العلمي التراثي تتحدد ، بهذه الدرجة أو بتلك ، بامكانيات وآفاق التقدم العلمي الذي تحقق حتى هذه المرحلة . ان الباحث التراثي يجد نفسه في عمق معطيات وشرائط وحدود أداة البحث المتوافرة لديه ، تلك التي أسهم في تكوينها وبلورتها أجيال من أسلافه ، أو من معاصريه ، أو هو نفسه ، أو هؤلاء جميعاً .

ويبقى القول وارداً بأن هذه الأطراف ، مجتمعة ومنفردة ، قامت بقسطها من عملية التكوين والبلورة تلك . وهذا ، بدوره ، يجعلنا نتبين السياق التاريخي والآخر التراثي لأداة البحث التراثي . فهي تظهر بصفاتها « حدثاً اجتماعياً » ذا سياقين ، تاريخي وتراثي . وحيث ان الأمر كذلك ، فإنها – أي أداة البحث – تخضع للتحول التاريخي والتراثي ، الذي يطرا على المرحلة التي تحتويها .

واذا اتضح أن أداة البحث التراثي تمثل قضية تراثية – في نطاق كونها قضية نظرية معرفية ومنهجية – ، فإن صفتها هذه تظهر وتتضح للعيان عبر الأطر والخصائص الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والقومية العامة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » التي تحتويها ، دفعاً الى امام أو تكوصاً الى وراء .

لقد تطور الجانب التقني من البحث التراثي ( والتاريخي ) بصورة مرموقة . وهذا يتصل ، خصوصاً ، بعملية تحقيق « المادة التراثية » بأوجهها المتعددة الذهنية والمادية ( مخطوطات ، حفريات ، نقوش ... ) . ولكننا نواجه مستوى أقل تطوراً على صعيد العملية التالية ، التي هي « التركيب » واكتشاف السياق التراثي لـ « المادة التراثية » . وفي واقع الحال ، نجد أن « المرحلة القومية المهيمنة » تمثل موجهاً مشتركاً للنشاط التاريخي والنشاط التراثي ، وذلك عبر أداة البحث العلمي . فكلاهما تتحدد مستوياته وأبعاده وآفاقه المنهجية من خلال المعطيات والإمكانات التي تنطوي عليها وتقدمها تلك « المرحلة » . ولكنهما يتمايزان في نقطة رئيسية ، هي أن الثاني ينطلق ، في مرحلته الأخيرة التي هي التقويم التراثي ( وحياسة التراث بوعي ، أي تحويله الى موروث ) ، من « المرحلة القومية المهيمنة » بصفتها موقع الضبط والتحديد للتوجه الايديولوجي ( النفعي ) أولاً ، وللأسئلة التالية والاجابة عنه ثانياً : ماذا نحن فاعلون بـ « التراث » ؟ وعلى العكس من ذلك ، لا يجد النشاط التاريخي نفسه ملزماً بالاهتمام بهذه المسألة الايديولوجية في افقها الراهن . بل هو يرفضها حفاظاً على وجهه النظري المعرفي التاريخي .

أما « التقويم التراثي » فيمثل الخطوة الأخرى من النشاط التراثي . وهو يمثل – من حيث الأساس – مقولة خاضعة للتبدلات التي تلحق بـ « المراحل القومية » أو بـ « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية » المتعاقبة .

ويمكن تبين الحالات التالية في مجرى تلك التبدلات : فتشكيلة اقتصادية اجتماعية ما تكون متأخية مع آفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والبشري عموماً ، أو لا تكون كذلك ، أو تكون في مرحلة انتقال . وبمستطاعنا

أن نقرر على صعيد هذه المسألة أن مواقف الطبقات والفئات والمجتمعات هي التي تملئ شخصية وطابع وآفاق « التقويم التراثي » ، الذي ينجزه أيديولوجيو تلك الطبقات والفئات والمجتمعات .

في هذا المفترق من الطرق ، يغدو لزاماً علينا أن نحدد مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » على نحو يأخذه في منحي تأثيره ، منحى البحث التراثي ومنحى التقويم التراثي . ها هنا يمكن القول بأن الإقرار بـ « مرحلة قومية مهيمنة » في مجتمع ما يعني الإقرار بأن خصائص وبنية وآفاق هذه المرحلة هي التي تحدد وتبلور وتضبط جماع النظر إلى تراث الأمة المعنية وتراثات الأمم الأخرى . وهذا « النظر » تنجزه ، ضمناً أو بصورة مفصحة عنها ، مجموعة الطبقات والفئات عبر طلائعها من مثقفين وسياسيين . ومن بين القول أن تطابق أو تعارض مصالح تلك الطبقات والفئات واحتياجاتها وآفاقها التاريخية والتراثية مع مقتضيات وآفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي في مرحلة ما أو في مراحل متعددة ، يشكلان « الحاضنة » والاطر الموضوعي والذاتي لذلك « النظر إلى التراث » .

والتطابق أو التعارض ذاك نسبي في حدود التناقض الطبقي ضمن علاقات اجتماعية ذات طابع طبقي . وهو نسبي ، كذلك ، في حدود الوحدة الاجتماعية ضمن علاقات اجتماعية ذات طابع لا طبقي . وينبغي القول بأننا ، في تأكيدنا على « قومية » المرحلة المهيمنة ، ننطلق باتجاه تغطية قومية التراث . نظراً إلى أن هذا الأخير يمثل جماع تراث هذه الأمة أو تلك بمختلف طبقاتها وفئاتها الاجتماعية . وعلى ذلك ، فنحن نفهم التراث المعنى بصفته أحد أوجه « الوعي الذاتي القومي » (١) لشعب من الشعوب .

---

(١) انظر حول ذلك : R. O. Gropp - التراث القومي الفلسفي، برلين ١٩٦٠، ص ١٤ .



وبطبيعة الحال ، حين نواجه صيغة مركبة من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » في شخص المجتمع العربي ومجتمعات أخرى (١) ، فإننا نكون أمام « تنوع اجتماعي » لا يلغي ، أولاً ، مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » بقدر ما يقنيه . كما أنه ثانياً ، لا يلغي مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » ، بقدر ما يسهم في الكشف عن خصائص وأبعاد أخرى له أكثر تعقيداً وتركيباً .

من طرف آخر ، ينبغي الإشارة الى النقطة التالية ذات الأهمية والدلالة المبدئية بالنسبة الى فهم مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » . تلك هي أن هذا المصطلح ينطوي على درجة من **التعميم والتجريد** ، ما يجعله حائزاً على مقومات ومسوغات سحبه على المجتمع اللاطقي ، الاشتراكي الأعلى . وهو في ذلك مثله مثل مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . مع الإضافة بأن هذا الأخير يبرز ، أيضاً ، على صعيد المجتمعات اللاطقية الأولى – وقد أتينا على ذلك من قبل – (٢) .

إن استمرار « **الثقافة القومية** » في المجتمع اللاطقي يتضمن استمرارية مصطلح « **المرحلة القومية المهيمنة** » ، بصفته تعبيراً عن قومية تراث الأمم ، التي أصبحت – وهي التي بلغت مرحلة التجانس الاجتماعي – في موقع يتيح لها أن تنجز مقتضيات وشرائط البحث التراثي والتقويم التراثي على أسس علمية دقيقة ، وضمن توجه ايديولوجي علمي . وهنا ، في هذا المجتمع ، تزدهر الثقافة القومية على نحو شامل وعميق ، وضمن السياق الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ، المادي التاريخي الجدلي .

---

(١) انظر حول هذه الصيغة وقضاياها النظرية المنهجية والتطبيقية كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » – الوطن العربي نموذجاً ، نفس المعطيات سابقاً . كما أننا سوف نتعرض له ، ثانية ، في فصل لاحق .

(٢) لينين يكتب بوضوح بالغ حول استمرار التمايز والتخالف القومي بين البشرية بعد اسقاط البورجوازية ونشوء المجتمع الجديد : « ان اسقاط البورجوازية سيؤدي الى تعجيل هائل في انهيار سائر انواع الحواجز القومية ، دون انقاص ( التمايز ) أو ( التخالف ) بين البشرية ، بل سيؤدي على العكس من ذلك الى زيادة هذا التمايز ملايين المرات ، اذا أخذنا ذلك بمعنى الفنى والتنوع في الحياة الروحية والاتجاهات الفكرية والميول والتلاوين » . ( المؤلفات ، باللغة الانكليزية ، مجلد ٢٨ ، ص ١٩١ ، نشر عام ١٩٢٤ ) .

أخيراً وفي ضوء المسألة المطروحة ، مسألة « المرحلة القومية المهيمنة » وعلاقتها بقانون « الداخل والخارج » ، نشير الى أن قضية التراث تبرز من حيث هي قضية هذه « المرحلة القومية » أو تلك ، أي قضية العلاقات الاجتماعية التي ينحدر منها التصور **المهيمن** حول التراث القومي والعالمي .

فإذا كانت « المرحلة القومية » ، في بعدها الزماني ، تمثل دائماً « الحاضر » ، حاضراً ما ، فإن قضية التراث تغدو قضية هذا الحاضر ، أي قضية « المرحلة القومية » عامة . بصيغة أخرى نقول ، أن قضية التراث ، بصفته من مكونات الماضي والحاضر ، هي **قضية الحاضر** بأبعاده ومكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية النظرية والأيديولوجية عامة . ومن هنا ، كان قول مهدي عامل صحيحاً بأن مشكلة التراث « ليست مشكلة الفكر الماضي ، بل مشكلة الفكر الحاضر » (١) ، فانما هو كذلك في سياق الاضافة الجوهرية التالية ، وهي أن هذا **الفكر** ليس الا أحد أوجه الوضعية الاجتماعية السائدة ، وأن مشكلة التراث ، من ثم ، هي مشكلة هذه الوضعية ، ممثلة ، على صعيد الموقف التراثي ، ب « المرحلة القومية المهيمنة » في حلقاتها المحددة الحاسمة .



---

(١) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٧ .

## « المرحلة القومية المهيمنة » وعلاقتها بقانون « الداخل والخارج »

٢ - الآن ، وبعد أن عملنا على تحديد مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » تحديداً عاماً من موقع المادية التاريخية ، بمصطلحها المركزي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ومن موقع وليدتها « الجدلية التاريخية التراتبية » ، علينا النظر فيه انطلاقاً من علائقه بـ « الماضي القومي » . أما زاوية النظر في ذلك فتكمن في تناول هذا الأخير في سياقه التاريخي والتراثي أولاً ، وفي علائقه بـ « الغير » ثانياً . إضافة الى ذلك ، بل في مقدمته ، نفعل هذا وذلك عبر قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج »

ان « المرحلة القومية المهيمنة » تشكل في نطاق طرحنا للأمور هنا ومن خلال تحديدنا لها منهجياً على النحو الذي سبق ، نقطة المبتدى والمنتهى . وهي تبرز بصفاتها المحرقة التي تنصهر فيها الشرارات الأخرى . وبذلك ، فهي تمثل « الداخل » . ها هنا تبرز « الوظيفة التراتبية » المنوطة بها ضمن منحنيين : (١) تحديد سوية أداة البحث العلمي المنهجي ، التي ننطلق منها وعبرها الى الماضي في سياقه التراثي . (٢) أما المنحى الثاني فيكمن في تحديد طريقة النظر الى ذلك الماضي في سياقه التراثي تحديداً منطلقاً من « الاختيار التاريخي التراثي » . وبتعبير آخر ، ان تلك الوظيفة التراتبية تنهض على ضبط عملية النظر الى التراث بصفته قضية نظرية ومنهجية ، وبصفته واقعاً حياً ميدانياً خاضعاً لتعامل اختياري .

ها هنا ، في اطار فهم الوظيفة التراتبية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ، تبدى المنطلقات الحاسمة للتصدي لـ « التحييدوية » ولتجاوزها . أما

« الغير » ، مجسداً بالتأثيرات الأجنبية ، فإنه يمثل ، على نحو عام ، « الخارج » .  
بيد أنه ، في اعتبار ، يمكن أن يجسد « الداخل » ، بالرغم من وجود تحفظ على  
ذلك سنشير إليه بعد قليل . لكن « الماضي القومي » ذاك يمثل بالنسبة الى  
المرحلة تلك ، في آن واحد ، « الداخل » و « الخارج » :

أولاً - إنه « خارج » لأن « مرحلة قومية مهيمنة » ما لاتستمد مشروعيتها  
الواقعية والنظرية من « الماضي القومي » في صيغته التاريخية والتراثية ، وإنما  
من بنيتها الداخلية الراهنة . ها هنا ينظر الى « الراهن » منفصلاً عن الماضي  
( الاستمرارية ) ، وإن كان ضمن دلالة مستقبلية ضرورية وغير مفصح عنها .  
وفي هذا يكمن رد مبدئي حاسم على « السلفية » و « التلقيفية » و « المركزية  
الاوروبية » .

ثانياً - ولكن ذلك « الماضي القومي » يتحول الى « داخل » ، حيثما يؤخذ  
في سياقيه التاريخي والتراثي من خلال ما سنطلق عليه « تبنياً تاريخياً »  
و « استلهاماً تراثياً » . ذلك لأن التراث ( الموروث ) يكون ، ايجاباً او سلباً  
وبواحد من حدوده ، بعض او اكثر عناصر « الماضي القومي » . ها هنا ينظر  
الى « الحاضر » متصلاً بالماضي ( الاستمرارية ) . وحين يكون الأمر على هذا  
النحو ، يصبح من مستلزمات تلك « المرحلة » ان تكتشف مشروعيتها الواقعية  
والنظرية ، ايضاً ، في « الماضي القومي - الموروث » .

حالئذ يصبح واضحاً لماذا نتحدث عن « وحدة الأمة » و « وحدة تراثها » .  
وفي هذا المنحى من فهم القضية يكمن رد مبدئي حاسم على « العصرية » (١) .  
وإذا اخذنا بعين الاعتبار أن « المرحلة القومية المهيمنة » تتأثر بـ « الغير »  
عن طريقين ، واحد معاصر مباشر وآخر عبر « الماضي القومي » في سياقيه ،

---

(١) ان غياب هذه الرؤية للمسألة في اوساط معظم المثقفين العرب - منظرين كانوا او  
مبدعين فنانيين وادباء او كتابا - يجعل مثل الحكم التالي وارداً وضرورياً : « التراث هو الذي  
يعطي الحياة ويحدد الملامح » . ( شريفة فتحي - وهي رسامة وشاعرة : مجلة الثقافة العربية ،  
طرابلس ، ليبيا ، عدد آذار ١٩٧٥ ، ص ٦٩ ) .

التاريخي والتراثي ، وجدنا كذلك أن هذا « الغير » يدخل في مقومات « المرحلة القومية المهيمنة » أي إنه يتحول هنا الى « داخل » . ذلك ما يجب التأكيد عليه على نحو جدلي تاريخي تراثي . بيد أن ذلك ينبغي أن يقترب بالتحفظ التالي ، وهو أن « الفر - الخارج » بعد أن يتحول الى « الهو - الداخل » ، يكون قد انصهر في شخصية « المرحلة القومية المهيمنة » ، بحيث يتوقف الحديث عنه بصفته « غيرا » ، إلا لأهداف دراسية تحليلية (١) .

وفق هذه الصورة المطروحة ، يكتسب مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » شخصيه ومعلومات « الناظم العام » . إذ عبره وفيه تتجسد وتختزل آثار وملامح الماضي في سياقه ، التاريخي والتراثي ، وآثار وملامح « الغير » في تأثيره عليه ( أي الناظم العام ) وتأثره به ، على نحو مباشر أو من موقع ذلك الأخير ( أي الماضي ) .

---

(١) أن غياب فهم هذا القانون، الذي يحكم العلاقة بين « الداخل والخارج »، كان أحد الأسباب الرئيسية الداتية لسيادة الوهم الكبير حول « الماركسية بوصفها نظرية مستوردة الى الوطن العربي » . والملاحظ أن هذا الوهم ساد ، بالدرجة الاولى ، في اوساط الجماهير الكادحة بسبب من ضحالة الوعي الطبقي والقومي الثوري لديها ، ولكون البورجوازية الاقطاعية والاقطاع عملا كل ما في وسعهما - بدعم مباشر أو غير مباشر من الاجهزة الثقافية الامبريالية - من أجل تشيئه في أذهان الجماهير . ولقد خضعت كذلك أطراف عديدة من مثقفي تينك الطفتين في الوطن العربي لتأثيرات هذه الاجهزة ، واصله الى الاعتقاد النظري بوجود ذلك الواقع ( الوهم ) .

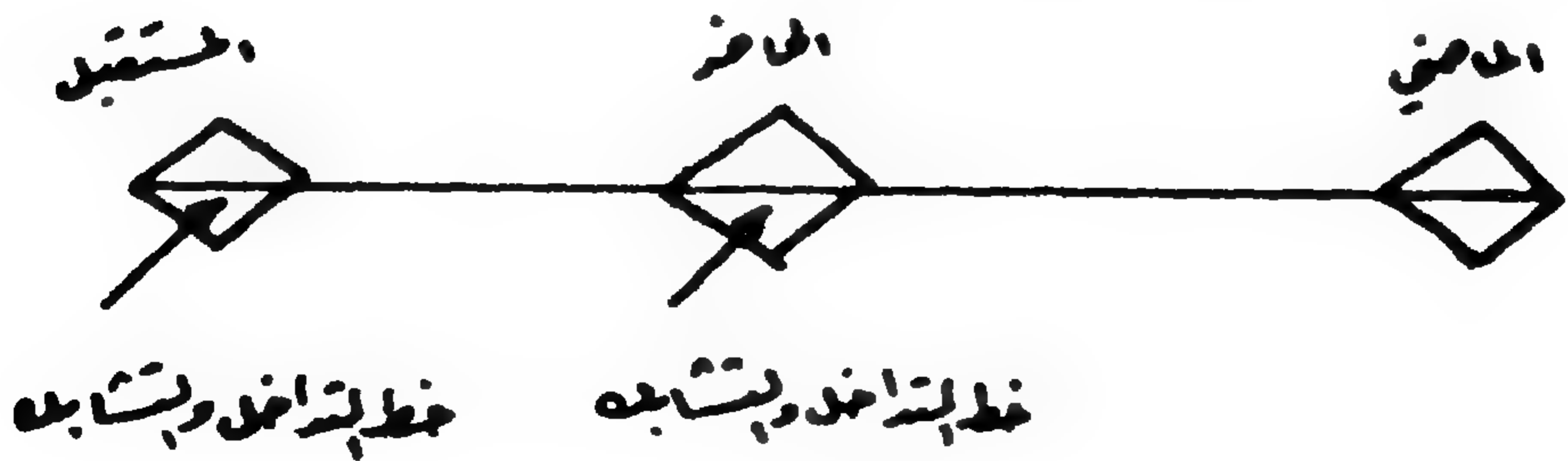
بالطبع ، أن أساس ذلك الوهم لدى الجماهير الكادحة ذاتي ، أما موضوعيا فهو غير وارد . لكن بالنسبة الى تينك الطبقتين ، فإن الأمر مختلف . هاهنا تتطابق العوامل الموضوعية مع الأخرى الداتية لاصطناع الوهم ذاك . ولقد برزت نماذج عديدة من ذلك الوضع قدمها رهط من مثقفي تينك الطبقتين ومنظماتهما السياسية . ففي مقال من مرحلتنا الراهنة بعنوان : « اتجاهات ظهرت في جلسات الاستماع - مجلة الطبيعة المصرية ، نوفمبر ١٩٧٤ » ، يرى محمود أبو وافية بأن هنالك تعارضا مبدئيا بين أن يكون المرء مصرياً وطنياً وماركسياً ، ذلك لأن قلب الماركسيين المصريين « يعمل لاسلكيا ...!! خارج الحدود » . ( وسوف يكون لنا عودة الى هذه المسألة لاحقا ) .



ب - في ضوء قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، كما حددنا سماته العامة فوق ، يمكن أن نصوغ نطتين أخريين في نظرية التراث المقترحة .  
الأولى منهما تقوم على رؤية الوجود الاجتماعي - من ناحية الأبعاد الوجودية الثلاثة - باعتباره وحدة تنطوي بالضرورة على عنصر التمايز .

أما النقطة الثانية فتكمن في أنه لا وجود لتراث قومي « خالص » بالمعنى الإطلاقي . ذلك لأن هذا الأخير يمثل محرقة يختزل فيها ، معاً ، « الماضي » القومي في سياقه المحددين فوق ، و « الغير » المتحدر من الماضي والحاضر .

وإذا تناولنا النقطة الأولى بشيء من التمهيد ، وجدنا أن الأبعاد ( الأزمنة ) الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ، تمثل تواسلاً تراثياً . أما المستقبل - وقد تحدثنا عن الاثنين الأولين - فإنه يمتلك ، بهذه الصيغة أو بتلك ، عناصر من الحاضر ( المرحلة القومية المهيمنة ) ، ومن « الماضي » القومي والانساني العالمي في سياقه ، التاريخي والتراثي . ولكن يظل يمثل شخصية ذاتية مستقلة نسبياً وفي حدود وحدة ذلك التواصل . بيد أنه ( المستقبل ) حين يمتلك هذه الشخصية في حالة التحقق ، فإنه يكون قد اكتسب شخصية « مرحلة قومية مهيمنة » جديدة . وحيث نصوغ مسألتنا هذه على نحو تصويري ، فإنه يبرز أمامنا الشكل التالي :



شكل ( ٣ )

والآن ، إذا وضعنا قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » في ضوء الوحدة النسبية بين الأبعاد الثلاثة للوجود ، فإننا سوف نجد أنفسنا أمام وجه آخر للقضية يكمن في ضرورة تقديم الأسباب الدقيقة التي حدثت بنا الى اثبات عنوان هذا الكتاب على النحو الوارد فيه ، أي « من التراث الى الثورة » . بيد ان هذا الوجه من المسألة يبرز بصيغة أخرى تتجسد بالسؤال التالي : كيف ابحتنا لأنفسنا طرح هذه « المقدمة » لمشروع « الرؤية الجديدة » تحت ذلك العنوان ، في حين تحدثنا ، في سياق آخر للقضية ، عن قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . الذي يبرز فيه « الداخل - المرحلة القومية المهيمنة » بصفته مبتدى ومنتهى وبوتقة الفعل البشري العيني ؟ إذ وفق هذا القانون كان حرياً بنا ان نصوغ العنوان على نحو آخر ، هو « من الثورة الى التراث » .

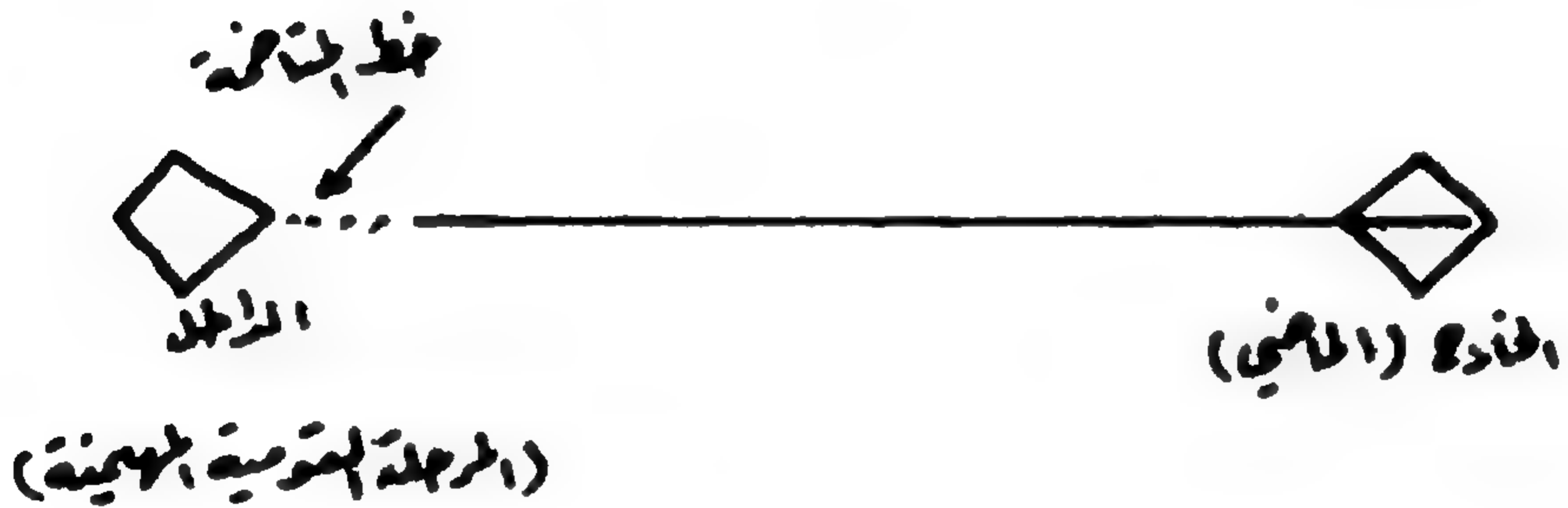
لا سبيل الى الشك في ان هذا الاعتراض صحيح . إذ انه يعبر عن واقع الحال ، الذي نتصدى له هنا . ولكن صحة ذلك الاعتراض سوف تتضح بأنها تمثل جانباً من الحقيقة الجدلية التي نضعها نصب أعيننا . فطرح القضية انطلاقاً من « التراث » الى « الثورة » له مسوغه العميق في البنية الداخلية لـ « الجدلية التاريخية التراثية » . اما ذلك المسوغ فينهض على وضع عيني يتمثل في ان مشكلة التراث عموماً ، والتراث العربي الاسلامي على نحو مخصص ، تشغل ، في صيغة الاجابة السلفوية عنها ، حيزاً ضخماً وخطيراً من الحياة العقلية والروحية والايديولوجية العربية المعاصرة .

وقد سبق ان تعرضنا ، في القسم الثاني . لمظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي المهيمن في الوطن العربي ، ومنه ، بل في مقدمته « السلفوية » . وإذا وعينا بعمق مادي تاريخي جدلي ان نقد الارض يقتضي نقد السماء - وإن كان على هذا الاخر ان يتم في سياق الاول ، دون ان يعني ذلك توازياً ميكانيكياً بينهما - وجدنا أنفسنا أمام وجه من أوجه امكانية استخدام ذلك العنوان « من التراث الى الثورة » . وخلق بنا هنا ان نلحق بذلك تنويهاً أساسياً ، هو ان القول بسبق نسبي جدلي لنقد السماء على نقد الأرض ، بعيد كل البعد عن

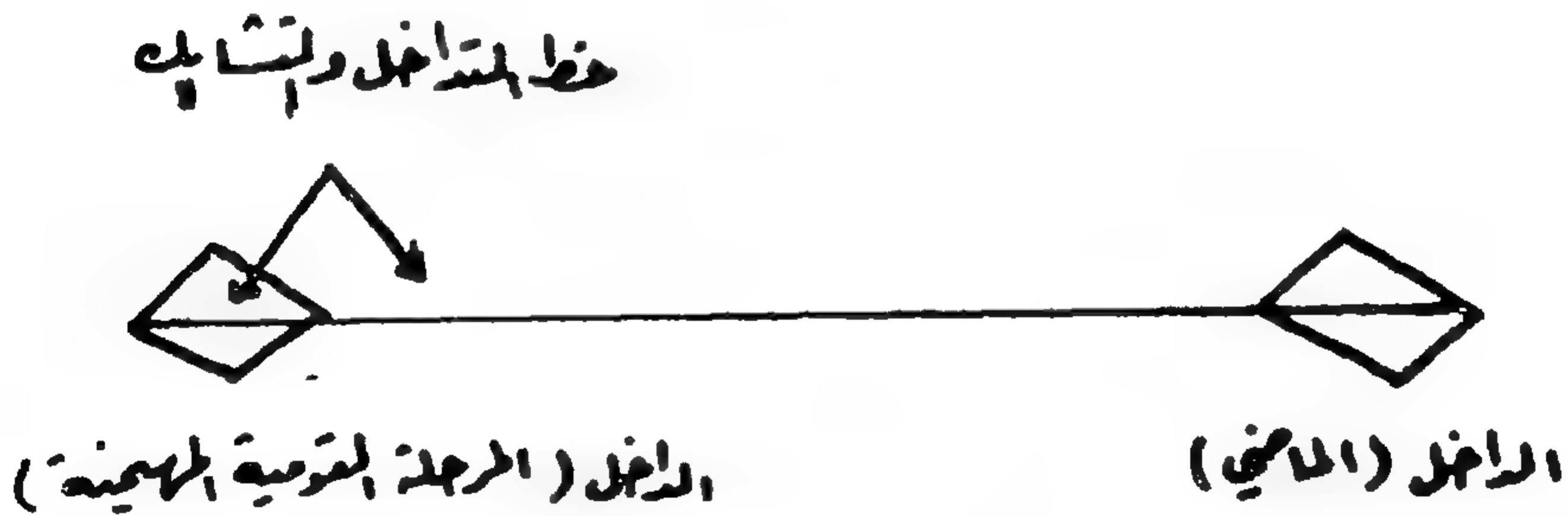
أن يكون موقفاً ايديولوجياً ، كما لاحظناه عند عبد الله العروي . وهذا يقود الى أن استيعاب ابعاد دينك الشكليين من النقد ينطلق من التأكيد على أن كل « مرحلة قومية مهيمنة » تمتلك مشروعيتها أولاً بأول من تكوينها نفسه ، من قانونيتها التي تحكمها . وهذا يقال حتى في حال كون هذه الأخيرة خاضعة لفعل خارجي مقحم ، كما هو الحال في الوطن العربي .

وعليه : اذن ، تبقى قضية « الثورة » – مطروحة في سياق ومنطوق « المرحلة القومية المهيمنة » – تمثل مفتاح الولوج اليها ، ومن ثم وعبر ذلك ، الى سواها من المشكلات .

ذلك الأمر يمكن التمثيل عليه بالشكلين التاليين :



شكل ( ٤ ) : من الثورة الى التراث



شكل ( ٥ ) : من التراث الى الثورة

ففي الشكل الأول (٤) ، تتضح العلاقة بين الثورة والتراث ، من حيث أن الأخير ( التراث ) ، بلحظته المشاركة للماضي ، يمثل الخارج . فلا يجد الحاضر

( الداخل - المرحلة القومية المهيمنة ) ما يدعو لاشتقاق مشروعيتها منه . هاهنا ننتقل من الصيغة الاولى : « من الثورة الى التراث » . اما في الشكل الآخر ( ٥ ) . فإن الماضي التراثي يتحول الى « داخل » ، يسهم في تكوين وبناء « المرحلة القومية المهيمنة » اسهاماً كبيراً أو ضئيلاً ، ولكنه مؤكد . وهنا تغدو الصيغة الثانية « من التراث الى الثورة » في مقدمة المسألة .

ان « المرحلة القومية المهيمنة » تبرز في كل أوجه القضية المطروحة مبتدى ومنتهى ومحركة الصيغتين المومي اليهما . . وهي إذ تبرز كذلك ، فانها تنطوي ، في نفس الآن ، على « التراث » في لحظته الموصلة بين الماضي والحاضر ، ولحظته المشاركة للحاضر بصفة « الموروث » .

في ضوء ذلك كله ، يغدو مغايراً ومخالفاً للحقيقة التاريخية التراثية أن ننتقل من الاعتقاد بأن « المراحل القومية المهيمنة » في التاريخ العربي والعالمي استمدت مشروعيتها من « التراث » الغابر . مثل هذا الاعتقاد لا يأخذ بعين الاعتبار ما تحمله هذه اللفظة ( التراث ) من دلالة واقعية دقيقة . ثم ، انه ليس بوسعه ادراك القانونية التي تحكم العلاقة بين « الداخل والخارج » بكل تعقيداتها واحتمالاتها ، والتي تتلخص بوضوح في الاعلان عن ان « الداخل - المرحلة القومية المهيمنة » هو الذي تتمثل فيه كل أشكال وصيغ وصور التأثير والتأثر الثقافي والاجتماعي عموماً . ولا سبيل الى الشك ، أخيراً ، في أن الانطلاق من أن الوجود الحاضر يستمد مشروعيتها من التراث - ويقصد به هنا الماضي - يؤدي ، وان بصيغ قومية ، الى « سلفية » واضحة ومفصح عنها(١).

---

(١) جاء في زاوية من جريدة تشرين ( دمشق في ٢٠ كانون الثاني ١٩٧٩ ) بعنوان « انهم يعرفون لكنهم لا يعترفون » ، رأي يصب في مصب تلك السلفية القومية . ففيه يعلن صاحبه ما يلي : « ..... انه كما كان حال عصر النهضة الاوربية الذي استمد مشروعيتها من العودة الى التراث الحضاري الغابر للاغريق ..... ، فان عصر النهضة العربي لا بد له من هذا الإحياء الثقافي الذي يشعر معه العربي أنه صنع شيئاً عظيماً في الايام الخوالي ، وانه يستطيع أن يصنع أشياء عظيمة في مستقبل الايام » .





## الفصل الرابع - او المسألة الرابعة

### الأصالة والعصرية ... وجهين اثنين لمسألة واحدة

#### ١

#### الأصالة والعصرية مسألة تراثية محورية

في الحقيقة ، نواجه على صعيد هذه المسألة جانباً محورياً من جوانب القضية التراثية على نحو عام . ففي كل مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، التي اتينا عليها في القسم الثاني من هذا الكتاب ، شغلت هذه المسألة حيزاً مرموقاً ، معلناً عنه كان أو لم يكن .

وكذلك ، في هذه « المقدمة » تبرز تلك المسألة ويبرز الالاحاح للإجابة عنها . ولكن هذا يحدث هنا ، كما سيتضح ضمن مجرى البحث ، في سياق « الجدلية التاريخية التراثية » بركانزها التي نطرحها في هذا « القسم » .

لقد كان على « السلفوية » و « العصرية » أن تتعرضا لمسألة الأصالة والعصرية ، كل منهما على طريقته وضمن توجهه . فالأولى تعتقد أنها تبقى محافظة على التماسك المنطقي والتراثي حين ترى في « الماضي » الديني أو القومي الخ ... مبتدى ومنتهى النشاط الانساني او فوق الانساني . والثانية ، « العصرية » ، تظن انها تستطيع ان تفهم « العصر الحاضر » وتقوده الى امام وتجعل منه البعد الوجودي الاوحد . وتبقى ، الى ذلك ، « اصيلة » ، إضافة الى كونها « عصرية » ، حين لا تخرج عن دائرته .

وكذا الأمر فيما يتعلق بـ « التلقينية » . فهذه تجهد نفسها لكي تمسك بطرفي الخيط ، ولكن دون أن يضبط هذا الجهد خط ناظم حائز على التماسك المنطقي وعلى أساس من الانسجام والمعقولة .

أما « التحييدوية » فهي ، بدورها ، تزعم أنها تظل محافظة على مثل ذلك التماسك المنطقي وهذا الأساس من الانسجام والمعقولة . أما تجسيد ذلك فيتم عبر انتزاعها « الماضي » و « الحاضر » من جلدهما الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي ، أي عبر النظر اليهما من موقع البحث العلمي الأكاديمي والوثائقي واللامؤدج . فهي ، بذلك ، عصرية وأصيلة ، في آن .

وأخيراً « المركزية الأوروبية » ، التي تعلن الوهم الكبير بأنها هي وحدها خليفة بأن تكون تجسيدا للأصالة والعصرية « الحقيقيتين » .

ذلك هو الفكر اللاتاريخي اللاترائي في إجاباته الضمنية أو المفتح عنها عن مسألة الأصالة والعصرية . وليس من سبيل إلى الشك في أن تلك النزعات ، التي عبرت عن الفكر اللاتاريخي اللاترائي ، قد أثارت في معرض تصديها لقضية التاريخ والتراث العربي نقاطاً ذات أهمية كبيرة أو ضئيلة . ولكنها ( أي تلك النقاط ) يمكن أن تلقي ضوءاً على مسألة الأصالة والعصرية . غير أن ذلك يمكن انجازه بعد إجراء تحويل عليها من موقع « الجدلية التاريخية الترائية » . وهذا الموقف يتطابق ، من حيث الأساس ، مع التوجهات الأساسية لهذه الجدلية .

وعلى كل حال ، يتضح من ذلك كله أن مسألة الأصالة والعصرية لا يعلن عنها من قبل واحد من تلك الأطراف بأنها مصطنعة أو كاذبة ، وإنما تؤخذ بصفاتها إحدى الأوجه الأساسية التي ينبغي الإجابة عنها على نحو أو آخر . هذا القول ينسحب ، كما هو واضح ، أيضاً على العصريين ، الذين يرون في « عصريتهم » بعداً « أصيلاً » يستغني عن « الماضي » . بصيغة أخرى ، تلك النزعات اللاتاريخية اللاترائية ، جميعاً ، تطرح نفسها على أنها أصيلة وعصرية ، في آن واحد ، دون أن تجد نفسها ملزمة بالإقرار بوجود نوعي لابعاد الوجود المتعددة ( الماضي والحاضر والمستقبل ) .

فالسلفية باختزالها الوجود بأحد أبعاده ، الذي هو الماضي ، تسقط على هذا الأخير كل ما من شأنه أن يجعل منه ينبوعاً مطلقاً للوجود ، بحيث يظهر أبداً أصيلاً وعصرياً . وبطبيعة الحال ، العصرية هنا ملحق من ملاحق الماضي – الأصالة . وكذا الأمر على صعيد العصرية ، التي تسقط على العصر الحاضر ( الحديث ) كل ما من شأنه أن يجعل منه ينبوعاً مطلقاً للوجود الفعلي ، بحيث يظهر أبداً عصرياً وأصيلاً . والأصالة ، هنا أيضاً ، ملحق من ملاحق العصرية . أما التلفيقية فتحل مشكلة الأصالة والعصرية على طريقتها الخاصة . بينما التحييدوية تفعل ذلك عبر تركيزها على « الصرامة الأكاديمية الوثائقية اللامؤدوجة » . وأخيراً المركزية الأوروبية التي تزعم أن الأصالة والعصرية مقولتان أوروبتان .

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن السلفية أذ تعلن حلها لمسألة الأصالة والعصرية من حيث هي ( المسألة ) بالأصل مسألة الأصالة ، ترفض القول بأن مصطلح « العصرية » ضروري بالنسبة إليها . فهي وإن أكدت على أن المبادئ ، التي تكرسها من الماضي ، تصلح لكل زمان ومكان وانها من ثم عصرية أبداً ، ترفض ذلك المصطلح باعتباره دخيلاً عليها من الفكر « الآخر » . وهذا ما نواجهه في الكثير من كتابات السلفويين الكثر في العالمين العربي والإسلامي . فأحد هؤلاء يصدر كتابه بقول للمستشرق الأمريكية مريم جبيل حول هذه المسألة . ذلك القول هو : « أن البلاد الإسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة ومنها مصطلح ( العصرية ) . وقد جنى هذا المصطلح على الإسلام جناية كبرى » (١) .

ونحن نعلن هنا أن أحد منطلقاتنا ، في هذه النظرية المقترحة ، يكمن في التصدي لتلك النزعات في مواقفها من مسألة الأصالة والعصرية ، وفي تقديم بديل جدلي تاريخي تراثي . ويجب التأكيد ، في هذا الإطار من المسألة ، على أن النزعات المشار إليها يمكن ضبط لا تاريخيتها ولا تراثيتها . فمن طرف يفصل

---

(١) عبد التعال محمد الجبري : شطحات مصطفى محمود في تفسيراته العصرية – نفس المعطيات سابقاً .

بعضها (السلفية والعصرية على نحو خاص ) فصلاً تعسفياً بين أبعاد الوجود الثلاثة ، التي تمثل الإطار الخصب لنمو العلاقة بين الأصالة والعصرية . أما من طرف ثان فإن بعضها الآخر ( التلقينية والتحيدوية والمركزوية الأوربية ) يبسط هذه العلاقة ويمتهنها ويدور ويلف عليها .

ان كلا الموقفين من مسألة الأصالة والعصرية يقودان الى إبعادها عن بساط البحث العلمي ، والى تحويلها الى أسطورة تتمنع على الفهم او الى أحجية خالدة .



## بين الأصالة والخصوصية و « المرحلة القومية المهيمنة »

لقد جرى الحديث حول « الأصالة » من قبل معظم الباحثين الترائيين والمثقفين ، حتى الآن ، بعيداً عن مقولة « الخصوصية » .

والحق ، ان « الأصالة » هي المقولة الترائية الدقيقة ، التي تمثل ، مع « العصرية » ، مقولتين متضائفتين . والتضاييف يعني ، هنا ، اشتراط كل من المقولتين بالأخرى اشتراطاً جديلاً . فالواحدة منهما لا يتاح لنا تفصيلها واستكشاف مقوماتها وآفاقها بمعزل عن الأخرى . ذلك يشير الى أننا ، على صعيد القضية الترائية ، نواجه مقولتي « الأصالة » و « العصرية » بصفتيها مقولتين ترائيتين ، كما كان الحال مثلاً بالنسبة الى مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » .

لكن مقولة « الأصالة » تتصل اتصالاً وثيقاً بمقولة أخرى تتحدر من علمي الاجتماع والتاريخ ، ألا وهي « الخصوصية » . وإذا وضعنا هذا الأمر في حسابنا واستقصيناه عبر الألفية التي تربط بين الأصالة والعصرية ، اتضح لنا كم هو هام ، أيضاً بالنسبة الى مقولة « العصرية » ، أن نحدد موقع الخصوصية من هذه العلاقة بين الأصالة والعصرية .

ولا بد هنا في مطلع الحديث من إزالة الالتباس في فهم العلاقة بين الأصالة والخصوصية . فالبعض من الباحثين يعتقد أن المقولتين تمثلان أمراً واحداً . فيتحدثون عن الأولى ، وكأنهم يعنون بها الثانية (١) . ومع الإشارة ، ثانية ،

---

(١) لدى محمود أمين العالم ، مثلاً ، نكاد نلاحظ هذا الاتجاه في بحثه الهام حول « الخصوصية والأصالة » ، الذي كتبه تعليقاً على بحث قدمه أنور عبد الملك الى ندوة « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » - عقدت في الكويت في نيسان عام ١٩٧٤ - . انظر ص ١٧ ، ١٨ من هذا البحث .



الى وجود علاقة بين الاثنتين ، لا بد من التذكير بأنهما ليستا شيئاً واحداً ، كما سنوضح ذلك فيما يلي .

ان القول بأن « الأصالة » مقولة تراثية وبأن « الخصوصية » مقولة اجتماعية تاريخية ، لا ينفي أن الأولى منهما تتضمن دلالات اجتماعية وتاريخية . وأن الثانية تنطوي على دلالات تراثية .

هذا أولاً . من طرف آخر ، تبرز الخصوصية بصفاتها الأساس الاجتماعي والتاريخي للأصالة – وللعصرية ، في آن . ف « الخصوصية » لمجتمع ما في مرحلة ما من التطور التاريخي تتحدد باستقصاء واكتشاف التركيب الاجتماعي والاقتصادي وما يطابقه من أفكار وقيم اجتماعية وحقوقية وسياسية ودينية الخ... وبذلك ، فإن « الخصوصية » تندغم ، هنا ، بمصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، الذي سبق أن تحدثنا عنه في موضع سابق من هذه « المقدمة » .

وينبغي مع ذلك التنويه بأن « الخصوصية » لمرحلة تاريخية ما تنطوي ، ضمناً ، على عناصر من المراحل التاريخية المنصرمة ( الماضية ) للبلد المعني . وهذا يشير ، بدوره ، الى أننا هنا أمام واقع عيني يتحدد بكونه تواسلاً تراثياً . ولكننا إذ نواجه هذا الجانب من المسألة ، فإن تلك الخصوصية تكون قد أفصحت عن علائقها الوثيقة مع السياق التراثي للحدث الاجتماعي .

ها هنا ، تكون قد بلغنا مفترق طرق في تقصي العلاقة بين « الأصالة » و « الخصوصية » . فالأولى تظهر بصفاتها حصيلة التراكم التاريخي والتراثي الذي تحققه خصوصيات المراحل التاريخية المتعددة والمتعاقبة . وهي ، بما هي عليه وحيث هي كذلك ، تنطوي على لحظتين ، واحدة خاصة وأخرى عامة . الأولى تتصل بكل واحدة من المراحل المشار إليها . أما الثانية فتتمثل جماع تلك اللحظات الخاصة ، بما هي سرورة تاريخية وتراثية ، أي بما هي نفي

لـ « الناجز » و « المطلق » (١) . والحقيقة ، إننا نواجه في هذه الفكرة الطابع التاريخي والتراثي لـ « الأصالة » . فهي ليست وضعاً ناجزاً ، أو فطرياً . إنما هي الوليد الشرعي لكل العناصر التي اثبتت حداً معيناً من الاستمرارية التاريخية والتراثية .

ولا بأس أن نمثل على ذلك بمقولة « التقليد » ، التي أتينا على ذكرها سابقاً . فالتقليد يبرز بصفتين ، واحدة عفوية تلقائية ، وأخرى ارادية قصدية . أما على صعيد الأولى فينشأ « التقليد » ويتبلور ويتطور بكثير أو بقليل من الوضوح والإفصاح ، بحيث أنه يشكل أحياناً جانباً هاماً من مرحلة اجتماعية ما ، دون أن يدرك الناس الحاملون أو الخاضعون له أبعاده وكوامنه وخطورته . لكننا ، في حالة ظهور « التقليد » على نحو ارادي قصدي ، نواجه وضعاً قائماً على التدخل الارادي الواعي والقاصد ، وضعاً ينهض ، كما أشرنا في مكان سابق ، على تكوين وبلورة وتطوير تقاليد معينة مختارة . وفي كلتا الحالتين ، العفوية التلقائية والارادية القصدية ، نشاهد خطأ عاماً ناظماً ومشتركاً يمثل العناصر الثابتة نسبياً فيها .

وخلق بنا هنا أن تؤكد على أن ذلك « الثبات النسبي » هو كذلك ، أي نسبي ، انطلاقاً من أنه خاضع للإضعاف أو التعديل أو التعميق عبر المراحل اللاحقة من تطور هذا المجتمع أو ذاك ، أي عبر نشوء خصوصيات جديدة ( بمعنى تشكيلات اقتصادية اجتماعية ) في تلك المراحل . ولا سبيل الى التغاضي عن أن هذه الخصوصيات تنطوي دائماً على امكانيات التأثير بخصوصيات أخرى أو التأثير فيها ، على سبيل السلب أو الإيجاب .

---

(١) هذا الموقف التاريخي التراثي الجدلي من « الخصوصية » يتعارض والاهام المتنافيرية ، اللاتاريخية اللاتراثية حولها والتي تواجها في ما لا حصر له من الادبيات القومية أو الاسلاموية . من ذلك ما يكتبه عوني بشر تحت عنوان « الاسلام والآخر » ( مجلة مواقف ، بيروت عدد ٣٤ ، شتاء ١٩٧٩ ، ص ١٤٣ ) : « الخصوصية لا تقاس بالطوارئ أو بفترات معينة ومحددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها ، كما أنها لا تتمثل في طبقات معينة بحيث يكون ذوبان هذه الطبقات في محيط الوحدة الاسلامية فقداناً لخصوصيات الشعوب » .

ذلك كله يتيح لنا أن نرفض تلك التصورات والآراء ، التي تنظر الى « الأصالة » على أنها وضع ثابت مطلق في أمة من الأمم أو شعب من الشعوب . وقد تعرفنا على بعض تلك التصورات والآراء عبر تصدينا لـ « الفكر اللاتاريخي اللاترائي » في قسم سابق (١) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نلاحظ أن المرحلة المعاشة من قبل شعب أو أمة ما - أي « المرحلة القومية المهيمنة » - هي التي تحدد في ، التحليل الأخير ، مصائر قههم وتمثل « أصالة » ذلك الشعب أو تلك الأمة . أما السبب في ذلك فإننا واجدوه فيما حددناه سابقاً من أن « المرحلة القومية المهيمنة » في حياة شعب ما تمثل ، ضمناً أو على نحو مفصح عنه ، الموجه العام لعمليتي « البحث الترائي المنهجي » و « التقويم الترائي » . وإذا نظرنا الى المسألة في موقعها من قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، تبين لنا أن « الداخل » - ويمثل هنا « المرحلة القومية المهيمنة » - هو الذي يحسم الموقف تجاه « الخارج » ، ممثلاً بالماضي القومي والعالمي وبالحاضر العالمي . وهذا ،

---

(١) يمكن أن نضيف هنا أن أحد كبار المفكرين الاجتماعيين البورجوازيين وهو M. Weber ( ١٨٦٤ - ١٩٢٠ ) قد أرسى على الصعيد الاجتماعي ، قواعد مثل تلك الآراء والتصورات حول « الأصالة » القومية . فقد تحدث في *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* مجلد ١ ، ( تيبفن ١٩٢٠ ) عما أطلق عليه « النموذج المثالي Tdealtyp » ، الذي يعني وضعاً اجتماعياً خارج العملية التاريخية التطورية .

مثل وجهة النظر هذه نلفاها في كتابات مجموعة من الكتاب العرب ، الذين يتحركون في إطار سلفية قومية أو دينية . فمثلاً ، سليم نقولا محسن يتحدث عن « الشعوب الأصلية » ، وبالمقابل عن الشعوب « غير » الأصلية . ( مجلة الثقافة الأسبوعية ، دمشق في ١٥ ايلول ١٩٧٣ ) . وبالطبع فإن الشعب العربي يجد موقعه ، ضمن سياق الكاتب ، في نطاق الشعوب الأولى . أن الحديث عن مثل هذه الأمور ربما كان يمثل في بعض ظروف الوطن العربي ، كظروف الكفاح ضد الشعوبية الغالية وضد عملية التثريك الخ . وجهاً مشروعاً على الصعيد الأيديولوجي ، بغض النظر عن خطاه المعرفي . ولكنه الآن يمثل موقفاً أيديولوجياً رجعياً يقود الى مزالقي الشوفينية وأوهام الرومانسية القومية . مع بقائه ضحل الأفق المعرفي العلمي ( النظر الى الخاص دون العام ، مثلاً ) .

بدوره ، يقود الى رفض المصادرة الدينية الميتافيزيقية حول وجود مبادئ  
وقيمة تصلح لكل زمان ومكان ، وتهيم ، من ثم ، فوق الزمان والمكان .

تلك المصادرة نواجهها على نحو خاص في « السلفية » الدينية . فضمن  
« توصيات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي » ، الذي انعقد في ( بجاية - الجزائر )  
عام ١٩٧٤ ، والذي المحنا اليه في مكان سابق ، نقرأ التحديدات ( التعريفات )  
التالين لـ « الإنية » و « الأصالة » :

« الإنية : هي وعي الذات لنفسها وتوكيدها كذات مسلمة .

الأصالة : هي تنمية الذات بالتزام القيم الإسلامية والتعبير عن هذه  
القيم في مختلف مجالات الحياة » (١) . فمن هذين التحديدات ينشأ الاعتقاد  
بوجود قيم إسلامية ثابتة ، من حيث الأساس ، يمثل الالتزام بها التزاماً  
بالأصالة الذاتية . وهذا يتعارض مع « الأصالة » بصفتها مقولة تراثية تربط  
بينها وبين « الخصوصية » روابط محددة وثيقة ، ومن ثم بينها وبين « المرحلة  
القومية المهيمنة » . وعلى ذلك ، فإنها ، « الأصالة » ، تجسد وضعاً تراثياً  
عينياً - ومجرداً في آن واحد - يخضع للتحويل والتطور والنهوض والانحدار  
الخ . . . .

وإذا كانت « الأصالة » خاضعة للتحويل والتطور والنهوض والانحدار ،  
فإنها لم تعد بالضرورة مندغمة بـ « الماضي » ، وإنما أصبحت ذات امتدادات  
ودلالات مستقبلية تحققها عبر الخصوصية . وهنا نجد أنفسنا وجهاً لوجه  
أمام مسألة « العصرية » . فهذه تنطوي على جملة من إمكانات الوقوع في إشراك  
الفكر اللاتاريخي اللاتراثي . ذلك لأنها توحى بأنها مندغمة بـ « العصر » القائم  
اندغاماً زمانياً ومكانياً ومن موقع التطابق الميكانيكي بينهما . وهذا ما نحن  
في سبيل التصدي له وتبيان أبعاده وآفاقه .

---

(١) انظر هذه التوصيات - نفس المعطيات سابقاً .

## بين الأصالة والعصرية و « المرحلة القومية المهيمنة »

أ - إن ما اعتبرناه نظاماً وضابطاً لمسألة « الأصالة » - وهو الخصوصية الاجتماعية التاريخية - يبرز بصفته هذه ، هنا أيضاً ، بالنسبة الى مسألة « العصرية » . ف « العصر » القائم هو أيضاً امر نفهمه عبر مقولة الخصوصية ، التي تعني ، في وجه أساسي من أوجهها ، طرازاً معيناً من « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية » . وهذا يتضمن الإشارة الى أن « العصرية » ، بمثابتها مقولة تراثية ، تفصح عن أبعادها وآفاقها بالعلاقة مع مقولة « الخصوصية » .

أما ذلك فيتم من موقع النظر الى القضية التراثية على أنها ، في المحصلة الأخيرة البعيدة ، قضية اجتماعية ، وعلى أنها تمثل جماع التوجهات النظرية والتطبيقية التراثية ذات الآفاق المستقبلية .

وإذا تعمنا في هذا الجانب من المسألة ، انكشفت أمامنا مغاليق العلاقة بين « العصرية » و « المرحلة القومية المهيمنة » . فنحن انطلقنا ، في فصل سابق ، من أن تلك الأخيرة تمثل الوجه الضمني أو المفصح عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . كما رأينا أنها - على الصعيد التراثي الاجتماعي - تمحور وتعكس جماع النظر الى تراث هذه الأمة أو تلك . أما ذلك فتنبجزه مجموعة الطبقات والفئات الاجتماعية التي تتطابق مصالحها واحتياجاتها وآفاقها التاريخية والتراثية مع مقتضيات وآفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي في مرحلة ما أو في مراحل متعددة . فإذا نحن أخذنا ذينك المعطين بعين الاعتبار الدقيق ومن موقع صهرهما في نسق تركيبى موحد ، أصبح من السهولة



بمكان أن نتبين الجسور الوثيقة العريضة التي تربط بين « العصرية » و « المرحلة القومية المهيمنة » .

تلك الجسور تفصح عن طبيعتها وسياقها من خلال الفكرة التالية ، وهي أن « العصرية » التراثية تفدو الالتزام النظري والمنهجي والتطبيقي بمقتضيات وآفاق تلك « المرحلة » في توجهها المستقبلي . وبهذا نكون قد تحررنا من وهم قاتل بقدر ما هو ساذج هيمن فترة مديدة في أوساط كثيرة من المثقفين والباحثين العرب ، وخصوصاً العصريين منهم . ذلك هو الاعتقاد بأن « العصرية » مندغمة بـ « العصر القائم » ، كما هو على عواهنه . وكنا ، من قبل ، قد تخلصنا من وهم آخر مقابل مفاده أن « الأصالة » مندغمة بـ « الماضي » . والآن ، إذا وضعنا هذين الأمرين في سياقهما من مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » ، واجهنا النتيجة الحاسمة التالية : أن « الأصالة » و « العصرية » تمثلان وجهين لمسألة واحدة ، هي مسألة التمكين لـ « المرحلة القومية المهيمنة » من أن تستكمل مقومات نموها وتبلورها وتطورها على نحو يلبي احتياجاتها ومقتضياتها في مستقبل تقديمي متقدم . إذ أن انجاز هذه المهمة يعني تحقيق الأصالة والعصرية عبر توحيدهما في شخص مرحلة قومية تقدمية .

ب - ان تمثل النتيجة الاخيرة التي توصلنا اليها على نحو مدقّق ، يجعل من المحال ان نطلق مثل الراي التالي ، الذي يجب الاقرار بأن معظم من كتب من المثقفين العرب حول « الأصالة » و « العصرية » ، بمن فيهم بعض من يتخذ من الفكر الماركسي منظوراً منهجياً له ، قد وقعوا في منزلقه الميتافيزيقي : « قضية العرب في هذاالعصر هي قضية الأصالة والمعاصرة . نعني بالأصالة التراث ، ونقصد بالمعاصرة قضية العصر . . . . وقضية العرب تقوم على ما يبدو انه تناقض بين تراث ديني الطابع وبين عصر علمي الطابع » (١) . والحقيقة ، ان بعض المستشرقين يأخذون بمثل ذلك الراي حول الأصالة والعصرية ، ويشجعون عليه ، إن لم نقل انهم وضعوا حجر الزاوية له على الصعيد النظري المنهجي . فجاك بيرك ، أحد المستشرقين المعاصرين يكتب ، على صعيد هذه المسألة ، ما يلي بوضوح : « ان التراث جزء مما سمّيته من قبل بالأصالة . إن الانسان الجديد لا بد ان يستند الى ذاتيته » (٢) . فالنظر الى الأصالة على أنها مندغمة بالتراث ، او بالعكس ، والى العصرية على أنها مندغمة بالعصر وب « عالم الغير » ، او بالعكس ، امر يقود الى التضحية بجدلية العلاقة بين الأصالة والعصرية من حيث هما وجهان للمسألة الواحدة التي اتينا عليها مؤخراً .

---

(١) مراد وهبه في حوار مع الامام الصدر والمطران حداد والمطران خضر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً . ومن موقع « استراتيجية التنمية الحضارية العربية » ، تكتب هيئة تحرير مجلة ( الفكر العربي - عدد ( ١ ) ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٥ ) ما يلي : « ان مثل هذا الالتزام يجعل حضارة العرب الحديثة تنهض على قدمي المعاصرة الواعية من جهة ، والأصالة التاريخية الحافظة لثراء التراث الروحي والعلمي ، من جهة اخرى » .

(٢) لقاء مع جاك بيرك - اجراه أمير اسكندر وضمنه كتيبه المعنون ب : اليسار الاوروبي المعاصر ( ضمن كتاب الهلال ، يونيه ١٩٧٠ ، ص ١٢٩ ) .

وإذا عدنا الى الراي الذي تقلناه عن مراد وهبه ، فاننا سوف نجد انه - في الصيغة المنهجية الوارد فيها وفي النتائج النهائية التي يمكن ان تسحب منه - يؤدي الى تقسيم العالم المعاصر الى قسمين اثنين . اولهما ينهض على « التعليم الاصلي - الديني » . بينما يقوم الثاني على « التعليم العصري - اللاديني او العلماني » . وهذا ما نواجهه ، فعلاً ، في بعض البلدان العربية . وحين نعلن بأن التعليم العلماني والتقدم الصناعي التكنولوجي والعلمي من علائم أوربا ، فاننا سوف نجد أنفسنا ، بغض النظر عن النوايا والمواقف السياسية الايديولوجية ، وجهاً لوجه أمام المقولة الاستعمارية الشهيرة : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان ، وان التقيا ، فلقاء الزيت بالماء .

والتذكير هنا وارد بمنطلق المستشرق الفرنسي رينان ، الذي جرى وراءه مثقفون عرب في اواخر القرن الماضي وفي النصف الاول من هذا القرن . ولقد كنا ، في موضع آخر سابق ، قد بينا ان ذلك المستشرق كان يرى ان الغرب يقوم على عقلية تحليلية علمية منطقية ، وان الشرق يرتكز الى ذهنية آسيوية تركيبيّة دينية . ثم ، لا يخفى انه توجد في بعض الاقطار العربية وزارات او مؤسسات ومجلات ودوريات مخصصة للتعليم الديني « الاصلي » . وجدير بالذكر ان هذه الظاهرة تجد في عدة اقطار عربية نهوضاً وتشجيعاً وتنشيطاً . وهذا الوضع يجد تعبيره النظري التراثي في الفهم السلفوي الديني لـ « الأصالة » و « العصرية » ، الذي نواجهه ، مثلاً ، في التحديدات التالية :

« التفتح : هو تبليغ رسالتنا الروحية الى العالم في ممارسة الاخذ والعطاء . وهي اقتباس كل ما تتأكد الحاجة اليه مما هو لدى غير المسلمين في حدود الأصالة » (١) .

« العالمية : بعد التوكيد أن ما يدعى بالمعاصرة هو تعبير عن الحضارة الغربية في طور سيطرتها وانه لا ينبغي لها ادعاء تمثيل البشرية جمعاء ، فان

---

(١) توصيات الملتقى الثامن للفكر الاسلامي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

اللجنة ترى ان العالمية هي تلك الجوانب التي تلتقي فيها مجموعة الثقافات على تنوعها « (١) .

ماذا يعني هنا « التفتح » الشروط بالالتزام بالأصالة « الاسلامية » ؟ وماذا يعني التوكيد بأن المعاصرة ( العصرية ) ليست إلا تعبيراً عن الحضارة الغربية في طور سيطرتها ؟ ان ذينك الأمرين يعنيان ، في أس- المسألة ، التمسك بـ « أصالة » مطلقة ، تتمنع على أن تتكشف « يوماً ما » بأنها فقدت من قدرتها على النماء والتطور الشيء الكثير أو القليل . أما ما يؤخذ من « غير المسلمين ... في حدود أصالتهم » ، فإنه - إن حدث وتم - لا يخرج عن دائرة العقيدة الدينية ، التي تكونت في القرن السابع . وعلى ذلك ، فإن التطور الذي تحقق ويتحقق على الصعيد العالمي والعربي الاسلامي ، ليس قادراً على ان يحدث تصوراً أعمق للأصالة .

بصيغة أخرى ، ان تصور « الأصالة الاسلامية » ذاك يمثل أمراً خارقاً وموقفاً ميتافيزيقياً ، لا يتصل بشكل أو بآخر بـ « الخصوصية » الاجتماعية التاريخية للمراحل الاجتماعية الاقتصادية العربية المتعاقبة ، وبـ « المرحلة القومية المهيمنة » في المجتمع العربي القائم .

إن نقد ذلك التصور الميتافيزيقي ( اللاتاريخي اللاتراثي ) عن « الأصالة » ، يمثل موقفاً مبدئياً في « الجدلية التاريخية التراثية » . ولكنه ( النقد ) ليس مهمة تراثية تقوم به هذه « الجدلية » فحسب ، وإنما يشترط مشاركة جميع العلوم الانسانية ، كل من موقع قضاياها ومشكلاته .

وتأكيدنا على « شمولية » ذلك النقد يرتكز الى مقتضيات البحث العلمي الدقيق ، الذي يشترط تقصي ظاهرة ما في أوجهها المتعددة المتحولة . لكن ذلك التأكيد لا يؤدي الى الاطاحة بمطلب التخصص في البحث ، أي لا يقود الى التورط في رفض الاستقلالية النسبية التي تحوز عليها مجموعة من الظواهر تجاه مجموعات أخرى ، والتي تحوز عليها ، من ثم ، العلوم المتعددة إزاء

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

بعضها بعضاً . ولا شك ان هذا الموقف ينسحب ليس على مثل ذلك التصور السلفوي للأصالة ( والعصرية ) فحسب ، وانما كذلك على كل اشكال الفكر اللاتاريخي اللاتراثي في مواقفها من هذه المسألة ، بما في ذلك الشكل القومي . فهذا الاخير لا يعدم من يأخذ به ويعلن عنه بكثير أو قليل من الوضوح النظري المنطقي . وهو يبقى ، ولا ريب ، مماثلاً للتصور السابق في افتقاده الصحة النظرية المعرفية . وان كان قد مارس ، في ظروف منصرمة من تاريخ الوطن العربي ، وظيفة ايدولوجية ايجابية مشروعة (١) .

---

(١) في اطار هذا التصور القومي الميتافيزيقي لـ « الأصالة » يكتب ، مثلاً ، عفيف بهنسي ما يلي ، واضعاً امام عينيه على نحو خاص العمل السياسي : « على الرغم من اختلاف الآراء في تحديد المقصود بالأصالة فان جميع المطالبين بها يفهمون من هذه الكلمة معنى التعريب ، تعريب الفن والفكر والأدب أي تحريره من التأثيرات الدخيلة واظهار شخصيته الصرفة . وهنا تبدو مسألة الأصالة قضية قومية محضة قد يكون لها نظير ومثيل في أية حركة قومية في العالم ، ولكنها هنا على الأرض العربية تأخذ طابعاً خاصاً ، أشار اليه جاك برك واعتبر هذه النزعة من خصائص العرب الراسخة في جذورهم » . اما العمل السياسي فانه « يختلف عن العمل المادي في انه عمل حدي مطلق وليس هو عمل متأرجح نسبي » . كما انه ، لكي يتحرك ضمن نطاق مهماته ، « لا بد ان يكون أصيلاً بمعنى ان يكون خالصاً صرفاً » ( من مقالة للكاتب في جريدة الثورة ، دمشق بتاريخ ١٩٧٧/٢/٢٦ ) .



ج - والآن ، نود التعرض لنموذج آخر في فهم الأصالة والعصرية يدعو اليه أنور عبد الملك - فهو ( التصور ) ينطلق من الاقرار بوجود ثوابت تاريخية تحدد الخصوصية « الثابتة » لتاريخ هذه الأمة أو تلك .

في بادئ الأمر لا بد من القول بأن مقولتي « الأصالة » و « العصرية » تمثلان عنده . في الأساس ، أمراً واحداً . وهذا نتبينه من سياق كتابه « الفكر العربي في معركة النهضة » ، وخصوصاً في بحث متضمن فيه بعنوان « الخصوصية والأصالة » (١) . فهو ، اي أنور عبد الملك ، ينطلق من الأطروحة التالية : « يمكن البحث عن الأصالة بعد الاعتراف بأن العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متميزة ، على مستوى أو في صعيد الروح المجردة ، اي في مستوى مثالي » (٢) . تلك الثوابت التاريخية تحدد عند الكاتب ، كما يتضح من النص ، في وجود حضارات متميزة « على مستوى روحي مجرد مثالي » .

بيد ان هذه « الأصالة » تظهر عبر خصوصية هذا المجتمع أو ذاك . وبعد ان يعرض أنور عبد الملك المستويات التي تشكل الخصوصية ، يطبق مفهومه هذا حول الخصوصية على المجتمع المصري . فهذا الأخير يعتبره « مجتمعاً ثابتاً ، تواجد على أرض مصر كما هي الآن منذ سبعة آلاف عام ، ومن قبلها ما يقرب من عشرة آلاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمال وادي النيل » (٣) .

---

(١) نشر الكتاب في بيروت ، أيلول عام ١٩٧٤ . والبحث المشار اليه قدمه المؤلف الى ندوة « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » في الكويت ، ٢ نيسان عام ١٩٧٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٨ .

أما خصوصية ذلك المجتمع المصري الثابت فتكمن « في دور الجيش والشعب معاً في الوجدان القومي » (١) ، و « في الرباط الجذري الحيوي الذي لا يمكن فصله بين شعب مصر ودولته ، بين جيش مصر وشعبها ، بين وحدة الوجدان والضمير والتفكير وطبقاتها الاجتماعية ومدارسها الفكرية والسياسية المختلفة » (٢) .

هكذا تتضح تلك الخصوصية بصفاتها وضعا ناجزا ومعطى ثابتاً لا يتصل من قريب أو بعيد بالتحول الاجتماعي والضرورة التاريخية والتراثية . إنها وجود ذو « مستوى روحي مجرد مثالي » تعود جذوره الى سبعة عشر ألفاً من السنين ، على حد تعبير الكاتب .

وحيث أن أنور عبد الملك لا يتوقف في تصويره لـ « الأصالة » و« الخصوصية » عند حدود الموقف النظري المنهجي ، فانه يوصلنا الى نتيجتين تتصلان بآفاق « التطور » في مصر واليابان : « ان تطوير المجتمع المصري لا يهدف الى إحلال طبقة اجتماعية مكان طبقة أخرى ... » ، وانما يهدف الى إحلال جبهة من الطبقات والفئات الاجتماعية والمدارس والتيارات الفكرية والفلسفية المختلفة محل جبهة أخرى قد تتفق عناصرها الى حد ما مع جبهة القوى الجديدة ... » (٣) . « والحق ان دراسة المجتمع الياباني المعاصر اليوم تبرهن بشكل ساطع على أن هذا النظام الاقطاعي العسكري ، وفي قلبه شخصية الامبراطور بوصفه رمزاً للأمة لا رئيساً للدولة ، ما زال قائماً وراء سراب المداخن والمصانع ونوادي الليل المتأمركة .

ان هذا النمط من الخصوصية اليابانية هو بالضبط ذلك الذي يجعل اليابان قادرة على التحرك بسرعة خارقة في أي مجال قومي تختاره ... وهو نفس النمط الذي يجعل الغرب في شكك دائم وسخط دائم على اليابان » (٤) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١١ .

لا شك ان انور عبد الملك ، في ذلك التصور للأصالة والخصوصية ، لا يقع في خطل نظري تاريخي وتراثي فحسب ، وانما يقيم كذلك جسوراً بينه وبين القوى السياسية في مصر واليابان المناهضة لآفاق التقدم باتجاه « الثورات الوطنية الكبرى والاشتراكية » (١) ، كما سماها هو نفسه (٢) .

ان نقد مثل ذلك التصور للأصالة والخصوصية نقداً علمياً صارماً لا بد منه ، اذا اريد لمسألة « الأصالة والعصرية » أن تعالج في حدود « الجدلية التاريخية التراثية » ، ومن خلفها « الجدلية التاريخية المادية » . اذ أن نقداً كهذا يتيح لها أن تقف على قدميها ، بعد أن أوقفت فترة مديدة على رأسها . ففقدت ، بذلك ، الرأس والقدمين معاً .

وليس من الصعوبة أن نتبين ذلك « التصور » بمثابته موقفاً سلفوياً ميتافيزيقياً بصيغة اقليمية قوموية . ولعل هذا الموقف يتضح فيما اذا تناولنا – من أجل ذلك – فهم انور عبد الملك الضمني لقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

فهو يتعرض له عبر تحديده لطابع وآفاق الفكر المادي التاريخي الجدلي . وفي سياق ذلك ، يقع في تناقض فج ، يفصح عن نفسه حالما نتبين أن الكاتب لم يستطع يوماً أن يتمثل الفكر الاشتراكي العلمي تمثلاً علمياً فعلياً . ( وهذا يصح أيضاً على التأملوتين في اطار اليسار الاشتراكي ) .

فأنور عبد الملك يعلن أن الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث الذي « يتكون من مجموعة من المفاهيم ، والنظريات ، والمناهج التي وجدت صورتها الحالية في الغرب – في أوروبا أولاً ثم في أمريكا الشمالية بعد حين ، في الفترة التي تتراوح

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢٣ وصفحات أخرى عديدة منشورة في الكتاب .

(٢) في هذا السياق يكتب محمود أمين العالم بحق : ان مفهوم الخصوصية عند انور عبد الملك « يمكن أن يكون في تطبيقه سلاحاً لأشد الحكومات تمركزاً ورجعية واستبداداً » . ( الخصوصية والأصالة .. ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١ ) .

بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين « (١) ، لا يعدو أن يكون « الرصيد الفكري المرحلي لمرحلة هيمنة الغرب ، وهو بالتالي يمكن اعتباره على أحسن الفروض مجموعة من القضايا والأفكار السابقة على المرحلة العلمية « (٢) .

ان الطابع اللاتاريخي اللاتراثي في ذلك الراي يفصح عن نفسه بوضوح مشير . وهذا يتضح عبر النظر الى « الفكر الاجتماعي والفلسفي » الاوربي الحديث والراهن - من القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين - على أنه فكر واحد ، ذو طابع واحد وتوجه واحد، مضيئاً بذلك الحابل بالنابل . فهو « الرصيد المرحلي لمرحلة هيمنة الغرب » الرأسمالية الكولونيالية الاستعمارية والامبريالية . وعلى ذلك ، فهو مرفوض ومندان باسم « العلم » ، ذلك الذي عليه أن ينشأ « الآن » .

بصيغة أخرى ، انور عبد الملك يضع الفكر الاشتراكي العلمي - ومن ثم الماركسية عموماً - في كيس واحد مع كل ما تمخضت عنه تلك الرأسمالية من مناهج ونظريات وأفكار . وهذا يشير ، في رايه ، الى أن البنى الفوقية لمراحل الرأسمالية تلك مثلت وتمثل نسيجاً واحداً متجانساً . ولكن هذا الموقف ، الذي يعبر عنه انور عبد الملك في عام ١٩٧٤ ، لا يمكن فهمه في حال مقابله بموقف آخر له عبّر عنه عام ١٩٧٠ ، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أن الكاتب لم يعر قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » أية أهمية غير معتد به أو جاهلاً بإياه .

اما الموقف الآخر فيظهر في بحث له حول « النهضة والثورة » : « فاذا كانت أطروحة الاشتراكية العلمية اليوم هي الأطروحة المركزية للجماهير الشعبية في قلب الحركات الوطنية العربية العربية وبعض الدول العربية الوطنية - الراديكالية ، فثمة الكثير مما يجب عمله وانجازه » (٣) .

---

(١) انور عبد الملك : الفكر العربي في معركة النهضة - نفس المعطيات سابقة ، ص ٢٠١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٣ .

ان مثل ذلك الموقف ( الأول ) يجد أحد مصادره في فكر عبد الملك في غياب المنهج الجدلي المادي التاريخي عنده . إذ في هذا الوضع ، فحسب ، يمكن اطلاق القول التالي : « على رأس القضايا التي يواجهها الفكر والمفكر العربي إذ يتعرض لقضية النهضة بوجه عام ، والنهضة الحضارية بوجه خاص ، ذلك التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي ال ( أصالة ) وال ( عصرية ) . ومرد ذلك الى أن الفكر العربي والمفكر العربي الذي يعي ذلك الفكر ويعبر عنه ويطوره انما يتحرك في إطار الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث . . . وفي هذا يكمن الخطر كل الخطر » (١)

ان انور عبد الملك اذ يرى في الفكر الاشتراكي العلمي ( والماركسي عموماً ) مجموعة « من القضايا والأفكار السابقة على المرحلة العلمية » وإذ ينطلق من أن هذا الفكر ، بصفته جزءاً من « الفكر الاجتماعي والفلسفي الاوربي الحديث » الذي يشكل خطراً على الفكر والمفكر العربي على صعيد العلاقة بين الأصالة والعصرية بسبب من انه يسهم في تزويرها ، نقول ، ان عبد الملك في ذلك الموقف يتجاوز الفهم الجدلي التاريخي التراثي للعلاقة بين تينك المقولتين اولاً ، ويعوم في تيار الفكر البرجورازي العربي الهجين ثانياً .

فهو لا يدرك أن فكراً ما متحدرًا من « الخارج » القومي - ممثلاً بالماضي - ومن « الخارج » الاجنبي المنصرم او الراهن ، يتحول في مجتمع ما الى جزء من « داخله » ، إذا لبى احتياجاته ، بهذه الدرجة او بتلك . وإذا ذاك تسقط مصادرة « الأفكار المستوردة او الدخيلة » ، لتطرح المسألة على نحو آخر ، هو التالي : ان ذلك المجتمع يأخذ ما يأخذه من « الخارج » من الآراء والنظريات ما يغطي احتياجاته ، ويلفظ منها ما لا يحقق ذلك . ومع اننا نتحدث ، في حالة الإقحام والتعسف ، عن « غزو ثقافي » ، فان هذا الأخير نفسه يظل خاضعاً ، في اساس المسألة ، الى طبيعة ذلك القانون الجدلي .

ضمن ذلك المنظور وفي ضوءه نقول ، فقط الرؤية التعميمية ، اللاتاريخية

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠١ .



اللاترائية ، يمكنها ان تصطنع تناقضاً بين فكر « اجنبي » يسهم في إضاءة أبعاد وآفاق المجتمع العربي ، وبين هذا المجتمع . وذلك بدعوى ان ذلك الفكر غير « أصيل » ، اي لا ينتمي لـ « الأصالة » الوطنية او القومية لذلك المجتمع .

أما ان عبد الملك يعوم في الفكر البورجوازي العربي ، فهذا يتضح من خلال الفكرة التالية ، وهي ان معارضة « الأصالة » العربية بـ « العصرية » الاشتراكية العلمية « الأجنبية » هي ، بالأصل ، موقف ايديولوجي يتحدر من مواقع البورجوازية العربية الهجينة والقاصرة والاصلاحية ، وليس من مواقع الفكر والمفكر العربي عموماً .

أخيراً وقبل ان نطوي صفحة الإشكالية ، كما طرحها أنور عبد الملك ، خليق بنا ان ننوه بأمر ذي أهمية مبدئية على هذا الصعيد . ذلك هو ان موقفه المحدد فوق يري كم هو شائك ومعقد ومترع بالمحاذير والمحظورات ان يتخذ المفكر العربي في مرحلة ما بعد الإخفاق البورجوازي موقفاً علمياً متسقاً مع احتياجات الوطن العربي المستقبلية ( الثورية ) . كما ان ذلك ، بجملته ، يضعنا امام المعطين التاليين :

أولاً - كم هو هشٌ ورثٌ ذلك المنطلق ، الذي يشكل قاع مثل هذا الفكر « الاشتراكي او الماركسي » السلفوي الاقليموي لدى رهط من اليساريين العرب !

ثانياً - كم هو هشٌ ورثٌ ذلك المنطلق ، الذي يشكل قاع الفكر البورجوازي الهجين والقاصر والاصلاحي في الوطن العربي ، بحيث لا يستطيع تقديم مغريات نهائية لأولئك اليساريين لكي يستقروا كلياً في حظيرته !

د - ان اكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، بما ينطوي عليه من « بناء تحتى » وآخر « فوقى » ، قد حل إشكالا كبيرا على صعيد المسألة المطروحة . فقد قدم ، ضمنا ، اجابة علمية اولية دقيقة عن قضايا الاصاله ( بعلاقتها بالخصوصية ) لشعب من الشعوب . وهو ينطوي على تجريد وتعميم وشمولية ، بقدر ما يجسد قدرة على التشخيص والتخصيص والتحديد . وعلى ذلك ، فليس هنا من حديث عن « مطلق » بذاته ، ميتافيزيقي ، وانما عن ظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي ، ليس إلا .

هذا أولا . اما من طرف آخر ، فان مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » جرى بحثه على نحو اخذت وأبرزت منه جوانبه الرئيسية الحاسمة : قوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج ، الوعي الاجتماعي ، والمؤسسات الاجتماعية . وهذا يعني انه في الحين الذي يؤكد فيه على وجود مثل تلك « التشكيلة » في كل مراحل المجتمع البشري ، يؤكد ايضا على ان ذلك الوجود يظهر نوعيا : ان العام « الشاحب » الكلي « البعيد » يظهر في الخاص الجزئي « القريب » . هاهنا تكمن الخصوصية لشعب ما في مرحلة نوعية ما . ولكن تراكم وتتابع المراحل المكونة لتاريخ وتراث ذلك الشعب ، والتداخل النسبي التراثي بينها ( ووحدها الجدلية ) ، يسهمان ، أحيانا بقوة وبكثير من التعقيد ، في خلق الظن بان تلك الخصوصية مطلقة ( بمعنى اكتسابها صورة وصيغة واحدة ) .

ولا شك أن نشوء وتراكم عادات وتقاليد نفسية وعاطفية وثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية وفنية في حياة ذلك الشعب يعمل ، بدوره ، على تعميق ذلك الظن ( الوهم ) . ولكن ما إن يصوب مبضع البحث الجدلي التاريخي التراثي باتجاه تلك الظاهرة ، حتى تستبين المسألة في أفق آخر : انها الاستقلالية النسبية لتلك العادات والتقاليد تجاه المراحل العينية التي نشأت وتبلورت

على اديهما . غير أن القول بتلك « الاستقلالية النسبية » لا يشير لا من قريب ولا من بعيد الى انكار خصوصية تلك العادات والتقاليد . ولكنه يضبطها ضبطاً تاريخياً وتراثياً ، فيكشف عن سياقها في عملية تولد وتبلور وتطور التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتتالية في حياة الشعب المعين .

على هذا النحو ، نصل الى نقطة رئيسية في مفهوم انور عبد الملك لـ « الخصوصية » و « الأصالة » ، تلك هي إقحام التاريخ البشري ( بالمعنى العام ) في واحدة أو أكثر من واحدة من مراحله . ان في هذا الموقف إهداراً وتدميراً للفعل التاريخي والتراثي ، الذي تجسد ويتجسد في تنامي قدرة الانسان على تغيير عالمه عبر تثوير علاقة التطابق الجدلي بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، وبين البناء التحتي والبناء الفوقي للمجتمع .

والحقيقة الأخيرة هي ان الانطلاق من مفهوم عبد الملك ذاك يؤدي ، دفعة واحدة ، الى رفض مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ورفض توأمه - في الحقل التراثي - ، مفهوم « المرحلة القومية المهيمنة » . وإذا كان الامر كذلك بالنسبة الى « الأصالة » ، فان « العصرية » تصبح أحد وجهي قضية واحدة ، هي قضية « الأصالة والعصرية » ، قضية تحقيق « المرحلة القومية المهيمنة » ، بكل ما تنطوي عليه من امكانات وقدرات وآفاق . ومن ثم ، فان أصالتنا ومعاصرتنا هاتين لا يمكن ان تفهما وتتمثلا بعمق من منظور آخر غير منظور الموجبات والمقتضيات والآفاق المستقبلية لتلك المرحلة . ونحن إذ نفعل ذلك ، فإنما من موقع اعتبار هذه الأخيرة الحلقة الأعلى من حلقات التكون التاريخي والتراثي في الزمن الذي نخضعها فيه للبحث .

وعلى ذلك وفي ضوءه ، لم تعد أصالتنا كامنة في استنبات واخصاب « الماضي القديم » على عواهنه ، وانما غدت تنهض على فهمه وتمثله على سبيل ما سندعوه « الاختيار التاريخي التراثي » ، بعناصره « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » و « العزل التاريخي » . ولا يفوتنا أن نشير الى أن ذينك الفهم والتمثل يجدان غايتهما القصوى في **الفعل التاريخي والتراثي** النشاط والمحول .

وكما هو الأمر بالنسبة الى « أصالتنا » ، فإنه كذلك أيضاً فيما يتعلق بـ « عصريتنا » . فهذه تتلخص ، بأحد أوجهها ، في أن نعيش في عمق الزمن المعاصر في سياقه التاريخي والتراثي ، وليس على سطحه ، أي أن نشارك في صنع هذا الزمن من موقع الموجبات والمقتضيات والآفاق المستقبلية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » .

وهنا ربما كان من الناقل أن نقول بأن « الأصالة » و « العصرية » لا ترتدان الى مفهوم تاريخي وتراثي ، وإن كانتا تجدان تكثيفهما النظري فيه . ذلك أنهما كذلك ، أو بالدرجة الأولى ، واقع موضوعي مجسد بتشكيلة أو بتشكيلات اقتصادية اجتماعية ، تظهر متراكمة في خصوصية معينة ( تراثياً ، في مرحلة قومية مهيمنة ما ) . هذا يعني أنهما لا تمثلان مسألة مصطنعة ، بل هما قائمتان موضوعياً ، تحققان نفسيهما في « آن محدد » وفي إطار عملية التواصل التراثي .



من ذلك كله نخلص الى تحديد العلاقة بين « الأصالة » و « العصرية » بأنها علاقة قائمة بين وجهي مسألة واحدة ، وبأن كلاً من هذين الوجهين **يشير ضمناً وعلى نحو مفصح عنه الى الثاني** . ذلك التحديد يمكن وضعه في صيغة أخرى أكثر تكثيفاً . تلك هي : ان الأصالة والعصرية تمثلان موقفاً نظرياً منهجياً ( جدلياً تاريخياً تراثياً ) وتطبيقياً واحداً **باتجاه وفي ضوء الأبعاد الوجودية الثلاثة** ، الماضي والحاضر والمستقبل . أما ان يكون ذلك الموقف جدلياً تاريخياً تراثياً ، فيعني انه **ينطلق من « المرحلة القومية المهيمنة »** ، في صفتها **معادلاً** تراثياً ، فيعني انه **ينطلق من « المرحلة القومية المهيمنة »** ، في صفتها **معادلاً** « الخصوصية » التاريخية الاجتماعية .

وتحديدنا للعلاقة بين المقولتين العتيدتين يستند الى اكتشاف السمات الداخلية والخارجية لواقع الحال الراهن المهيمن ( المرحلة القومية المهيمنة ) ، مستخدمين في سبيل ذلك العلوم الإنسانية ( علم اجتماع ، اقتصاد سياسي ، علم نفس الخ ... ) والعلوم الطبيعية ( الجغرافيا الطبيعية ، علم الأنواء ، الجيولوجيا الخ ... ) . كما يقتضي ذلك توظيف تلك البحوث العلمية في خدمة التقدم على صعيد تلك المرحلة بعلائقها المركبة مع الوضع البشري العالمي .

على هذا الأساس المتين ، يتاح لنا استنباط علاقة انسجام فعلي عميق بين « الأصالة » و « العصرية » ، بحيث ان كلاً منهما تغدو أحد وجهي مسألة واحدة . وإذا ما اتيح لهذا الانسجام أن يتحقق **فعلياً** ، فان الحديث عن **وضع هجين وعن شعور بالهجنة** - في حال الابتعاد عن التراث القومي - ، وعن **وضع اغترابي (١) وشعور بالفريبة** - في حال الابتعاد عن المرحلة المعاصرة

---

(١) من الاغتراب ، بمعنى الغربة . ( انظر حول ذلك : محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي - مختار الصحاح ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧٠ ) .



التي يحدد معالمها أيضاً ما يمكن أن يؤخذ من « الغير » الأوروبي والأميركي  
والأفريقي والآسيوي - ، يصبح لاغياً .

لم يعد ، طبقاً لذلك ، محتملاً علينا أن تقع في إخراجات وعقد حضارية ،  
إذا ما أخذنا من هذا البلد أو ذاك ، ومن هذه الحضارة أو تلك ، طالما تحدر  
هذا الفعل من الموجبات والمقتضيات والآفاق المستقبلية للمرحلة القومية  
المهيمنة . وكذلك ، لم تعد المسألة تطرح على النحو التالي : هل نأخذ تراثنا  
( موروثنا ) القومي أو نرفضه ؟ المسألة هذه أصبحت تدور في محور السؤال  
التالي والاجابة عنه : أي عناصر من تراثنا بمقدورها أن تسهم في بناء تلك  
المرحلة ، التي ترتبط ، في كل الاحوال ، بـ « المراحل المهيمنة » للشعوب الأخرى  
في العالم بروابط وثيقة ؟ أما أهم هذه الأخيرة فهو اندراج تلك الشعوب جميعاً  
تحت تأثير قانون عصرنا الشامل ، قانون الانتقال الى الاشتراكية العلمية بأشكال  
وطرق غنية التنوع والتعدد . وذلك السؤال يتصل ، في حقيقة الأمر ،  
بـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، الذي سنبحث فيه في الفصل التالي .

## الفصل الخامس - المسألة الخامسة الاختيار التاريخي التراثي، أي الجدلية التاريخية التراثية في طور المواجهة العينية

### ١

#### الاختيار التاريخي التراثي تحزباً للحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي

لقد أتينا فيما سبق على ثلاث مسائل تمثل ثلاثة مرتكزات للنظرية المقترحة، « الجدلية التاريخية التراثية » . تلك كانت « التمييز بين التاريخ والتراث » ، و « المرحلة القومية المهيمنة » و « الأصالة والعصرية » . أما الآن فسنعرض للمركز الرابع ، ممثلاً بـ « الاختيار التاريخي والتراثي » . فهذا الأخير يضع النظرية المقترحة في مواجهة عينية مباشرة مع الواقع التراثي . إذ من هذا الموقع يبرز السؤال المبدئي التالي : ماذا يمثل « التراث » بالنسبة إلينا على صعيد الحياة الفعلية ؟ أو بصيغة أخرى واردة ، صيغة قانونية حقوقية : كيف تتضح العلاقة الفعلية بين الوارث والمورث ، ومن ثم ، كيف نستطيع امتلاك هذا المورث ( الموروث ) ؟

تلك المسألة على غاية الأهمية بالنسبة إلى استجلاء البعد التراثي للحدث الاجتماعي على نحو تطبيقي ، وبالتالي على صعيد استكمال مقومات « الجدلية التاريخية التراثية » . وسنعالجها هنا انطلاقاً من فكرة التحزب للحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي . ذلك لأن تقصي هذه الفكرة يضع أيدينا على مفاصل عملية استنطاق وامتلاك الماضي في تموضعه التاريخي وسياقه التراثي .

ان كون التراث يشكل قاسماً وجودياً مشتركاً بين الماضي والحاضر ، يبرز بشكل اكثر تميزاً حينما نطرح على بساط البحث قضية « الإستقلالية النسبية » للتراث الفكري الذاتي تجاه التراث المادي الموضوعي المطابق . إذ ههنا يتعين علينا أن ندرس مدى انفلات الفكر من الواقع ذاك واكتسابه كينونة مستقلة استقلالاً نسبياً . والحقيقة ، هذه القضية معقدة شائكة ، بقدر ما هي هامة من اجل ايضاح مسائل جوهرية متعلقة بتطور الفكر الانساني ، بل وبتطور الواقع المادي الموضوعي نفسه . ونحن ، وقد تعرضنا لهذه المسألة في فقرة مستقلة سابقة ، ينبغي علينا الآن أن نشير ، في ضوء ما توصلنا اليه بخصوصها وفي اطار قضية « الاختيار التاريخي التراثي » ، مسألة اخرى لها اهميتها الخاصة . تلك هي مسألة « التحزب » في البحث العلمي عموماً ، والتراثي على نحو خاص .

ان تعدد جوانب « التراث » العربي هو واقع موضوعي ذو سمات قابلة للتحديد العلمي التراثي . وكون هذا الواقع داخلاً في معطيات التاريخ ، أي جزءاً من الماضي ، بغض النظر عن انه يدخل ايضاً ، وعلى نحو تراثي كما اشرنا من قبل ، في بنية الحاضر ، لا يضعف من موضوعيته تلك . فهذه الأخيرة ليست حكراً على الحدث الطبيعي . ومن ثم ، فهي ليست احدى مقتضيات البحث العلمي الطبيعي فحسب ، كما كان البعض ، وما زال البعض الآخر ، يعتقد . فالحدث التاريخي والآخر التراثي يتمتعان بالموضوعية بصفتهما وجودين حائزين على مقوماتهما الذاتية ، وان كان الحديث هنا عن « الموضوعية » متميزاً نسبياً عن مثيله في اطار العلوم الطبيعية . من طرف آخر ، يجد المؤرخ والباحث التراثي نفسيهما مدعويين الى القيام ببحوثهما وهما متمسكان بكل مقتضيات المنهجية العلمية الموضوعية . وهذه تتضمن الأخذ بموقف متحزب ، أولاً تجاه « المادة التاريخية » في مطلب استعادتها على صورتها الاصلية دون زيادة أو نقصان ، أي تجاه « الحقيقة التاريخية » ، وثانياً تجاه تلك المادة التاريخية في امتدادها وتمظهرها التراثي حتى المرحلة الحاضرة .

والجدير بالاهتمام أن التحزب التراثي ينطلق من بؤرتين . الأولى منهما هي

بؤرة الامتداد التراثي الواقع بين حدث تاريخي ونقطة أخرى لاحقة ضمن الماضي . ويهدف هذا التحزب الى اكتشاف ذلك الامتداد بصورته الاصلية ، اي كما فهم واخذ من قبل الذين قاموا بتقويم الحدث التاريخي واختيار العناصر التي الحوا عليها منه .

ان ذلك « الامتداد التراثي » في نطاق الماضي نتعامل معه هنا على انه « مادة تاريخية » جديدة لها مدلولات وابعاد تراثية علينا أخذها بعين الاعتبار العميق ، حالما نقوم نحن بدورنا بتقويمها واختيارها تراثياً .

اما البؤرة الثانية للتحزب التراثي فتنتقل من « المرحلة القومية المهيمنة » بمقتضياتها واحتياجاتها الراهنة وآفاقها المستقبلية . ففي ضوء هذه المرحلة تتم عملية التقويم والاختيار التطبيقية لعناصر الماضي ولعناصر الحاضر التي تمثل ، بصورة ما ، امتداداً تراثياً لذلك الماضي . وعملية التقويم والاختيار تلك هي ، في اساسها ، عملية متحيزة للمرحلة المشار اليها . اما التحزب هذا فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وابعاده في اطار هذه الاخيرة ، تحزب لها في راهنها المستقبلي وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها .

ان الحدث الاجتماعي يختلف ، بمقتضى ذلك ، عن الحدث الطبيعي . هذا التقرير صحيح تماماً في حدوده المبدئية . ولكن القول بذلك الاختلاف لا يعني ابدأ التوصل الى الاعتقاد بأن « الموضوعية » تسود الحدث الطبيعي ، بينما هي لا تشكل ركيزة اساسية في الحدث الاجتماعي . إن من المبادئ العلمية المنهجية المعاصرة قضية اساسية تكمن في الإقرار بخصوصية الحدث الاجتماعي والحدث الطبيعي ، وبالتالي بـ « خصوصية » القانون الاجتماعي والقانون الطبيعي . المبدأ في المسألة هو وجود قانونية في المجتمع والطبيعة على حد سواء . إلا ان هذه القانونية تكتسب في المجتمع شكلاً مختلفاً عن الشكل الذي تظهر فيه في الطبيعة . ففي المجتمع تمارس الذات الانسانية ( والمقصود بذلك مجموع الناس المكونين للمجتمع ) دوراً أساسياً في صوغ القانونية الاجتماعية . وبمعنى آخر ، الموضوع متداخل هنا بالذات ، اذ لا وجود لمجتمع

بدون ناس . إلا أن الامر في الطبيعة يختلف عن ذلك اختلافاً بينا . ها هنا تمارس القانونية الطبيعية وجودها بمعزل عن الناس . وحيث يكون الامر كذلك ، فإننا نجد أن « الحدث الاجتماعي » يتم عبر ناس موجودين ضمن علاقات اجتماعية ، صنعها هؤلاء في وجودهم الاجتماعي الكلي . هذا يكشف عن أن هنالك ، فعلاً ، صعوبة جدية على طريق تقصي الحدث الاجتماعي في تحوله الى « مادة تاريخية » . والصعوبة هذه تبرز في سياق تحقيق مبدأ « الموضوعية » العلمي . فموضوع البحث التاريخي - البحث في الحدث الاجتماعي ذاك في تحوله الى مادة تاريخية ، أي في مجراه الزمني وتوقفه عند حدود الحاضر - هو موضوع انساني صنعته ذات او ذوات انسانية . وكذلك الباحث المؤرخ لهذا الحدث لا يخرج عن كونه ذاتاً إنسانية .

فضمن تلك العملية المتعددة الاطراف تظهر المسألة كما لو كانت ذاتية مستغلقة على البحث العلمي الموضوعي . حائل يبرز البعض من ممثلي ذلك الرأي بتساؤلاتهم المشككة على النحو التالي : ما هو معيار الموضوعية في تلك العملية « الذاتية » ؟ كيف نستطيع الخروج بأحكام علمية مشتركة موضوعية من عمل تاريخي عماده « الذات » الانسانية ؟ وهنا نذكر بما كتبه أحد الذاتويين الأخذين بمبدأ « اللاموضوعية » في البحث التاريخي : ومهما يكن من امر فإن المؤرخ مؤلف ، وقديماً قیل ، من ألف فقد استهدف ، وليس ممكناً في مادة كالتاريخ أن ينجو من سيتصدى لها من النقد ، فما زال التاريخ في نظر الكثيرين فناً ولم يصل الى درجة العلم . ومتى رايت الناس قد اتفقوا في امر من امور الفن « (١) .

والحقيقة ، إن التصدي لهذه « الذاتية التاريخية » يمثل أمراً فائق الأهمية على صعيد العمل العلمي التاريخي والتراثي . وتاريخ العلوم الانسانية عموماً ينهض ، بمعنى معين ، على الكفاح في سبيل توطيد شرعيتها بصفتها

---

(١) ظافر القاسمي - في كتاب : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢١ .



**علومياً (١) .** ان العقدة الأساسية التي لا يدركها أو يتعرض عنها الذاتيون في البحث التاريخي ، هي ان الناس الاجتماعيين ، الذين يصنعون علاقاتهم الاجتماعية ، هم كذلك وفي نفس الحين **نتيجة وحصيلة** هذه العلاقات . فهم ، في آن واحد ، الفاعل والمفعول ، وموضوع وذات المجتمع والتاريخ ( والتراث ) . ومن هنا ، تبرز خصوصية القانونية في اطار « الحدث الاجتماعي » ، وبالتالي خصوصية « الموضوعية » العلمية التي يتمسك بها المؤرخ والباحث التراثي خلال استعادته لذلك « الحدث » .

ان تعقد الحدث الاجتماعي اصلاً ، وعدم القدرة على استعادته تاريخياً وتراثياً كما هو ( ذلك لأنه يتم ضمن صيغته **الاولى** مرة واحدة ) من قبل الباحث ، يجعلنا نتقصى المدونات والوثائق والنقوش وغيرها التي سجلته . نفعل ذلك لنكون لانفسنا عبرها صورة حية بالحدود القصوى الممكنة ، ولنبنى عليها وجهة نظرنا التاريخية والتراثية . ورغم ذلك فإننا ، في نطاق هذا « الحدث الاجتماعي » ، قادرون على استعادته ليس فقط عبر تلك المدونات والوثائق والنقوش ، بل كذلك بمواجهتنا له في أزمنة أخرى ، ومنها زمننا المعاصر . ولكننا إذ نتمكن من ذلك ، فإنما بسماته **العامة** التي تدخل في اطار « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » الواحدة المحددة ، مثل ظاهرة « القهر الاجتماعي الطبقي » في عدة بلدان وعلى مراحل متتابعة . وبالإضافة الى امكانية إعادة تلمس « الحدث الاجتماعي » ضمن ذلك السياق ، هنالك تجلّ وأصداء تراثية له ( مثل أصداء القرامطة ... ) . هذا الأمر يدعونا الى القول بأن علم التاريخ يقوم ، ضمن ما يقوم عليه ، على أساس من الوثائق المسجلة في الفترات

---

(١) لا يسعنا هنا إلا ان نعيد الى الاذهان ما انجزه العالم الاجتماعي والتاريخي ابن خلدون من عمل مبدئي كبير على صعيد هذه المسألة ، وإن ظل بحدود مخصصة أسير صعوبات منهجية ونظرية كثيرة . ( انظر تعريفه العميق والهام حتى الآن لعلم التاريخ ، ذلك الذي يصح ان نجابه به تلك الذاتية التاريخية - المقدمة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣ - ٥ ) .

التاريخية المؤرخ لها ومن الآثار المادية وغيرها المتحدرة من هذه الأخيرة ، والتي ما تزال نماذج أو مظاهر منها مستمرة في المرحلة الراهنة (١) .



---

(١) في كتابه « مناهج البحث العلمي » ، يمثل عبد الرحمن بدوي موقف الرفض لوجود « علم تاريخ » . فهو يشير ، في بداية حديثه عن « المنهج الاستردادي » ، الى أن التاريخ يتكون « من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد » ، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائماً لأن تصود ... » ( ص ١٨٢ من الكتاب المذكور ، القاهرة ١٩٦٣ ) . ولكن هذا الموقف يتضح لديه في موضع آخر من نفس الكتاب ( ص ٢١٩ ) ، حيث يؤكد بأن « مهمة المؤرخ صعبة كل الصعوبة ... » ( اذ ) من الصعب جداً أن يُعد التاريخ علماً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن التاريخ لا يخلف لنا نفسه ... ومن هنا كان على التاريخ شاء أو لم يشأ أن يكون ذاتياً وأن يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقائم بالبحث التاريخي ... » .

والذي يبعث على الاهتمام هو أن عبد الرحمن بدوي ، في موقفه ذلك من « علم التاريخ » ، يجسد وضعا هجيناً طريفاً . فهو ينقل هذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التاريخ من الغرب الامبريالي المستنفذ تاريخياً الى اطار اجتماعي لم تستطع قواه الاجتماعية ( البورجوازية في طبيعتها ) أن تحقق الحد الأدنى من التقدم العلمي التاريخي . فهي صورة مهزوزة أراد لها بدوي أن تلحق إلصاقاً بذلك الاطار الاجتماعي . ولكن رغم ذلك ، هذه الصورة استجابت لهذا الأخير البائس المحيط والمسدود الأفق استجابة ضمنية عامة .

والآن نجد انفسنا وجهاً لوجه أمام ضرورة التمييز بين موقف الباحث التراثي من منشئ « المادة التاريخية » من طرف ، وبين موقفه من المؤرخ لها من طرف آخر . ونحن اذ نفعل ذلك ، نجد عنصراً جديداً من المسألة يعلن عن نفسه ، ذلك هو ارتباط « الاستلهام التراثي » بمقتضيات اللحظة الراهنة ( المرحلة القومية المهيمنة ) في آفاقها المستقبلية ارتباطاً موضوعياً وذاتياً . إذ أننا حين نختار من تاريخنا وتراثنا ما نختاره ، فإننا نفعل ذلك انطلاقاً من موجبات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربي الراهن اجتماعياً واقتصادياً وقومياً وثقافياً الخ . . . ، ومن موقع المرحلة القومية المهيمنة ناهضة كانت او مستنفدة .

ها هنا يبرز « الاختيار التاريخي التراثي » بصفته فعلاً حراً مضبوطاً بضوابط ( ضرورات ) تلك المرحلة الموضوعية والذاتية . فالحرية ، هنا ، عميقة الجذور رجة الآفاق ، بقدر ما تكون واعية مدركة لتلك الضوابط . وإذا كان الاستلهام التراثي - وهو أحد أشكال الاختيار التاريخي التراثي - أكثر من نشاط علمي أكاديمي ( إذ أنه يوحد في طياته هذا النشاط مع أشكال أخرى من الأنشطة الانسانية الذاتية ) ، فإن ابن التراث نفسه هو المخول أو الأقدر ذاتياً على انجازه .

بناء على ذلك ، يغدو واضحاً ومفهوماً ومشروعاً من موقع العلوم الانسانية - وخصوصاً علم النفس الاجتماعي الذي يبحث في السيكولوجية الاجتماعية لشعب أو أمة ما - أن لا يكون المستشرقون ، من حيث المبدأ العام ، مهئين لممارسة « الاستلهام التراثي » العربي على نحو تطبيقي خاص ، وإن كانوا بأشكال مختلفة ودرجات متباينة ، في موقع القادر على دراسة التاريخ العربي

وممارسة « التبنّي التاريخي » تجاهه . وذلك إضافة الى دراسة القضية التراثية العربية بحلقتهما الاولى ، حلقة توثيق « المادة التراثية » .

ومما له أهمية مبدئية على صعيد هذه المسألة اننا لا تلحق ممارسة « الاستلهام التراثي » - من موقع « المرحلة القومية » الناهضة في المجتمع العربي - بواحد من الأنشطة الروحية الصوفية التي يراد لها ان تكون خارج دائرة العلم الدقيق . ان ما في الأمر ليس أكثر من اننا نرى في هذا « العلم » ما لا يراه البعض من ذوي التوجه المبذل Vulgaer للعلم . فهؤلاء يرون في العلم - أحياناً دون ان يدركوا ذلك ، بل أحياناً أخرى باسم المادية الماركسية (١) - ما كان يراه فيه الماديون الميكانيكيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر .

ان ممارسة « الاستلهام التراثي » تجاه تراث شعب ما تقتضي تمثيل واستيعاب السيكولوجية الاجتماعية لهذا الشعب ، التي تمثل بدورها أحد أوجه الوعي الاجتماعي . هذا يشير الى اننا مدعوون الى امتلاك ناصية علم النفس الاجتماعي والفردية والنفوذ منهما الى الوضعية العينية المتمثلة بتلك السيكولوجية . ولكننا إذ نفعل ذلك ، فانما نفعله في ضوء النتائج التي يمكن ان يقدمها لنا ، على صعيد هذا الشعب المعني ، علما الانثروبولوجيا والإثنوغرافيا .

ومعرفة السيكولوجية الاجتماعية لما نعتبره قاسماً مشتركاً بين السوري واللبناني والعراقي ، اي لما نحدّه بمصطلح « عربي » ، يدخل في حقيقة الأمر في استقصائنا لـ « الخصوصية » التي يتسم بها أولئك . وقد كنا اتينا على

---

(١) من هؤلاء ، مثلاً ، بو علي ياسين في مقالة له حول ( التراث والثورة ) - مجلة مواقف بيروت ، عدد ٣٤ عام ١٩٧٩ . فهذا الكاتب الذي يريد أن يوحى بأنه كتب مقالته من موقع ماركسي ، أي مادي جدلي ، يتساءل فيما اذا كان الاستلهام التراثي عندنا « سيتم بطرق الوحي الديني أو عبقر الشعاري وما الى ذلك من الطرق غير الخاضعة للبحث العلمي . فاذا كنا ما زلنا ضمن نطاق العلم ، فعندئذ لا فرق بين عربي وأجنبي إلا بالعلم » - ص ١٠٣ .

هذه الأخيرة ، في مكان سابق من هذا الكتاب ، بصفتها مقولة اجتماعية تاريخية ، وليست عرقية .

أما أن نتبين تلك السيكلوجية الاجتماعية للشعب العربي ، فإن هذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، أن نبحث في الطبقات والزمير الاجتماعية والنماذج الاجتماعية وفي ما يشكل قاسماً مشتركاً نسبياً بين هذه جميعاً . في إطار ذلك الجهد تبحث مجموعة من مثل الموضوعات التالية : الشخصية والتصرف الإنطوائي أو الحاقداً أو المنفتح أو المعقد ، والمزاج الفني والمهني ، والمزاج العقلي والعاطفي والأخلاقي ، ومدى تأثيره بالمحيط الجغرافي المناخي ، وجود المهنة والتعلم ، ومدى تأثير العادات والتقاليد المحبطة والمحفزة المتحدرة من الماضي القومي أو من شعوب أخرى ، والفريزة الثورية ، والفريزة الطبقية ، والفئوية الخ ...

ومما يلفت النظر أن لينين كان من أقرب الثوريين العلماء الروس إلى فهم سيكلوجية الطبقات والزمير والنماذج الاجتماعية في روسيا القيصرية . فقد اهتم اهتماماً بالغاً بعلم النفس الاجتماعي في سبيل تقصي « الوضعية الثورية » و « الوضعية المضادة للثورة » آنذاك .

نسوق هنا نصين للينين بالفي' الأهمية والطرافة والدلالة بالنسبة إلى ذوي « البعد الواحد » من الطبقيين الميكانيكيين العرب : أثناء الصعوبات التي لازمت حرب ١٩١٨ ، كان هناك توقع للنصر ، وذلك « فيما إذا حدث التغير المطلوب في أمزجة الناس . وهذا التغير هو الآن في حالة تطور وربما سيتطلب ذلك وقتاً أطول ولكن لا بد أن يأتي اليوم الذي ستعترف حشود الجماهير فيه عن نطق ما تنطق به الآن » (١) . ويعلق ب. بورشنيف على ذلك قائلاً : « وبناء على ذلك غير الحزب أساليب نشاطاته بين الجماهير » (٢) .

---

(١) لينين: الأعمال ، مجلد ٢٧ ، ص ١٠٨ ، بالروسية . نقله عن: ب. بورشنيف - النظرية اللينينية في الثورة وعلم النفس الاجتماعي ، دار الفجر ، حلب ، بدون تاريخ إصدار ، ص ٢٧ .

(٢) نفس المصدر والعطيات السابقة .



وفي عام ١٩١٧ كتب لينين ، بصدد هذه المسألة الذاتية : « نحن ، ونحن وحدنا نأخذ بعين الاعتبار التغيرات التي تطرأ على امزجة الجماهير » (١) .

واذا كانت المسألة على هذا النحو الدقيق في خصوصيته ، أفلا تعني شيئاً بالنسبة الى « الاستلهام التراثي » والى موقع المستشرقين منها ؟ الا يشير ذلك الى انه ليس خطأ ، بل هو ضروري ان نتحفظ على القول بأن هؤلاء ، من حيث هم مستشرقون ، مؤهلون لاستقصاء السيكولوجية الاجتماعية بأوجهها المتعددة في المجتمع العربي . ونقصد بذلك التحفظ على قدرتهم إنجاز ذلك بعيداً عن معايشة هذا المجتمع من داخله ، كوجه من أوجهه وكذات من ذواته ، أي بعيداً عن الممارسة العملية الاجتماعية والعلمية النشطة التي تمثل ، في التحليل الأخير ، معيار الحقيقة ! ثم ، هل يكفي ان نردد المطلقات والكليات من نوع ان العلم واحد في العالم ، معتقدين اننا بذلك أحطنا بهذا « العلم » ، دون أن نكتشف فيها اللحظات الخاصة واللحظات الأكثر خصوصية ، تلك التي تبقى رغم ذلك ، بل بفضل ذلك ، موضوع البحث العلمي الدقيق ؟



---

(١) لينين : الأعمال ، مجلد ٢٥ ، ص ٢٧١ ، بالروسية ( نقلاً عن المصدر السابق ، ص ٤٢ ) .

عند هذا المنعطف من الأمور ، يغدو لزاما علينا ، في سبيل استكمال تلك النقطة ، ان نطرح السؤال المركب التالي : لماذا طرح قضية « التراث العربي » في مرحلتنا الراهنة ، ولماذا « الاختيار التاريخي التراثي » ؟ ثم ، هل من علاقة بين « التراث » و « الأصالة » ، وما هي « العصرية » ، وما هي موجباتها ومقتضياتها والأقنية التي تجمع بينها وبين الأصالة ؟ وأخيراً ، ماهي « العصرية » وما موجباتها ومقتضياتها ، وما هي الأقنية التي تجمع بينها وبين « الأصالة » . ان الاجابة عن ذلك السؤال المركب تتسم ، كذلك ، بأنها مركبة . فهي تتضمن علاقات ضرورية بين كل تلك الاطراف . ورغم ذلك ، فان كل واحد من هذه الاخيرة مستقل على نحو نسبي عن الاخرى .

اما لماذا نطرح قضية « التراث » ، فإننا نعلن ان وراء ذلك هدفين كبيرين متصلين منهجياً ببعضهما بعضاً . أحدهما علمي أكاديمي ، والثاني عملي تطبيقي . الهدف الأول يكمن في انجاز وتطوير نظرية تراثية تعيد لـ « الفكر العربي » اعتباره عبر اكتشاف وضبط سياقه ، التاريخي والتراثي ، ومن ثم عبر اكتشاف وضبط تمايزه في وحدته . وذلك بعد ان تغفر وجهه في أوهام النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، التي اتينا على ذكرها فيما سبق .

اما الهدف الثاني – ويتصل بالأول اتصالاً نظرياً منهجياً – فينهض على توظيف نتائج ذلك الطرح العلمي لاحتياجات ومقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة من حياة الطبقات والفئات التقدمية في المجتمع العربي القائم . وعملية التوظيف تلك نفسها تنطلق من الالتزام بقواعد البحث العلمي ، الذي تحيط بالهدف الأول وبالنتائج التي يتوصل اليها . اي ان هنالك علاقة جدلية وطيدة بين كلا الهدفين ، علاقة يحرصن التمسك بها وفهماها على نحو خلاق نظرياً وتطبيقياً دون الانزلاق في بؤرتي « التأملوية » و « التجريبوية » : الأولى بجموديتها وطهريتها الزائفة ، والثانية بذرائعيتها وفجاعتها القاصرة .

يبقى القول بأن تلك « الوحدة » تتمثل ، في وجهها النظري المنهجي ، بـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، النظرية المقترحة في هذا الكتاب .

## بيننا وبين التراث والتاريخ : الاستلهام التراثي

إذا كنا قد أوضحنا ، بالحدود القصوى المتاحة ، الخط الفاصل والخط الجامع بين السياق التاريخي والسياق التراثي لـ « الحدث الاجتماعي » ، فإنه يغدو بيتاً أن توجهنا الى التاريخ ماضياً والى التراث ماضياً وحاضراً ينطلق من « اختيار تاريخي تراثي » له . وهذا يشير الى أننا ، في عودتنا الى ذينك التاريخ والتراث من موقع « الجدلية التاريخية التراثية » ، لا نمارس هذا « الاختيار » كيفما اتفق باسم « ماض قومي او ديني او مذهبي عريق » . إننا نفعل ذلك بأن نستعيدهما استعادة اختيارية حرة ، استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية الناهضة » في الوطن العربي .

والأمر نفسه يصح بالنسبة الى ممثلي النزعات اللاتاريخية اللاتراثية في استعادتها التاريخ والتراث العربيين . فهؤلاء ايضاً يمارسون « الاختيار التاريخي والتراثي » من مواقعهم المنهجية ومن « مراحلهم القومية المستنفدة » ، أي انطلاقاً من احتياجاتهم ومقتضيات وجودهم . والمسألة ، إذن وبهذا المعنى ، لا تقوم على الإقرار أو عدم الإقرار بكون « المرحلة القومية المهيمنة » تمثل الوجه الضمني أو المصح عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . المسألة تنهض على تحديد طابع وتوجه تلك المرحلة . فهي تظهر ، ضمن سياق القضية التراثية ، بصيغتين ، واحدة ناهضة وأخرى مستنفدة تاريخياً وتراثياً .



ان « الاختيار التاريخي التراثي » يتمثل بشكلين ايجابيين، هما « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » . فنحن نتوجه الى التراث ماضياً وحاضراً ، حيث نسائله ونحاوره . نفعل ذلك بهدف جعله يسهم في إضاءة مشكلاتنا الراهنة ، دون أن يلزمنا ذلك بالانصياع لموقف أو رأي ما في ذلك التراث انصياعاً عشوائياً أو على أساس من التقديس أو الاحترام المسبق له .

ان ذلك التوجه الى التراث ينصب على العنصر « النسبي » فيه ، اي العنصر الذي غدت قيمته الذاتية مقترنة فقط بالموجبات والمقتضيات والآفاق الايديولوجية لـ « المرحلة القومية الناهضة » . وبذلك ، يصبح واضحاً لماذا نطلق على تلك العملية مصطلح « الاستلهام التراثي » .

ونريد ان نمثل على ذلك برد الفكر المعتزلي النظام ( مات عام ٢٣١ هـ ) على دعاء « المذهب الذري » من المسلمين ، الذين راوا في امكانية توقف تجزئة الجزء الى ما لا نهاية تعبيراً عن القدرة الالهية على الفعل والتدخل المطلق في العالم . فلقد رفض النظام هذا الرأي ، معتبراً ان الجزء يتجزأ ابداً ، وان الله غير قادر على ان يوقف هذه التجزئة . اما كيف يمكن القول بذلك ، فقد لجأ النظام ، في سبيل تسويغه ، الى ما سماه بـ « الطفرة » ، تلك التي اتاحت له القول بأن اجزاء الجبل اكبر من اجزاء حبة الخردل . واذا عرفنا ان النظام عارض ، في رايه ذاك ، الذريين اليونان الماديين القدماء – وعلى رأسهم ديموقريطس – وان اولئك الذريين المسلمين قد توافقوا ، شكلاً ، مع هؤلاء اليونان في « ذريتهم » من حيث تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ ، تبين لنا اين معقد المسألة التي نبحث فيها :

ان النظام ، الذي الح على ان اجزاء الجبل اكبر من اجزاء حبة الخردل ، يهدف من وراء ذلك الى تدعيم رايه الذري الذي يخالف فيه الذرية اليونانية السائدة . فهو في رايه هذا يشكل ، مع ممثلي تلك الذرية اليونانية ، ينبوع استلهام تراثي ثرٌ عميق بالنسبة الى « مرحلتنا القومية الناهضة » . فبالرغم من أن كلا الفريقين ، الذرية اليونانية في تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ ،

والنظام في رايه حول اجزاء الجبل والخردل ، خاطئان من الناحية العلمية المعرفية التي اتضحت خصوصاً في العصر الحديث ، فانهما يحملان دلالة إيديولوجية تراثية مرموقة . اما هذه الأخيرة فتكمن في التصدي للاتجاه الفلسفي المثالي والجبري الغيبي الديني في اليونان القديمة وفي المجتمع القروسطي ، وبالتالي في التصدي للقوى الاجتماعية التي تتحصن وراءه . وهذا الأمر يقال ، مع العلم ان موقف ديمقريطس والنظام انطلقا من سياقين مختلفين اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً .

ان « استعادة » الماضي تعني ، في مثل هذا الحال ، ان نستلهم ذلك الموقف الايديولوجي من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها المستقبلي الناهض . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله بحيث يتاح التأكيد بأن اسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهناً . لقد قاموا بالتصدي للجبرية الغيبية ، بالرغم من المواقف الخاطئة معرفياً التي وقعوا فيها . في هذا الوضع تكمن نسبية « الماضي » في سياقه التراثي . ذلك لاننا ، الآن ، ومن موقع العلوم الطبيعية المعاصرة ، نرفض الاخذ برأي النظام حول اجزاء الجبل والخردل وبرأي الذريين اليونان حول الجزء الذي لا يتجزأ .

لكن « الاستعادة » للماضي تسير الى حدود ابعد ، حينما تقر بأن هنالك عنصراً مطلقاً في ذلك « الماضي » ينبغي ان يؤخذ ليوضع في مكانه من « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها المستقبلي الناهض . مثل ذلك العنصر نواجهه ، مثلاً ، في رأي النظام حول الجزء الذي يتجزأ . فهو قد أصبح ، ضمن نسق جديد ، واحداً من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائي المعاصر . أي ان ذلك الرأي لم يفقد قيمته المعرفية ، فظلت قيمته فيه ذاته ، من حيث هو حدث تاريخي . وهذا يعني ان ما نقوم به يدخل في عداد « التبنّي التاريخي » .

ان التوجه الى التراث ماضياً وحاضراً ( موروثاً ) يعني ، في مثل هذه الحال ، ان نستلهم ذينك الموقفين من خلال عقد الصلات والروابط بينهما وبين « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة . وهذا الوضع من شأنه استكشاف



واستقصاء جسور التواصل التراثي بين الماضي والحاضر ، التي تحدثنا عنها فيما سبق تحت اسم « خط التداخل والتشابك » بين كلا البعدين الوجوديين المشار اليهما .

ونحن اذ نفعل ذلك ، فإننا نهدف بلوغ أمرين اثنين : ملاحظة واستجلاء **المصادر التراثية** الايديولوجية لذلك التراث بأوجهه وعناصره وإشكالاته المختلفة المتعددة أولاً ، وتوظيف عناصر ومواقف محددة معينة منها في سياق تعميق واغناء وحفز « المرحلة القومية » الناهضة ثانياً . وبتعبير آخر نقول ، ان ذلك يشتمل على مهمتين . الاولى ذات طبيعة معرفية استقصائية ، والثانية ذات طبيعة ذرائعية ( نفعية ) . مع الاشارة المنهجية الهامة الى أن المهمة الثانية تقسروا منطلقاتها وابعادها في ضوء نتائج المهمة الاولى ، وان هذه الاخيرة تجد منطلقها المنهجي النظري في « الجدلية التاريخية التراثية » .

ان « الاستلهام التراثي » اذ يتوجه الى التراث ، فانما يبحث عن عناصره ومكوناته التي فقدت قيمتها العلمية المعرفية ، او التي لم تكن بالاصل حائزة على مثل هذه القيمة ، ولكنها كانت وما تزال محتفظة بقيمة ايديولوجية . فهذه الاخيرة يسمى الفرقاء المختلفو الاتجاهات والمواقف المنهجية النظرية والايديولوجية الى توظيفها في اطار مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وضمن احتياجاتها ومقتضياتها ، أي ضمن احتياجات ومقتضيات « مرحلتهم القومية » الناهضة او المستنفدة .

ذلك يشير الى أن « الاستلهام التراثي » يقوم على الأوجه النسبية من التراث ماضياً وحاضراً . وإذا طبقنا هذا الأمر على مثالنا العتيق ، وجدنا انفسنا مدعوين الى أن نرفض ، من موقع العلوم الطبيعية المعاصرة ، الأخذ برأي النظام حول اجزاء الجبل والخرذل ، وبرأي الذريين اليونان حول الجزء الذي لا يتجزأ . نفعل ذلك منطلقين من أن هذين الرايين قد تبينَ خطلهما على الصعيد العلمي المعرفي .

ولكن اتضح « خطل » ذينك الرايين لا يفقد هما طابعهما وتوجههما

الايدولوجي ، الذي جعل منهما قوة ايدولوجية تقدمية او محرضة على التقدم ومناهضة لقوى ايدولوجية اخرى رجعية او محرضة على الرجعية . فمع ضرورة التأكيد على ان المهمات المعرفية والايدولوجية ( التطبيقية ) ، التي كانت منوطة بأمثال ذينك الرايين للنظام ولديموقريطس ، مختلفة عن المهمات المعرفية والايدولوجية لأفكار ومواقف تقدمية معاصرة ، فإن هناك خطأ ناظماً ينتظمهما ، هو ذلك الذي تحدده « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها العربي الناهض : الكفاح ضد الافكار المعيقة للنقدم ، وضد ما يكمن وراءها من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية في هذه المرحلة او تلك او في عدة مراحل تاريخية .

وعلينا ، في هذا السياق ، ان نوضح « الاستلهام التراثي » في اطار قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . لقد بيتنا في مواضع سابقة ان واقعاً ما حين يمثل لفكرة ما خارجية على نحو طوعي تمثلي او قسري ، فانه يصبح اولاً واخيراً محك هذه الفكرة سلباً او ايجاباً . بصيغة اخرى نقول : اننا حين نعمل على ادخال تلك الفكرة في الواقع المعني ، فنحن لا بد واجدون انفسنا امام ضرورة اخذ ذلك الواقع بعين الاعتبار . وهذا المطلب يبقى قائماً وصحيحاً حتى في حالة اخضاع الواقع للفكرة على نحو قسري ، كما حدث ، مثلاً ، على ايدي الغزاة الاستعماريين والامبرياليين ، حين دخلوا العالم العربي . وبذلك ، فإن ما يحدد خصائص وأبعاد وآفاق ذلك الواقع هو هذا الواقع نفسه بكل الاحتمالات والتوقعات والعلاقات التي تتولد بينه وبين « الخارج » .

وحيث يكون الامر كذلك ، يصبح لزماً علينا الا ننظر الى « الاستلهام التراثي » ، بنتائجه ضمن هذا الواقع او ذاك ، على انه من مكونات هذا الأخير الأساسية : نحن العرب ابناء القرن العشرين لسنا بحاجة ، مثلاً ، الى استلهام المسيحية الأولى أو الشعراء الصعاليك أو ابي ذر الغفاري وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم ، لكي نمُنح « مرحلتنا القومية المهيمنة » بآفاقها التقدمية الناهضة مشروعيتها في ان تكون باتجاه اشتراكي . ذلك لأنها تمتلك هذه المشروعية ضمن **قانونياتها الاجتماعية والاقتصادية والايدولوجية ذات الافق المستقبلي** . ونحن ، كذلك ، لسنا بحاجة الى امرىء القيس الذي بسط سلطانه على وسط

الجزيرة العربية وغربها في مطلع القرن الرابع ويسمى نفسه ( ملك العرب ) ،  
او الى كنده التي عملت على تكوين كيان سياسي في وسط الجزيرة العربية مؤلف  
من مجموعة قبائل ، او الى معركة ذي قار ، او الى محمد بن عبد الله وابي بكر  
وعمر وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم ، اقول نحن لسنا بحاجة الى ذلك كله  
لكي نمسح « مرحلتنا القومية » الناهضة مشروعيتها في أن تكون باتجاه توحيدي .  
ذلك لانها تمتلك هذه المشروعية ضمن **قانونياتها** الاجتماعية والاقتصادية  
والايدولوجية والقومية ذات الافق المستقبلي .

ومن نفس الموقع نقول باننا لسنا بحاجة ، مثلاً ، الى العقلانية اللاهوتية  
الهرطقية التي نشأت في ظلال الفكر المعتزلي ، ولسنا بحاجة الى فكرة « التقدم »  
التي طرحها جابر بن حيان تقيضاً لفكرة « الرجعة المحمدية » و « الرجعة  
الإمامية الشيعية » ، او الى الافكار العلمانية المستنيرة التي طرحها القرامطة ،  
او الى مجموع الافكار الهرطقية والمادية والجدلية الساذجة او الناضجة التي  
نواجهها على امتداد التاريخ العربي الوسيط والحديث ( في عهد محمد علي باشا  
خصوصاً ، على علات هذا العهد التاريخية ) . او الإرهاصات المادية البدائية  
المنتشرة هنا وهناك في التاريخ المصري والبابلي والسوري القديم الخ . . .  
اقول نحن لسنا بحاجة الى ذلك كله والى غيره من هذا القبيل ، لكي نمسح  
« مرحلتنا القومية » الناهضة مشروعيتها في أن تكون باتجاه عقلي  
علمي وعلماني ومادي وجدلي . اذ انها ، على هذا الصعيد أيضاً ، تمتلك  
مشروعيتها في السياق المستقبلي **لقانونياتها** الاجتماعية والاقتصادية والقومية  
والايدولوجية والعلمية .

ان ذلك كله ينطوي على نتيجة واضحة ، هي ان « الاستلهام التراثي »  
من شأنه أن يدعم مواقع « المرحلة القومية » الناهضة او المستنفدة من خلال  
ما يقدمه لها من محرضات وحوافز ايدولوجية نظرية واخلاقية وغيرها ( وهذا  
يتم على نحو ايجابي وسلبي ، كما بينا سابقاً ) . ذلك ، بدوره ، يتيح لنا صياغة  
المسألة بالشكل التالي : ان قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج »  
يتضح ويظهر ، على صعيد هذه المسألة ، عبر بروز « الداخل » بصفته الحائز

على الأولوية في تحديد احتياجاته ومقتضياته وصعوباته واشكالاته . أما « الخارج » ، ممثلاً بالماضي القومي والعالمي ، فيبرز هنا حائزاً على الثانوية .

ولكن ذلك « الخارج » لا يفتأ أن يتحول بعناصره المستلهمة الى « داخل » ، وذلك حيث تنصهر تلك الأخيرة في اطار هذا الأخير . وحالئذ تبرز المحرضات والحوافز الايديولوجية النظرية التي ذكرناها عنصراً عضوياً في بنية « الداخل » ، يسهم في اغنائها وتعميقها . عدا عن انه يغني ويعمق مشروعيتها الاجتماعية . وفي هذه الحال يمكن اعتبار بعض الاستلهامات التراثية ذات أهمية على هذا الصعيد (١) .

والمسألة تغدو أكثر تعقيداً ، حالما نواجه التراث في صيغة الموروث ، اي بصفته متمكناً . اذ ها هنا يستبين هذا الموروث من حيث هو جزء من « الداخل » . والحقيقة هي انه من الصواب ان نقول بأنه تحول الى جزء من ذلك الأخير ( الداخل ) ، متحدراً بالأصل من الماضي ( الذي يمثل هنا خارجاً ) .

ان ملاحقة عملية التحول ذاك تكشف عن خصوصية ومصائر الحدث

---

(١) نشير هنا الى بعض الاعمال والكتابات من مراحل عربية مختلفة وتحمل بعداً استلهامياً تراثياً بأفق جدلي تاريخي تراثي . هنالك القصة الفلسفية الهامة لابن طفيل الاندلسي ، التي كتبها في اطار استلهام قصة بنفس العنوان لابن سينا ، ومسرحية عبد الرحمن الشرقاوي : الحسين شهيداً - ضمن روايات الهلال ، ديسمبر ١٩٧١ ، وقصيدة « محمد العربي » لمحمد عمران - جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٩/١/٢٧ . ومقالة « الصعاليك » لهاني الراهب - جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٦/١٠/٢ ، والمسلسل التلفزيوني « الزباء » لمحمود دياب ، ومسرحية ممدوح عدوان « هملت يستيقظ متأخراً » ، وما كتبه حسام الخطيب حول كتاب « الروض العاطر » لمحمد بن عبد عوانه الزيناي ( جريدة الثورة - دمشق ١٩٧٨/٨/٢٠ ) الخ ...

ثم ، لنستعد في اذهاننا ، من التراث الانساني العالمي ، مثلاً ذلك التأثير الهائل والمتصل للاسطورة الشهيرة « بروميثيوس » على الادب والفن والفكر العالمي عامة . ان استلهام هذه الاسطورة تراثياً ، تلك التي صيغت في الادب اليوناني الكلاسيكي خصوصاً في مسرحيات اسخيلوس ( ٥٢٥ - ٥٥٦ ق . م ) الثلاث ، اي « بروميثيوس حامل النار » و « بروميثيوس المصفد » و « بروميثيوس الطليق » ، يقدم مثلاً عميق الدلالة على مسألة « الاستلهام التراثي » في افقه النقدي والمحرض على التقدم الإنسي الكفاحي .

التاريخي في امتداده التراثي حتى المرحلة الحاضرة وبالتداخل معها . واذ كانت تلك العملية ذات صلة بالعناصر التراثية التي فقدت قيمتها العلمية المعرفية او لم تكن في الاصل حائزة عليها ، فانها ( اي العملية ) ذات طابع نسبي .

ويمكننا ايضاح ذلك عبر الشكل التالي :



شكل (٦) العلاقة بين الماضي والمراحل القومية المهيمنة ناهضة او مستنفدة عبر العنصر النسبي - اي عبر الاستلهام التراثي -

من موقع هذا « الشكل » ، تبرز ثلاث ملاحظات جديرة بالاهتمام والتتبع .

الملاحظة الاولى تقوم على ان نسبة العناصر المستلهمة التقدمية او المحرصة على التقدم ايدولوجياً ، ليست مطلقة ، وذلك ضمن المنحى التالي : إنها بصفتها تلك ( تقدمية او محرصة على التقدم ايدولوجياً ) ، تنطوي على وجه من الحقيقة التاريخية والتراثية . وهذا يعني ، بدوره ، ان تلك النسبة تنطوي على أفق مطلق ، وان النسبي - من ثم - يطرح نفسه عبر المطلق . واذا كان الامر كذلك ، فإن العناصر التراثية المستلهمة تقدماً ، والتي اتينا على ذكرها فيما سبق ، تتضمن دلالات وآفاق حقيقية نستطيع وضعها في سياقها من « مرحلتنا القومية » الناهضة .

الملاحظة الثانية تتصل بإيضاح العناصر المستلهمة الرجعية او المحرصة على الرجعية . ان مثل هذه العناصر تستلهم من منطلقات « المرحلة القومية » المستنفدة من قبل من أصبح وضعهم المعاش في حالة من التأزم العميق والشامل ، بحيث ان استمراره يصبح غير ممكن الا في اتجاه مناوئ مضاد للتقدم التاريخي والتراثي .



تلك العناصر حين تستلهم في إطار ذلك الوضع ، تناط بها ، في حقيقة الأمر ، مهمات متعددة ، في طبيعتها مهمة الدفاع عن « الوضعية » المشار إليها . وما العواطف السخية المرّضية التي تتدفق باتجاه تلك العناصر – وهي كثيرة – ليست ، في أحد أوجهها ، الا تعبيراً عن القلق وفقدان التماسك تجاه الوضع الذي في طور الانحسار . ولا شك أن السلفويين يمثلون هذا الموقف تمثيلاً استراتيجياً ، ان صح هذا التعبير .

ذلك يشير الى ان « الاستلهم التراثي » ، هنا ، يتجه الى مثل تلك العناصر التراثية ، التي سندخلها ، من موقع « المرحلة القومية » الناهضة ، في نطاق ما سنطلق عليه « العزل التاريخي » . فهي ، من ثم ومن حيث الأساس ، عناصر فاقدة الصحة النظرية المعرفية ، ورجعية على الصعيد الايديولوجي .

اما الملاحظة الثالثة فتنتقل من أن العناصر التراثية المستلهمة من موقع « المرحلة القومية » الناهضة تجد قيمتها القصوى الممكنة من خلال هذه « المرحلة » بمقتضياتها واحتياجاتها وآفاقها التقدمية . بينما العناصر التراثية المستلهمة من موقع « المرحلة القومية » المستنفدة فإن الآخذين بها يقعون في مفارقة منطقية ، مردّها الى موقف ايديولوجي ( سلفوي ) . هذه المفارقة تقوم على زعم أولئك بأنهم يستنبطون قيمة وضعهم المعاش من تلك العناصر المستلهمة . بينما الحقيقة هي أن هذه الأخيرة نفسها ، اذ يجري استلهاها ، فانها **حاليّ** تستنبط وتستقي قيمتها من ذلك الوضع (١) .

وهذا دليل على ان « الاستلهم التراثي » يمثل مقولة تراثية لا يمكن استجلاؤها وتقصي أبعادها ودلالاتها المتعددة بعيداً عن « المرحلة القومية المهيمنة » بتوجيهيها الرئيسيين المأتي عليهما فوق . ولكننا اذ نقرر ذلك الأمر ،

---

(١) ضمن ملازمات هذا الوضع الإشكالي تتولد المشاركة في انشاء ايديولوجيا تحمل سمتين . اولاهما تتمثل بصورة زائفة – وهمية – عن هذا الوضع . وثانيتهما تتحدد بأنها ( الايديولوجيا ) اداة مزيفة له . وعلى ذلك ، فالاستلهم التراثي يمثل ، في السياق المذكور ، مصدراً هاماً من مصادر تلك الايديولوجيا .

فإننا نواجه في « الاستلهام التراثي » - من حيث هو بعد نظري منهجي وموقف تطبيقي خصوصاً - مسألة شائكة معقدة تستوجب التقصي الحذر (١) .

أخيراً تبرز مسألة العلاقة بين المستلهم والمستلهم ، أي بين عملية الاستلهام والموضوع الذي تنصب عليه وتتجه إليه . ها هنا يكمن القول أننا نواجه موقفين ، كلاهما ينطلق من « المرحلة القومية » ناهضة - في الحالة الأولى - مستنفدة - في الحالة الثانية - . وهذا ما أونسحناه فيما سبق .

أما العنصر ، الذي يتعين علينا هنا أن نسلط الضوء عليه ، فهو أن الاستلهام التراثي المنطلق من المرحلة القومية المستنفدة لا يلتزم أصحابه بالبنية الداخلية لموضوع استلهامهم . وتقصد بذلك أن أولئك - وعلى الأخص منهم السلفويين - غالباً ما يحملون موضوع استلهامهم ذاك أكثر مما يحمل في أساسه . وهذا ما نشاهده في معظم الاستلهمات التراثية التي يقوم بها السلفويون تجاه الماضي ، الديني بصورة خاصة .

ورغم ذلك ، فإن نشاطهم الاستلهامي التراثي يظل مشروعاً حتى الحدود القصوى من موقع مرحلتهم القومية المستنفدة وفي ضوءها . بل إن مثل هذا التحميل لموضوع الاستلهام التراثي أكثر مما يحمله ، هو الذي يمثل جوهر هذا الاستلهام التراثي السلفوي . ذلك أن احتياجات ومقتضيات وموجبات تلك « المرحلة » تدفع بأولئك السلفويين دفعاً باتجاه تضخيم أو تهميش أو تزوير قيمة موضوع استلهامهم التراثي . إن اللحظة الأيديولوجية التسوية هي التي تصوغ ذلك الموقف ، وتحاول أن تظهره موقفاً يلخص الحقيقة العلمية الناجزة .

---

(١) إن استلهام التراث النحس ( الماضي ) بجوانبه الأدبية ، يمثل أمراً معقداً لأسباب عدة . منها أن النصوص والأحداث الاجتماعية الأدبية ، وخاصة في مراحل التمع السلطوي ، تحمل دلالات رمزية يصعب استنطاقها . هذه الصعوبة أشار إليها الأديب شوقي بغدادي ، حيث كتب معلقاً على « الزبناء كما هي » : « استلهام التاريخ في سبيل إنجاز أثر أدبي عمل بالغ الصعوبة وهو أصعب بكثير من الكتابة التي تستلهم الواقع الراهن » . ( جريدة الثورة - دمشق في ١١/٢٧/١٩٧٦ ) .

ومن هنا ، فان ما يكتبه عاطف أحمد في بحثه الطريف « نقد الفهم العصري للقرآن » ، على صعيد هذه المسألة ، يعوزه بعض التدقيق . فهو يرى أن « فهم القرآن بالنسبة لنا لا يجب أن يخالف بحال من الاحوال تفسير القرآن . اننا لا نملك حالياً تقديم تفسير للقرآن مخالفاً لكلام المفسرين الأوائل . . . ونحن أيضاً في فهمنا لمعاني القرآن لا نملك الحق في تغيير المعاني القديمة وانما كل ما نملكه هو تعميقها بمعارفنا الحديثة أو محاولة التوفيق بينها ( أي المعاني الواردة في التفسيرات القديمة ) وبين معارفنا الحديثة ، وهذا هو المجال الوحيد للتأويل » (١) .

في الواقع ، ان ما حدده الكاتب تحت اسم ( التأويل ) ليس الا أحد أوجه عملية نظرية تنهيجية لا تجد دلالتها الا في ضوء « الاستلزام التراثي » المنطلق ، كما حدد ، من « المرحلة القومية » الناهضة أو المستنفدة . وما أشار اليه عاطف أحمد من « محاولة التوفيق تلك » بين القديم والحديث ، ليس إلا إحدى صيغ الاستلزام التراثي . ذلك ان مجرد القيام بتلك المحاولة يقود الى اخضاع « المعاني القديمة » الى الاحتياجات الحديثة . وهذا يتضح بمزيد من العمق ، حالما يمثل في اذهاننا السلفويون الدينيون ، الذين يعلنون انهم ، في عودتهم الى الماضي الديني لا يهدفون الى أكثر من تأويله وفهمه على نحو يجعلهم يمارسون حياتهم وقناعاتهم الخاصة بتوافق كامل له .

وحتى « التفسير » يخضع تحت أيدي السلفويين الى مثل ذلك الموقف الاستلزامي التراثي . فهو ، أي التفسير ، يمثل مع « التأويل » أداتين نافذتين في أيدي أولئك للتصرف بـ « المعاني القديمة » من موقع احتياجاتهم الموضوعية والذاتية المنطلقة من « مرحلتهم القومية » . وهم اذ يفعلون ذلك ومن هذا الموقع ، يظلون يصرون على أنهم في هذا كله انما يبيثون انفسهم مع تلك « المعاني القديمة » .

والحال ان أولئك ، في اصرارهم ذاك ، يمثلون إحدى حالتين . فهم يفعلون

---

(١) عاطف أحمد : نقد الفهم العصري للقرآن - بيروت ١٩٧٢ ، ص ٤٧ .

ذلك اما بحكم موقف سلفوي ايهامي حقاً ، يمارس عليه تأثيراً عميقاً في هذا الاتجاه . وإما من موقع توجه ايدولوجي يحمل طابع القصدية المنوطة بها وظيفة الدفاع عن موقف اجتماعي او اقتصادي او سياسي الخ . . . يمارسه أولئك السلفويون او من يقوم مقامهم .

من طرف آخر ، يمكن القول أنه من موقع المنهج العلمي الدقيق ، ممثلاً بالجدلية التاريخية التراثية ، نستطيع ممارسة « الاستلهام التراثي » بعيداً عن تحميل موضوع هذا « الاستلهام » أكثر مما يحمله . ذلك لأن تقصي واكتشاف **السياق التراثي** للحدث التاريخي هو الذي يجعلنا بمنأى عن الوقوع في ذلك الموقف الاستلهامي التعسفي والمشروع ، في آن .

في هذه الحال تستلهم عناصر من الماضي والحاضر ليس بمعنى تضخيم أهميتها أو تهميشها أو تزويرها ، وانما من موقع سياقها التراثي نفسها ، ذلك الذي يقود الى « المرحلة القومية » الناهضة . على هذا الطريق وفي ضوء قانون العلاقة بين الداخل والخارج ، تمارس العناصر المستلهمة دورها الفاعل في تلك المرحلة . وحيث يكتسب ذلك أبعاده ، بل بصيغة أدق ، في سياق اكتساب ذلك أبعاده ، تتحول تلك العناصر الى جزء صميمي من المرحلة المعنية ، مغنية مخصصة إياها ، ودافعة بها باتجاه التقدم .

واذا ما استبقنا الأمور وقلنا أن التراث العربي زاخر بعناصر الاستلهام التراثي من موقع « المرحلة القومية المهيمنة » في المجتمع العربي الراهن بآفاقها المستنفدة والآخرى الناهضة ، فانه يغدو من التسرع والسذاجة بمكان أن نطلق القول التالي : « ان الاسلام والعلوم المفردة قد شدوا الى مسارهم بعد الفارابي وابن سينا عقولاً كثيرة . ولكنهم لم يعودوا قادرين على أن يقولوا شيئاً على صعيد القضايا الراهنة للطبيعة والانسان والمجتمع » (١) . ذلك أن مثل هذا القول يتجاوز كل ما من شأنه أن يدخل في نطاق « استلهام تراثي »

---

(١) Denker im Reich der Kalifen — تأليف G.Strohmaier

لايبزغ وبيننا وبرلين ١٩٧٦ ، ص ١٢١ .

للماضي العربي القروسطي . هذا اذا اسقطنا من حسابنا امكانية ممارسة « تبين تاريخي » تجاه ذلك التراث ، ينطلق – كما سنوضح في الفقرة التالية – من وجود عناصر فيه نتبناها ، كما هي ، لندخلها في بنية مرحلتنا القومية الناهضة ، طبعاً بعد وضعها في سياقها التاريخي والتراثي من هذه البنية .

هكذا تتضح ، اذن ، جملة من الأخطاء والالتباسات ، وأحياناً التعقيدات المقصودة على صعيد الموقف من الماضي والحاضر من حيث هما جماع الحركة التراثية . وهذا كله يظهر ، بدوره ، كم هو هام منهجياً مبدئياً ان نتبين ونتقصى ذلك الوجه المبدئي المنهجي من « الجدلية التاريخية التراثية » ، الا وهو « الاستلهام التراثي » .





## بيننا وبين التاريخ والتراث : التبنّي التاريخي

إذا كان التراث ماضياً وحاضراً ( بصيغة الموروث ) وجهاً من أوجه الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والايديولوجي والعلمي ، فانه يصبح أكثر ما يكون بعداً عن أن يكون ذا بعد واحد . انه ينطوي على كل آفاق واحتمالات وتناقضات وتيارات ذلك الواقع ، معبراً عنها بسياقه الخاص .

ذلك كله يجعل « التراث » متصلاً بكل مظاهر الوجود الاجتماعي . ونحن اذ تحدثنا عن « الاختيار التاريخي التراثي » ، فاننا لا نراه ممثلاً بحركة واحدة ، هي تلك التي بحثنا فيها قبل ذلك ، أي « الاستلهام التراثي » . انه يمتلك حركة اخرى اكثر غنى واثارة وتحريضاً لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها المستقبلي الناهض على وجه الخصوص ، الا وهو « التبنّي التاريخي » .

ان « التبنّي التاريخي » يمثل موقفاً نظرياً منهجياً يهدف الى سبر واستقصاء العناصر التي كانت وما زالت محتفظة بصفاتها العلمية المعرفية ، او التي استبانت بعد حدوثها التاريخي صحيحة علمياً معرفياً . و « الصحة العلمية المعرفية » هذه ، بصفاتها كذلك ، تنطوي على صفة اخرى ، هي انها مطلقة . ولكي تتضح هذه المسألة ، نعود الى المثل الذي قدمناه في معرض الحديث عن « الاستلهام التراثي » . ان النظام ، الذي رفض « الذرية » بتفسيرها الاسلامي اللاهوتي ممثلاً على نحو الخصوص بأبي الهزيل العلاف ، انطلق من ان « الجزء » الذي تدور القضية حوله والذي يشكل ، بصيغة التعدد ، كيان العالم المادي ، رأى ان الجزء ذاك يتجزأ الى ما لا نهاية . وهو في ذلك ، متفق في الصيغة العامة مع ما انجزته العلوم الطبيعية المعاصرة ، أي مع

مقتضيات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة مستقبلية وبصفتها مصدر الأصالة والعصرية ، والداخل والخارج ( القومي والعالمي ) .

ان رأي النظام ذاك ، اذن ، لم يفقد قيمته العلمية المعرفية ، او بالأحرى ، اتضح انه صحيح علمياً معرفياً . هذا مع العلم ان حجج النظام وأدلته التي قدمها للدفاع عن رأيه تمثل ، بالقياس الى تلك « المرحلة » ، التي أثبتت صحته ، موقفاً ساذجاً وخاطئاً من حيث الأساس .

ان « تبنيًا تاريخياً » لعناصر تاريخية يقوم على تناولها انطلاقاً من أنها تنطوي على سياق تاريخي علمي معرفي يجعل منها مهياة للاستمرار ضمن هذا السياق . وعلى ذلك ، فان العناصر المتبنية تاريخياً تمثل ، ضمن ذلك المفهوم ، موقفاً مطلقاً يشير الى أن قيمة تلك العناصر ذات مصدر ذاتي ، هو المرحلة التاريخية التي نشأت وتبلورت فيها . كما يشير ، من جهة أخرى ، الى أن تبنيًا نحن لها من موقع « مرحلتنا القومية » الناهضة لا يعني اننا نكسبها قيمتها تلك ، بقدر ما يعني اننا نحن نجعل منها رديفاً لنا في عملية كفاحنا من اجل التقدم الذي نصبو اليه .

ونريد ان نوضح تلك النقطة عبر الشكل التالي :



شكل (٧) العلاقة بين الماضي و « المرحلة القومية » الناهضة  
عبر العنصر المطلق - أي عبر التبنّي التاريخي

انطلاقاً من هذا « الشكل » ، نواجه ثلاث ملاحظات ذات أهمية مبدئية بالنسبة الى مسألة « التبنّي التاريخي » .

الملاحظة الأولى تكمن في أن مطلّية العناصر المتبنية تنطوي على وجه نسبي،

يتمثل في أن هذه الأخيرة إذ يجري صهرها في سياق « المرحلة القومية » الناهضة ، فإنها تجد نفسها في سياق جديد يمنحها سمات جديدة أو يفقدها سمات قديمة وفقاً للقانون الجدلي « نفي النفي » . وهذا الأمر يتضح بمزيد من عمق الدلالة إذا وضعناه في سياقه من القانون الجدلي الآخر المتصل بالعلاقة بين « الداخل والخارج » .

إن فكرة النظام التي اتينا عليها والمتعلقة بـ « الجزء الذي لا يتجزأ أبداً » ، تنطوي على وجه نسبي ، إلى جانب كونها مطلقة . كذلك هنا نفهم المسألة في ضوء القانونين السابقين . فهذه المسألة تبرز تعبيراً عن أن تلك الفكرة يمكن تعميقها على نحو لا نهائي أولاً ، وعن أنها تفقد - في سياق انصهارها في « المرحلة القومية » الناهضة المستجدة - ما كان يحيط بها ويخالطها من أوهام وأغلفة ضارة خاطئة . واذن ، فليست نسبة الاستلزام التراتبي وحدها تحمل نقيضها الجدلي ، وهو مطلقة هذا الاستلزام . بل كذلك مطلقة التبني التاريخي تنطوي على نقيضها الجدلي ، الذي هو نسبة هذا التبني .

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالصلات التي تجمع بين « التبني التاريخي » و « الاستلزام التراتبي » . إن مثل هذه الصلات قائمة ، ولا شك ، بين صيغتي « الاختيار التاريخي التراتبي » الإيجابيتين . فهي موجودة ضمن علاقة جدلية متبادلة بين الطرفين . إن « العناصر المستلهمة » تكتسب شخصية « عناصر متبناة » ، حين نفهمها جزءاً من الطموح البشري العالمي للوصول إلى اكتشاف قوانين التطور على الأصعدة الكونية الثلاثة ، الطبيعة والمجتمع والإنسان .

فالنظرية الفلسفية العربية الإسلامية حول « القديم بالذات والقديم بالزمان » لم تعد ذات شأن في منظور العلم المعاصر - المادي الجدلي - . ولكنها مثلت ، في حينه ، تفسيراً للكون ضخم الدلالة والأهمية . وهذا يتضح بما أثارته من مسائل علمية طبيعية وعقلية ذات أفق عقلي تقدي تحريضي ، وبما تنطوي عليه حالياً من إمكانات خصبة لتأويلها على نحو يؤدي بها إلى مواقع الفكر العلمي المادي الجدلي ، ومن ثم على نحو يجعلنا نعتبرها بعداً من أبعاد تاريخ هذا الفكر .

أما أن تكتسب « العناصر المتبناة » طابعاً وقدرة استلهامية ، فهذا واضح من طبيعة تلك العناصر . إذ أن هذه الأخيرة ، بحكم كونها صحيحة علمياً معرفياً ، تجسد ، ضمناً ، موضوع استلهام لـ « المرحلة القومية » الناهضة . فكل انجاز علمي متحدر من مراحل التاريخ القومي والعالمي ينطوي في أثنائه على وجه أيديولوجي يجسد موضوع الاستلهام ذاك (١) .

إن اكتشاف ، أو تخمين « الدورة الدموية الجزئية » بين القلب والرئتين من قبل ابن النفيس في سماتها الأولية ، مثلاً ، قبل أن يُنجز ذلك على نحو تجريبي دقيق أطباء العصر الحديث الأوربي ( في طبيعتهم هرفي ) ، يمثل ولا شك ينبوع استلهام تراثي عميق . أما عمقه فيكمن في قدرته على تقديم حوافز ومحرضات أيديولوجية أخلاقية لتكوين الوضع الاجتماعي الجديد المتقدم ، الذي يتيح تمثيل مثل ذلك الاكتشاف على نحو وطيء متوازن وتطويره إلى أمام عبر ما حققه العلماء الأوربيون على هذا الصعيد .

العلاقة الجدلية بين « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » تدعونا ، إذن ، إلى تعميق صفتي هاتين المقولتين بأن نقول : « الاستلهام التراثي التبنوي » و « التبني التاريخي الاستلهامي » .

تبقى الملاحظة الثالثة ، وتتصل بموقع فكرة « تبني العناصر التاريخية » و « استلهام العناصر التراثية » من « السلفية » في صيغتها الدينية خصوصاً .

---

(١) مثل هذه العلاقة الجدلية التاريخية التراثية القائمة بين الاستلهام التراثي والتبني التاريخي نواجهها على سبيل المثال ، في الخبر التالي ، الذي أورده مجلة ( الكفاح العربي - بيروت ، العدد ٧٢ - ٧٥٥ ، ١٩٧٩ ، ص ) : « الجدوى الاقتصادية والافادة من التراث الذي تركه الاجداد ، يشكلان قاعدتين متكاملتين في عملية اعادة الحياة الى مشروع ري ضخم كان الخليفة العباسي المعتصم بالله قد شيده في عام ١٠٦٢ ميلادية في شمالي العاصمة العراقية بغداد . وقد تمت عملية اعادة الحياة الى المشروع المذكور بعد أن صرف عليه مبلغ ١٤٨٥ مليون دولار تقريباً ، في وقت يتوقع أن يفيد في ري ٦٨٧ ألف دونم من الاراضي الزراعية ... يحمل المشروع الجديد اسم ( الاسحاقي ) ، وهو اسم المهندس العربي القديم الذي صممه وأشرف على بنائه في حينه » .

فهذه الأخيرة بصفاتها كذلك ، أي سلفوية ، ترى في الماضي ، بعناصر محددة منه ، مبتدى ومنتهى الوجود . أي أنها تنطلق من أن هذا الماضي تاريخاً وتراثاً يمثل بناءً « ذا بعد واحد » - وكنا أشرنا الى ذلك في حينه - . وعلى هذا ، فهي لا تجد نفسها أمام مشكلة النظر الى التاريخ الديني على أنه غابة ملأى بأشجار ذوات ألوان وأطوال واتجاهات مختلفة . وإذا كان الأمر كذلك ، فليس من هاجس للبحث عن عناصر تستلهم وأخرى تثبتى ، وإنما هنالك نصوص مقدسة معترف بها بصورة مطلقة . ومن ثم ، فإن السلفويين ينكرون أن يكون موقفهم السلفوي هذا ذا صلة بواقعهم المعاش ، أي بـ « مرحلتهم القومية » . وما هذا الإنكار ، في حقيقة الأمر ، إلا وهماً ايدولوجياً ومزيفاً . بتعبير آخر نقول ، أن موقفهم السلفوي ذاك تجسيد لـ « تبني لاثريخي » ولـ « استلهم لاثرائي » : فالماضي ، من حيث هو ماض مقدس ، متبنى على عواهنه ، ومستلهم على عواهنه (١) .

هنا وفي ضوء ما قيل ، يبرز محور النظر الى « الاستلهم التراثي » و « التبني التاريخي » . أنه يتحدد في أن « الاستلهم التراثي » ينطلق من « الحدث التاريخي » في سياقه ( امتداده ) التراثي النسبي ، وفي أن « التبني التاريخي » يتحدر من « الحدث الاجتماعي » في تموضعه ونهائيته المحددة بحدود

---

(١) إذا كان التبني التاريخي والاستلهم التراثي على ذلك النحو الذي اتينا عليه ، فإن ما يكتبه جمال الدين عطية في « كلمة التحرير » للعدد الأول من مجلة « المسلم المعاصر » - بيروت شوال ١٣٩٤ ، محاط بالتشويش وعدم الدقة ، بالرغم من طموحه للوصول الى موقف « نقدي » من التراث الاسلامي . فهو يرى أن الاجتهاد الذي تدعو اليه مجلته يتجاوز ذلك التراث مرتين . يتجاوزه مرة تجاوز الواعي الدارس الذي يعتمد أساساً على منابع الأولى : الكتاب والسنة ، مقدماً كليهما على ما سواهما من النظريات والمذاهب الاسلامية التقليدية . ويتجاوزه التراث المعنى مرة أخرى ، واعياً دارساً ومستفيداً أيضاً على سبيل الالتحام بالمعصر والتفاعل مع قضاياها والتفهم لمشكلاته .

ان وجه التشويش وعدم الدقة يكمن هنا في أن « التجاوز » ، الذي يتحدث عنه الكاتب ، لا يمكن أن يقود ، إذا اقتضى الأمر ، الى أن توضع تلك المنابع ، بوجهها العقيدي ( الاصولي ) ، موضع النقد العلمي المبدئي . بصيغة أخرى ، ذلك التجاوز يضع ، ضمناً ، خطأ حاجزاً بين « الأصول » و « الفروع » .



خط المتاخمة بين الماضي والحاضر : الأول ( الاستلهام التراثي ) في تدفقه واستمراريته وتجاوزه خطَّ المتاخمة ذاك ، ملتحماً بالواقع ( المرحلة القومية المهيمنة ) ، والثاني في عطالته ولا استمراريته . ومن هنا ، يأتي تركيز « الاستلهام التراثي » على العناصر التراثية التي تستمد قيمتها من تلك الاستمرارية التي تؤدي الى « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة أو مستنفدة .

كما يتضح ، من خلال ذلك ، لم يتجه « التبنّي التاريخي » صوب العناصر التاريخية التي تستمد قيمتها من لإستمراريتها التاريخية ، أي من حيث هي حدث يتمتع ، في اطار ومعنى محددين ، بالفرادة .

أخيراً نعرّف « الاستلهام التراثي » و « التبنّي التاريخي » بصورة تقودنا ، فيما بعد ، الى تعريف للموقف الذي نتخذه تجاه العناصر التاريخية والتراثية غير المستلهمة وغير المتبناة : انهما **الحصيلة الإيجابية لـ « الاختيار التاريخي التراثي »** ، ومن ثم فهما **وجهه النقدي الإيجابي** . هذا بطبيعة الحال ، اذا وضعنا في أذهاننا الموقف التقديسي **اللاتقدي** الذي يتخذه السلفويون من الماضي الذي يستلهمونه ويتبنونه . وهذا يعني ان ذلك التعريف يصدق ، في أساس الأمر ، على من يتصدى للماضي والحاضر تاريخاً وتراثاً من موقع « مرحلة قومية مهيمنة » بأفق مستقبلي ناهض عامة ، ومن موقع « الجدلية التاريخية التراثية » بصورة خاصة .

\* \* \*

## بيننا وبين التاريخ والتراث : العزل التاريخي

أ - إذا كان « الاختيار التاريخي التراثي » حركة تتجه بمنحيين ، التاريخ والتراث ، بهدف استقصاء واكتشاف سبائكهما ( عناصرهما ) التي تستجيب لاحتياجات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة أو مستنفدة ، فان هذا ينطوي ، تضميناً أو تصريحاً ، على الاقرار بوجود سبائك ( عناصر ) أخرى تستبقى خارج دائرة ذلك « الاختيار » .

الآن نبحث في هذه الوضعية الثالثة ، وذلك في اطار ما نطلق عليه مصطلح « العزل التاريخي » . ماذا نفعل بتلك العناصر ، اذ نضعها خارج الدائرة المنوّه بها ؟ ولكن ، قبل ذلك ، ما هي هذه العناصر ؟ .

لقد ابدأنا في موضع سابق أن « المرحلة القومية المهيمنة » بتوجيهها الناهض والمستنفد ، هي ، ضمناً أو على نحو مفصح عنه ، الموجّه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . وبذلك ، فإن انجاز « الاختيار التاريخي التراثي » عملية تتصل ، ضمناً أو على نحو مفصح عنه وبأفق ناهض أو بأفق مستنفد ، بطبيعة تلك « المرحلة القومية » .

من موقع تلك الأخيرة ، بالضبط ، يجاب عن الأسئلة المتصلة بمصائر العناصر التي تخرج عن نطاق الاختيار التاريخي التراثي ، ذلك الذي ينجزه الباحثون التراثيون والمقوّمون التراثيون لهذه المرحلة نفسها .

ان النظر الى التاريخ والتراث في ضوء « المرحلة القومية » الناهضة ، يختلف في توجهاته النظرية المنهجية وفي نتائجها التطبيقية عن النظر اليهما في

ضوء « المرحلة القومية » المستنفدة . ففي الحالة الأولى نواجه طموحاً حثيثاً لتقصي وتسقط واستكشاف كل ما من شأنه فيهما أن يسهم ، بصيغة أو بأخرى ، في اغناء وتدعيم النهوض الاجتماعي والاقتصادي والثقافي . إذ أن هذا النهوض ، الذي يعمل على تحقيقه ممثلو تلك المرحلة انطلاقاً من قانونياتها الذاتية وعلى قدر كبير أو ضئيل من الحرية والوعي بها ، يبحث هؤلاء عن دعائم له على نحو يكتسب فيه مشروعية تاريخية وتراثية داخلية ( قومية ) ، وخارجية ( عالمية ) إن أمكن .

أما في الحالة الثانية فنشهد نشاطاً محموماً تجاه التاريخ والتراث ، مبعثه . الدفاع عن « الذات » المستنفدة ، « الذات » التي لم يعد أمامها طريق مشروع سوى ذلك الذي يقود الى حتفها . هاهنا يتحول البحث عن عناصر تاريخية وتراثية تنجز مهمة الدفاع تلك الى بحث عن مشروعية تاريخية وتراثية لوجود اجتماعي فقد كل مشروعية من هذا الطراز . أن ما يبحث عنه ممثلو هذه « المرحلة القومية » المستنفدة من عناصر تاريخية وتراثية ، يعتبر من قبل ممثلي « المرحلة القومية » الناهضة - وهم الذين يتكونون بديلاً تاريخياً تراثياً عن أولئك - خارج دائرة « الاختيار التاريخي التراثي » . أما إخراج تلك العناصر من هذه الدائرة ، فانه يؤدي بها الى مواقع « العزل التاريخي » .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن « العزل التاريخي » يمثل نظرة تتقصى كل ما من شأنه إلا يسهم في اغناء وتعميق « المرحلة القومية المهيمنة » باحتياجاتها ومقتضياتها وآفاقها الناهضة . هاهنا تبرز ثلاث نقاط ينبغي التعرض لها في هذا السياق .

النقطة الأولى تنهض على أن تلك النظرة ، التي يجسدها « العزل التاريخي » ، تجد مصادرها النظرية المنهجية في « الجدلية التاريخية التراثية » . هذا يعني أن هذه الأخيرة تضبط التوجه المنهجي لتلك النظرة من موقع المسائل الرئيسية التالية ، التي تمثل في الحين نفسه مرتكزات تلك « الجدلية » : الصلة بين « الجدلية التاريخية التراثية » كنظرية عامة في التراث وبين نظرية في خصوصية

هذا التراث أو ذاك ، العلاقة بين الحدث الاجتماعي وسياقه التاريخي والتراثي ، العلاقة بين التاريخ والتراث والموروث ، المرحلة القومية المهيمنة في افقيها الناهض والمستنفذ وبصفتها الموجه الضمني أو المفصح عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي ، الأصالة والعصرية بصفتها وجهي لمسألة واحدة ، الاختيار التاريخي التراثي ، وأخيراً قضية التراث مسيئة .

بتعبير آخر نقول ، ان انجاز صيغة « العزل التاريخي » تجاه عناصر تاريخية وتراثية ما ، ليس أمراً عشوائياً خاضعاً لمزاج وأهواء هذا الباحث أو ذاك وهذا السياسي أو ذاك . إنه مسألة على غاية الدقة والانضباط والالتزام العلمي المنهجي . وهو ، من ثم ، يقتضي بذل جهد علمي تراثي واسع ومعقد يتيح تكوين صورة حقيقية موضوعية عن التاريخ والتراث ب « عجرهما وبجرهما » ، تلك الصورة التي تخلق موقفاً واقعياً لممارسة ذلك « العزل » .

**النقطة الثانية** تنطلق من أن التوجهات والمقتضيات والاحتياجات والآفاق الأساسية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها الناهض ومفهومة في سياقها من المرتكزات الأخرى المشار إليها فوق وخصوصاً الأخيرة منها ، هي التي تمثل قاعدة الانطلاق المباشرة لممارسة « العزل التاريخي » . وهذا يتضمن التنويه بأن « العزل التاريخي » ينهض على النظر إليه من حيث هو مسألة ذات أفق مسيئ في اتجاهين ، نظري معرفي - يلح على تقصي واكتشاف الحقيقة الموضوعية - ، ونظري نقعي - يعلن عن هدفه في عدم امتلاك العناصر المعزولة تاريخياً - .

**أما النقطة الثالثة** فتتصل بتحديد العلاقة القائمة سلباً أو إيجاباً بين « العزل التاريخي » و « المرحلة القومية » المستنفدة . فهذه الأخيرة ، بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ، تجسد حالة من انسداد الآفاق والخور التاريخي والتراثي ، يلجأ القيتمون عليها الى التاريخ والتراث القومي أو الديني أو كليهما معاً - حسب مقتضيات الحال - . إنهم يلجأون إليها بهدف أن يمتحوا منها ما يمد بأجلها أو يجعلها تقبل على مصيرها المحتوم راضية مرضية . وهي إذ تفعل ذلك قسراً أو طوعاً ، فانما تفعله بعد أن تكون قد نسجت لنفسها

عالم آخر وهمياً يراد له أن يفوق بما لا يقاس عالمها المنهار سعادة وطمأنينة واستقراراً .

ذلك الوضع المتسم بعقم واقعي موضوعي ونظري ايديولوجي ومعرفي ، يجعل من التعامل مع التاريخ والتراث عملية ذات بعد سلفوي واحد اوحده ( وهذا ما عبرنا عنه في الفصل الذي يعالج السلفوية بمصطلح « تصور التجانس والانسجام والبعد الواحد » ) . وضمن هذا التصور يفتدو التاريخ والتراث تاريخ وتراث رؤية واحدة للوجود ، اي غير مشروط بشروط الزمان والمكان التاريخيين والتراثيين .

ان « تصور التجانس والانسجام والبعد الواحد » ذاك للتاريخ والتراث يجعل من « العزل التاريخي » - على سبيل الايهام - مسألة نافلة ، بل مرفوضة . إذ أننا حالما نعلن أن التاريخ والتراث ( السياسي أو الاجتماعي أو الديني القومي أو العالمي أو كليهما معاً ) ذو نسق وبعد واحد ، فإننا نكون قد اعلنا إدانتنا لكل عنصر يخالف ذلك النسق بشكل أو بآخر . كما نكون ، بذلك ، قد اتجهنا صوب ما يطلق عليه منذ زمن مديد « الأفكار الغريبة أو الدخيلة أو المستوردة » من قبل أعداء « الأمة أو الدين » أي أعداء « الأصالة القومية أو الدينية » .

بل الأمر ، في حقيقته ، أكثر من ذلك . فالسلفوي لا يقر - زعماً وضمناً - بوجود « اختيار تاريخي تراثي » ، أي موقف نقدي من التاريخ والتراث « الخاص » . فهذان الاخيران ، بما هما - في رأيه - **خاصان به** ، لا يمكنهما أن ينطويا على عناصر هرطقية بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، أي عناصر لا يمكن ادراجها تحت اطار تصوره الايديولوجي السلفوي لهما . فهو ، بذلك ، وضمن هذا الاطار ، يبرز بوصفه كيف البصر والبصيرة ، لا يرى - ونذكر فعل الرؤية هنا تجوزاً - سوى لون واحد ، هو الأسود المعتم .

المشكلة المطروحة هنا ، مشكلة « العزل التاريخي » خاصة و « الاختيار التاريخي التراثي » عامة ، توضع ، إذن ، بين قوسين . أما السبب الأكثر



حسماً في ذلك ، فيكمن في طبيعة وتوجه « المرحلة القومية المهيمنة » في وضعيتها المستنفدة والتي ينحدر منها ذلك التصور السلفوي . ولكن هذا التصور ليس إلا وهماً . إنه وهم بسبب أن كل من يتعامل مع التاريخ والتراث تحكم وتضبط تعامله هذا فكرة « الاختيار التاريخي التراثي » ضمن العناصر التي يواجهها ، أكان ذلك بوعي وقصد أو كان بمعزل عن ذلك .

ولكننا اذ نقرر ذلك ، فإننا نضيف الفكرة التالية التي لا تقل أهمية عن تلك ، وهي ان ما تلتقي فيه من طرق تناول التاريخ والتراث المتعددة – وهو النظر الى هذين الأخيرين بصيغة أو بأخرى من موقع « اختيار تاريخي تراثي » – لا يقود الى نفي الاختلاف الكائن بينها . إذ أن هذا الأخير يتحدر من موقعين اثنين : طبيعة وتوجه « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة أو مستنفدة أو بصيغة معقدة مركبة ، أولاً ، ومنهجية البحث التراثي وموقف التقويم التراثي ، ثانياً .



ب - أخيراً تبقى ملاحظة تمس مفهوم « العزل التاريخي » من موقع « الجدلية التاريخية التراثية » . ان ممارسة هذا « العزل » لا تتصل ، ضمن هذا الاطار المنهجي ، لا من قريب ولا من بعيد بتزوير أو تزيف أو تهميش قيمة العناصر المستهدفة . ذلك أن هذا النمط من التعامل مع التاريخ والتراث يتمثل ، كما بيّنا في مواضع مختلفة سابقة ، بالفكر اللاتاريخي اللاتراثي بمختلف صيغه ، وبشكل خاص السلفوية والمركزوية الأوروبية منها .

ان الباحث « الجدلي التاريخي التراثي » اذ يمارس « العزل التاريخي » ، فإنه يفعل ذلك في ضوء خطوات سابقة ضرورية وكحصىلة لها . تلك الخطوات هي جمع « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » ، وتوثيقهما بأقصى درجات الموضوعية وأكثرها صرامة ، ومن بعد ذلك ممارسة « الاستلهام التراثي » و « التبنى التاريخي » . وعلى هذا ، فإننا نستطيع القول بأن العناصر التاريخية والتراثية التي يستهدفها « العزل التاريخي » يعاد إليها ، عبر الخطوات الثلاث الموصى إليها ، الاعتبار فعلاً ولأول مرة من موقع تلك « المنهجية » . أما هذا الأمر المركب فتجزئه دونما تعمل وقسر وعسف وتهميش الخ . . .

اننا إذ نمارس « العزل التاريخي » ، فإننا نكون قد أسبقناه وقرتاه ببحث دقيق صارم في كل عناصر التاريخ والتراث . ولا سبيل الى إغفال أن نهوضنا بهذا البحث ينطلق ، أولاً ، من أننا نرى في ذينك الأخيرين - في مظهريهما المادي والذهني وفي حال كونهما متحدرين من مجتمعات طبقية - مسرحاً لمختلف أشكال التناقض والخصومة والصراع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية . كما ينطلق ، ثانياً ، من مطلب الموضوعية العلمية في البحث العلمي الانساني عامة ، وفي البحث العلمي التاريخي والتراثي على وجه الخصوص .

هكذا يبرز « العزل التاريخي » في تعريف يضعه في سياقه المنهجي الرئيسي من « الاختيار التاريخي التراثي » : إنه - أي العزل التاريخي - يجسد الحصىلة السلبية لذلك الاختيار ، وبالتالي فهو يمثل وجهه النقدي السلبي .

من كل ما تقدم نخلص الى نتيجة تحدد « الاختيار التاريخي التراثي » في سماته العامة . تلك هي اننا اذا ضبطنا عملية التوجه والتعامل مع التاريخ والتراث بصيغ الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي ، فإننا نكون قد اكتشفنا في « الاختيار التاريخي التراثي » قانوناً تاريخياً وتراثياً شاملاً يخضع في فهمه لـ « الجدلية التاريخية التراثية » .

ولكن ذلك « الاختيار » إذا كان في أسسه النظرية المنهجية يحافظ ، من حيث الموقف المنهجي الأولي والعام ، على عناصره الرئيسية ( أي الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي ) ، فإنه في بواعثه ودوافعه وخلفياته المتحدرة من هذه « المرحلة القومية » أو تلك ، ذو أفق متحول . ذلك أن جميع المثقفين والباحثين التراثيين ، الذين يتصدون لتراثهم أو تراث آخر ، ينطلقون ، ضمناً أو على نحو مفصح عنه وبصورة منسقة أو بأخرى عشوائية مضطربة ، من تلك العناصر الثلاثة . فهذه تمثل أدوات رصدٍ ما يطمح رصده أولئك المثقفون والباحثون من التراث المعني .

أما ما يخضع للتحويل فهو الأفق الاجتماعي والنظري المعرفي لاستخدام تلك الأدوات الراصدة . وهذا يتحدد وينضبط ، في أساس الأمر ، من قبل مقتضيات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة كانت أو مستنفدة أو ذات طابع انتقالي . ذلك يعني أن المسألة الأخيرة تدور حول مدى التحام أو انفصام الأدوات الراصدة المحددة ( أي عناصر الاختيار التاريخي التراثي ) بمتطلبات العلم الاجتماعي ومستويات تطوره المختلفة من « مرحلة قومية » الى أخرى .

وأخيراً ، فنحن حالما نضع مسألة « الاختيار التاريخي التراثي » ، على النحو الذي اتينا عليه ، في اعتبارنا العميق ، فإن مثل القول التالي : « اننا

نختار التراث أولاً « (١) ، يطلق في واحدة من الحالتين التاليتين : فهو إما جهل نظري معرفي بحدود واشكالات المسألة التراثية عامة و « الاختيار التاريخي التراثي » على نحو خاص ، وأما موقف سلفوي ماضوي ، ديني أو قومي أو كليهما معاً ، موقف يرى في اختيار التراث - بمعنى الماضي - أمراً يدخل « في رأس قائمة الأولويات » (٢) . وهو ، بذلك وفي ضوءه ، يجهل أو يرفض قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

ان موقفاً جدلياً تاريخياً تراثياً من المسألة المطروحة ، بما هو جدلي تاريخي تراثي ، لا يكفي بأن ينزع قشور الجدلية والصرامة عن مواقف خاطئة ، وإنما يتم ذلك بأن يقوم بديلاً أولاً عنها .

---

(١) اختيار التراث - مقالة منشورة في مجلة المعرفة ، دمشق شباط ١٩٧٧ ، ص ٢١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ان غياب الوضوح فيما يتصل بمفاهيم المجتمع والتاريخ والتراث والموروث يجعل من مثل تلك الآراء واردة لدى معظم الاوساط الثقافية العربية . فعلى سعيد البحث التراثي الموسيقي العربي ، يكتب محمود العجان « بأنه أنجز قسماً مهماً من العمل الكبير الذي يقوم بانجازه وهو تدوين وتنويع التراث الموسيقي العربي منذ أواخر القرن الماضي .. » ( جريدة البعث - دمشق في ١٩/٤/١٩٧٦ ) . ذلك ان عملية التدوين والتنويع للتراث الموسيقي - التي هي بالأصل عملية توثيقه - لا يمكن انجازها بمعزل عن توثيق الحدث الموسيقي الاجتماعي في سياقه التاريخي . ولكن اذا اقتصر على تلك العملية الاولى ، فانها تصبح وجهاً من أوجه « التبنّي التاريخي » و « الاستلهام التراثي » .

## المرور الإنمائي لـ « الاختيار التاريخي التراثي »

كنا قد طرحنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، السؤال التالي : لماذا طرح قضية التراث العربي الآن ؟ وقد اجبنا بأن هنالك هدفين من وراء ذلك ، أحدهما علمي أكاديمي ، وثانيهما تطبيقي نقعي ، ونود الآن أن نبحث في العلاقة بين هذين الهدفين في ضوء « الاختيار التاريخي التراثي » مأخوذاً في صيغته النقدية الإيجابية ، أي عبر « الاستلهام التراثي » و « التبنّي التاريخي » .

أن طرح قضية التراث عامة ، و « الاختيار التاريخي التراثي » خاصة ، يشكل ضمن سياق محدد مسألة اجتماعية أيديولوجية ، بقدر ما يمثل مسألة علمية أكاديمية . ولكننا إذ نلح على ذلك ، فإننا نشير به فقط إلى الأساس الاجتماعي العام الذي تنطلق منه توجهات البحث والتقويم التراثيين . بتعبير آخر يمكن القول ، أنه لا طرح للقضية خارج نظام معين من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية السائدة ( في الوطن العربي أو في وطن آخر ) .

وعلى ذلك ، فإن وضعاً اجتماعياً اقتصادياً سياسياً معيناً من شأنه أن ينتج الشروط الخارجية لطرح وحل تلك القضية أولاً ، أو لإبعادها عن الحل ثانياً ، أو لتشويشها وتزييفها ثالثاً . أما شروطها الداخلية ، فهي تلك التي ينشئها ويحدثها العلماء التراثيون والمثقفون والسياسيون الثقافيون ، الذين يتحدرون ، بطبيعة الحال ، من ذلك الوضع .

هذا من طرف . من طرف آخر ، نرى أن نظرية في التراث العربي لا يسعها — وهذا يشكل أحد مقتضيات الموقف العلمي الأكاديمي نفسه فيها — إلا أن



تمارس « الاختيار التاريخي التراثي » المنضبط بموجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي الراهن . وذلك يصح على هذه « المرحلة » في أفقها الناهض كما في أفقها المستنفد . مع ضرورة الملاحظة الهامة التالية ، وهي أن الالتزام بقواعد هذه النظرية لا يمكنه أن يتم إلا من موقع الأفق الناهض التقدمي لتلك المرحلة . ولكن هذا لا ينفي أن النظرية المشار إليها تستوعب أيضاً الحركة السلبية ، اللاتاريخية اللاتراثية في النظر إلى التراث . إنها تفعل ذلك في سياق الخطوة النقدية السلبية ، التي تنجزها إزاء الفكر اللاتاريخي اللاتراثي .

ولكننا حالما نضع الخطوة الثانية من البحث التراثي أمامنا ، وهي خطوة البناء الإيجابي ، فإنه يصبح من مقتضيات التماسك المنطقي الجدلي أن نقول بأن نظرية جديدة في التراث العربي مدعوة ، من موقع تلك الخطوة ، إلى أن تحدث ثورة في دراسة وتقصي قضايا هذا التراث وفي وضع نتائج ذلك موضع التطبيق الفعلي الميداني .

بيد أن مثل هذه الثورة لا يمكنها أن تكتسب أبعادها وآفاقها التراثية المبدعة ، إلا إذا اقترنت بثورة ثقافية في الوطن العربي اقتراناً عميقاً . بل أكثر من ذلك ، أن تلك « الثورة التراثية » تشكل ، في حقيقة الأمر ، أي على صعيد العلاقات الاجتماعية القائمة في الوطن العربي الراهن في آفاقها الناهضة ( الثورية ) ، أحد جوانب « الثورة الثقافية » فيه . ضمن هذا السياق للمسألة تبرز علاقة « الثورة التراثية » بـ « الثورة الثقافية » بصفتهما علاقة بين « الخاص » و « العام » .

وإذا أخذنا بالحسبان أن « ثورة ثقافية » في الوطن العربي لا يمكن إنجازها في الهواء ، بل ضمن علاقات اجتماعية معينة ، هي على كل حال غير تلك التي تسود فيه ، استبانت لنا الضرورة المبدئية للقيام بـ « ثورة اجتماعية » من طراز جديد . أما جودة هذا الطراز فتكمن في التصدي لواقعين يتسم بهما ذلك الوطن ، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية . وهنا أيضاً ، ضمن هذا التحديد

للمسألة ، تبرز علاقة « الثورة الثقافية » بـ « الثورة الاجتماعية » بصفاتها علاقة بين « الخاص » و « العام » .

هكذا نواجه ثلاثة أشكال من « الثورة » لا يمكن لواحد منها أن يحقق ذاته بمعزل عن الشكلين الآخرين . إنها علاقة تضاييف ، تلك التي تربط بينهم جميعا . وإذا بحثنا في أساسهم الحقيقي ، وجدناه مجسدا في « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض ، أي بمعنى « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » المستقبلية . ولكن يبقى ضروريا أن نشير إلى أن الشكل الثالث ، الثورة الاجتماعية ، يحوز على الأولوية الموضوعية بالنسبة إلى الشكلين الآخرين ، ويمثل في الوطن العربي الراهن وبالقياس إلى هذين الآخرين الإطار الموضوعي للثورة . بينما يمثل ذينك الشكلان إطارهما الذاتي . ( وعلى كل حال ، ستكون لنا عودة مفصلة إلى هذه المسألة في مكان لاحق من هذا القسم ) .

إن علاقة التضاييف تلك ذات سمة نسبية . فالأشكال الثلاثة لـ « الثورة » في الوطن العربي في الوقت الذي لا يمكنها أن تكتسب معناها ودلالاتها إلا ضمن علاقتها التضاييفية ، فإن لكل واحد منها استقلاليته النسبية . وهذا المبحث الذي بأيدينا . هو ، كما يتضح ، دراسة في مشكلات القضية التراثية باستقلاليته النسبية وفي إطار طموحها أن تمثل « ثورة تراثية » .

ذلك يعني ، بدوره ، أنه حفاظاً على تينك « العلاقة التضاييفية » و « الاستقلالية النسبية » ، لا مناص من رفض ظاهرتين ضحلتين ضاريتين . الأولى هي « التراثية - التراث للتراث » ، التي بحثنا فيها سابقاً تحت اسم « التحييدوية » بصيغها الثلاث . أما الظاهرة الثانية فهي « السياسية » . وهذه تقوم على إلحاق كل نشاط إنساني بصورة مبسطة ومبتذلة بـ ( السياسة ) وباحتياجاتها المباشرة .

وإذا استعدنا مسألة « الاختيار التاريخي التراثي » مطروحة في سياق « علاقة التضاييف » هذه بين الأشكال الثلاثة من الثورة في الوطن العربي الراهن ، برز أمامنا أمر أساسي . ذلك هو « الدور الإنمائي - الثوري »

لـ « الاختيار » المشار اليه . فهذا الآخر ليس « اختياراً » مقصوداً بذاته ولذاته ، وإنما هو فعل هادف . انه يهدف الى الإسهام في تغيير « المرحلة القومية المهيمنة » تغييراً عميقاً ( تجاوز التخلف الحضاري وتحقيق الوحدة الوطنية والقومية ) .

ان الصور التراثية المقدمة خصوصاً من السلفويين الدينيين عن التراث العربي الاسلامي والتي تمثل هي نفسها أحد أشكال الاختيار التاريخي التراثي ، طمحت خلال مراحل عديدة في الوطن العربي الى تحقيق امرين :

- ١ - إقناع الطبقات والفئات البائسة اجتماعياً وثقافياً بأن الخروج عن تلك الصور التراثية وعليها ليس الا « بدعة » ، يستحق صاحبها الإدانة .
- ٢ - تحويل تلك الصور التراثية الى أداة تكريس للأوضاع القائمة ، وإضفاء هالة القداسة عليها .

ولا شك أننا في الدراسات التراثية التطبيقية التي سننجزها في الأجزاء التالية من « مشروع الرؤية » وعلى ضوء النظرية المنهجية المقدمة هنا ( الجدلية التاريخية التراثية ) ، سنمارس « الاختيار التاريخي التراثي » ازاء التاريخ والتراث العربيين . وسنعمل ذلك على نحو يجعل منه طاقة إنمائية تحويلية - ثورية . ونحن اذ نقوم بذلك ، فإننا نكون قد استجبنا لمقتضيات البحث العلمي الدقيق . وتقصد بهذا الآخر ذلك الذي يجد مصادره الخاصة في النظرية المنهجية المشار اليها ، ومصادره العامة في مقتضيات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية الناهضة » في الوطن العربي . وهذا مفهوم بذاته ضمن السياق المهيمن هنا .

من هذا الموقع ، نغدو وجهاً لوجه امام حقيقة أساسية ، هي أن « الدور الإنمائي » لـ « الاختيار التاريخي التراثي » لا يمثل عملية مصطنعة مقحمة في قضية التراث العربي ( وغير العربي ) . بيد أن تحقيق هذه المسألة يقتضي ، ضمناً ، إنجاز خطوة محددة المعالم . تلك هي الكشف عن قانونيات الحركة

الداخلية للتاريخ العربي في أفقه التراثي ، دون أدنى محاولة لطمس أحد الأدوار أو تضخيم دور آخر منها .

وحيث يكون ذلك قد انجز ، فإن عملية « الاختيار » المعنية هنا سوف تتجه صوب الكشف عن الجسور التي تربط أو توحد بين الموجبات والمقتضيات والآفاق الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي من طرف ، وبين الأوجه ( العناصر ) الإيجابية التي يمكن تبنيها تاريخياً واستلهاها تراثياً من طرف آخر .

ومن المبدئي الضروري أن ننوه ، في معرض ذلك ، بأن القوة البشرية المهيأة لانجاز ذلك الفعل المركب لا يمكنها أن تخرج عن دائرة الطبقات الكادحة المفقرة ، وفي مقدمتها الارهاصات والمظاهر العامة المبعثرة هنا وهناك للطبقة العاملة الصناعية .

وفي سياق إبداع ذلك ، يتعين على القائمين عليه أن يبدو حذراً شديداً وتيقظاً عميقاً تجاه مخاطر الانزلاق في المنظومات الايديولوجية لمختلف مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي . ولكننا اذ نبدي ذينك الحذر والتيقظ ، فاننا نفعل ذلك تجاه هذا الفكر ليس في قاعه الايديولوجي فحسب ، ذلك الذي لا يزعم أصحابه اجمالا بأنه ذو بعد يساري . اننا نقوم بذلك أيضاً إزاء ما ندعوه « اليساروية التراثية » ، تلك التي تلتقي بذلك الفكر بتضخيمها أو تهميشها دور هذا العنصر أو ذاك من التاريخ والتراث – وسنعود الى هذه الظاهرة في مكان آخر لاحق – .

وحينما يمارس « الاختيار التاريخي التراثي » دوره الإنمائي على ذلك الاساس ، فإنه يتحول الى قوة علمية إنمائية مباشرة . ولا شك أن التأكيد على العنصر النفعي ( البراغماتي ) واضح هنا تماماً . ولكنه يظل تأكيداً يمثل حصيلة طرح ملتزم بالموضوعية العلمية التراثية . وبتعبير آخر ، حين نمد جسوراً بيننا وبين هذه الشخصية أو تلك ، بين هذا الاتجاه أو ذاك من تاريخنا وتراثنا على سبيل الاستلهام التراثي والتبني التاريخي ، فإنما نقوم بذلك لأنه

– تبنيًا تاريخيًا كان أو استلهاً تراثيًا – يتطابق ، في سياقه العام ومن حيث الأساس ، مع الحقيقة العلمية الطبيعية أو الاجتماعية ( في حالة التبنّي التاريخي ) ومع المحرضات على هذه الحقيقة ( في حالة الاستلهاً التراثي ) أولاً . كما يتطابق ويتساق مع الموجبات والمقتضيات والآفاق الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ثانياً .

بل إن الفصل ، هنا ، بين تلك الحقيقة وهذه الموجبات الخ ... ليس إلا نسبياً . ذلك أن هذه الأخيرة لا تنتصب ضد الصعود الحضاري الإيجابي ( التقدمي ) ، وإنما تتآخى معه . ومن ثم ، فإن كليهما يشير إلى الآخر ويتضمنه .

فإذن ، إذا كان « الاختيار التاريخي التراثي » منطلقاً من نفعية « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض ، فإنه لا يتعارض مع مقتضيات الحقيقة العلمية ، بل يتطابق معها بصفته أحد أشكال تجليها وتجسدها . وهنا يوميء هذا الموقف إلى تعارضه المبدئي مع الفلسفة البراغماتية التي تنفي الحقيقة العلمية ، حيث تجعل منها تعبيراً عن تطابق المصلحة بالنفع المباشر .

على أساس ذلك الموقف المعرفي العلمي والنفعي ، تجد النظرية التراثية المقترحة نفسها مدعوة لأن تخضع للبحث العلمي ليس فحسب تلك النزعات اللاتراثية اللاتاريخية ، التي اتينا عليها في القسم الأول ، وإنما أيضاً التراث نفسه . والحقيقة ، أن هذا القول يحتاج بعض التدقيق . فنحن حينما ننظر إلى « التراث » على النحو الذي طرحناه سابقاً ، أي بصفته التاريخ في استمراره وامتداده التراثي ، فإنه يكتسب معنى أكثر عمومية وحقلاً أكثر اتساعاً . حالئذ لا تعود تلك « النزعات » مجرد آراء عن التراث العربي . إنها نفسها تتحول ، بصفته جزءاً من الماضي في صيغته التراثية ، إلى مواقف تراثية ، إلى جزء من ذلك التراث . وهذا الأخير يدخل ، من موقع الاعتبار نفسه وإلى هذه الدرجة أو تلك ، في مكونات « الحاضر العربي » ، أي « المرحلة القومية المهيمنة » .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن النظرية التراثية المقترحة ( الجدلية التاريخية



التراثية ) لا يمكنها أن تخشى التصدي لأي عنصر من عناصر التاريخ والتراث العربي . فهي إذ تقوم بذلك الفعل ، تحقق ذاتها . وهي إذ تنكص عن القيام به ، فإنها تفقد مسوغات وجودها العلمية التراثية والايديولوجية .

إن أسّ النظرية تلك يكمن في تقصي الحدث التاريخي في عطالته وفي ركونه إلى الماضي ، منفضياً بذلك إلى اكتشاف العناصر التاريخية المطلقة – والنسبية في سياقها التراثي – ، التي تمثل موضوع « التبرني التاريخي » . كما يكمن ( ذلك الأس ) في انتزاع الحدث التاريخي المعني هنا من عطالته ومن ركونه إلى الماضي ، وفي استقصاء وتشوف آفاقه التراثية . وهذا ، بدوره ، يفضي إلى اكتشاف العناصر التراثية النسبية – والمثلة للحقيقة المطلقة في أحد أوجهها العامة – ، تلك التي تمثل موضوع « الاستلهم التراثي » .

ومن هنا ، فإن أي حدث تاريخي ، عربياً كان أو غير عربي ومهما كانت صيغته وخطورته وحجمه ، عليه أن يثبت جدارته التاريخية ، بصيغة « التبرني التاريخي » ، وجدارته التراثية المحددة بامتداده التراثي وبصيغة « الاستلهم التراثي » . نقول ، أن ذلك ينبغي أن ينجز ، إذا أريد له ( الحدث ذاك ) ألا يغيب في ردهات المتاحف ومجلدات المؤرخين الأكاديميين في صيغة « العزل التاريخي » .

وعلينا أن نشير إلى أن « الجدلية التاريخية التراثية » ، التي تتناول التاريخ والتراث في سياقين مختلفين ، لا تلبث – في نطاق البحث التطبيقي الميداني – أن تصل إلى سياق واحد ممثل بـ « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض . ولئن كانت العناصر المتبنّاة حائزة على طابع مطلق ، بحيث أن كل « مرحلة قومية مهيمنة » يمكن أن تجعلها جزءاً منها منصهراً في سياقها – وهذا يتم خصوصاً على صعيد الإنجازات العلمية الطبيعية – ، فإن ذلك يحدث بسبب من أن حقائق هذه العلوم محايدة في ذاتها عموماً . علماً بأن الإطار الاجتماعي العام الذي استنبت تلك الحقائق وأحاط بعملية اتسنة تطبيقاتها ، أي تحويلها إلى قوة إنتاجية ( إنمائية ) ، مفرق بالمواقف المسيّسة المباشرة .

أما العنصر النسبي الموروث فهو ذلك الذي يتجسد ، في حالات عديدة ، في حقل العلوم الإنسانية ( مثل علم الاجتماع والأخلاق الخ . . ) وفي التجارب الإنسانية اليومية عامة . أما السبب في ذلك فيقوم على أن منجزات هذه العلوم والتجارب تميل الى اللاحياء والطابع المسيس . ها هنا ، نجد أن هذا العنصر النسبي الموروث ينفصل عن قيمته وصيغته التاريخية ، لتسحب منه قيمة وصيغة تراثية يمكن أخذها أو رفضها ، أي يمكن الحوار معها باعتبارها ظاهرة تراثية خاضعة للأخذ والرد . وكل ذلك نفعله انطلاقاً من الموجبات والمقتضيات والآفاق الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » .

ذلك يعني ، نظرياً معرفياً وايدولوجياً سوسولوجياً ، أن معيار العنصر النسبي هنا هو ، من حيث الأساس ، تطابقه مع تلك المرحلة . أما معيار العنصر المطلق فهو ، بالإضافة الى تطابقه مع هذه الأخيرة ، أيضاً تطابقه مع « المرحلة التاريخية المنصرمة » ، التي نشأ فيها وانحدر منها .

وينبغي القول ان وضع العنصر النسبي في حقل العلوم الانسانية والتجارب الانسانية ووضع العنصر المطلق في حقل العلوم الطبيعية ، لا يمكن الأخذ بهما على عواهنهما دونما تحفظ . فكلا العنصرين يظهران في كلا الحقلين من العلوم والتجارب الانسانية . وإلاّ لكننا من القائلين بعدم إمكانية نشوء « علم انساني » . وقد ظهر ، فيما سبق ، ان الموضوعية والعلمية قائمتان في البحث التاريخي والاجتماعي والتراثي ، بقدر ما هما مهيمنتان في العلوم الطبيعية . نقول ذلك ونحن نقر بأنهما في ذلك البحث تملكان خصائص نوعية متميزة نسبياً عن مثيلتيهما في تلك العلوم .

يبقى ان نقول ، ان ممارسة الاختيار التاريخي التراثي من موقع إنمائي ( ثوري ) على النحو الذي طرحناه ، لا يعني أننا اكتشفنا ، بذلك ، فكرة « التسييس » في النظر الى التراث كقضية منهجية وكواقع ميداني حي . إن ما أنجزناه على هذا الصعيد ، يكتسب ، في نطاق « الجدلية التاريخية التراثية » ، موقعاً ومدلولاً محددين بالصورة التي أوردناها مكثفة في شخص « المرحلة

القومية المهيمنة « مستنفدة أو ناهضة أولاً ، وفي شخص « الاختيار التاريخي الترائي » ثانياً (١) .

---

(١) في هذا الموقف رد\* على أحد المتعالمين - وما أكثرهم ! - في مقالة له ناقش فيها حواراً أجراه معي « ملحق الثورة الثقافي - دمشق ، العدد ٣ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٣/١٠ » حول النظرية المقترحة في هذا الكتاب ، الجدلية التاريخية الترائية .

فهو يقول ، غير مدرك لمدلول المصطلح الذي يستخدمه ، ومشوهاً بالتالي ما جاء في الحوار المذكور : « أما دعوة الدكتور ( تيزيني ) الى تسييس التراث فهي دعوة متأخرة جداً » . ( ملحق الثورة الثقافي - دمشق ، العدد ٦ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٣/٣١ ) . لقد قام ، أولاً ، باسقاط جملة وردت في الحوار المشار اليه ، جاء فيها : « أخيراً تقوم النظرية الترائية المقترحة على أساس تسييس النظر الى القضية الترائية والتراث نفسه » . هذه الجملة تعني تناول التراث بصفته قضية منهجية وواقعا حيا ميدانياً من موقع « ميسس » منطلق من أمرين اثنين ، هما « السوية العلمية » و « الاختيار التاريخي الترائي » . وهذان الاخيران ، بدورهما ، يتحدران من « المرحلة القومية المهيمنة » ، ويحددانها ، من ثم ، في وجهها الترائي ، وذلك ضمن كونها مفهومة في سياق العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

فهنا إذن ، تناول ميسس ليس للتراث كواقع ميداني حي\* فحسب ، وإنما كذلك له بصفته قضية منهجية نظرية .

لم يدرك الكاتب ، ثانياً ، البعد الجديد لعملية التسييس المقترحة . فهذا يتمثل بالمبادئ الرئيسية لـ « الجدلية التاريخية الترائية » ، بما في ذلك ومن حيث الأساس « الاختيار التاريخي الترائي » في وجهيه الايجابيين ، الاستلهام الترائي والتبني التاريخي ، كما في وجهه النقدي السلبي ، أي العزل التاريخي . وقد ورد ذلك كله مكثفاً في الحوار المومي اليه ، كما يرد مفصلاً في هذه « المقدمة » .

## في مواجهة العملية الانمائية لـ « الاختيار التاريخي التراثي » : الابداع والاتباع من موقع « عدمية تراثية »

### أ

في معرض التحدث عن الدور الإنمائي لـ « الاختيار التاريخي التراثي » وفي ضوء فهم جدلي تراثي لقضيتي « الأصالة والعصرية » و « الاختيار التاريخي التراثي » ، كما ورد فيما سبق ، نجد أمامنا قضية كانت وما تزال تثير خلافات في الرأي حولها . تلك هي الابداع الثقافي عامة والفني بخاصة ، وموقعه من التراث . والحقيقة ، ان تلك الخلافات تعبر عن اشكالية عميقة تحيط بقضية « العصرية - الحداثة » في الفكر العربي الحديث والمعاصر في مظاهره العامة الرئيسية .

ولقد استطاع أدونيس أن يطرح تلك الإشكالية بأفق إشكالي دقيق على النحو التالي : « هل يجب التخلي عن الإبداع الشعري في سبيل الالتزام السياسي ( كما ترى العقائد [ التقديمية ] ) ؟ بتعبير آخر : هل يجب التخلي عن المغامرة الخلاقة في سبيل الفاعلية السياسية المباشرة ، من جهة ، وفي سبيل المحافظة على ( التراث ) و ( الأصالة ) من جهة ثانية ؟ » (١) .

ما علاقة النشاط الإبداعي الفني ( المعاصر ) بـ « المرحلة القومية المهيمنة » من جهة ، وبـ « التراث » في حديه ، الماضي والحاضر ، من جهة أخرى ؟ هذه

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٦٩ .

هي الصيغة الإيجابية للسؤال الذي طرحه أدونيس بالصيغة الإشكالية ، أي السلبية التي سيتضح لنا أنها خاطئة من حيث الأساس ، وأنها ، من ثم جزء من الإشكالية القائمة نفسها .

هل الابداع الفني - وكل الابداع - ظاهرة اجتماعية أم لا ، أي هل ينشأ في سياق اجتماعي ، أم هو لا - اجتماعي asozial ؟ ليس بإمكان المرء أن يجيب سلباً إلا إذا ضحى بتوازنه الاجتماعي والعقلي . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن المبدع لا يخرج عن الدائرة الاجتماعية . وحيثما ننظر الى هذه الأخيرة من زاوية الموقف التراثي ، فإنها تصبح أحد أوجه « المرحلة القومية المهيمنة » بصفتها موجهاً للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . إضافة الى ذلك ، تبرز هنا ضابطاً للنشاط الابداعي في علائقه مع التراث .

وإذا انطلقنا من أن « العقائد التقدمية » - كما يسميها أدونيس - تقوم ، في أساسها النظري العام على منحى التحول الذي يكمن في جعل « الانسان محوراً يدور حوله كل شيء » (١) ، فإن « الالتزام السياسي » من موقع تلك « العقائد » ووفق قواعدها لم يعد يشكل عائقاً أمام النشاط الابداعي ذاك ، فنياً كان أو غير فني . بل بمزيد من التوكيد يمكن القول ، إن ذلك « الإلتزام السياسي » يفدو من مقتضيات وموجبات هذا النشاط . أو أنه أحد أوجه بنيته الداخلية .

---

(١) أدونيس : الثابت والتحول ١ - الأصول ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١١٢ .



## ب

ذلك يشير الى أن التخلي عن « الإبداع » الشعري أو الفني عموماً لا يقترن أصلاً بموقف ما حدده أدونيس بـ « التقديمية »، بل بنزعة ذرائعية ما كيا فيلية (١). والحقيقة ، إن هذا التصور للعلاقة بين الإبداع الفني والالتزام السياسي يشكل خطأ نظرياً معرفياً مركزياً في الموقف المنهجي الشعري لأدونيس . ذلك التصور ينطلق مما يمكن تحديده بـ « الشعروية » خاصة وبـ « الفتوية » على وجه العموم . وهذه ترى في « الإبداع » ظاهرة مقترنة بالفنان عامة وبالشاعر على نحو الخصوص . أما النشاطات البشرية الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية الخ . . فلا يصح إدراجها تحت ذلك الإطار .

لقد صاغ أدونيس موقفه ذاك بصور متعددة ، منها التالية : « . . ونحن الآن حين تنكسر قلوبنا لا نجبرها بذكرى ما مضى من المؤسسات بل بذكرى امرئ القيس ، وبذكرى مبدعينا الكبار في كل ميدان . وهذه الذكرى تعبر القرون ، كأنها تجيء لتوها من ذرى قاسيون . الملوك امحوا : أبو تمام باق . هذا معنى الإبداع وهنا يكمن التاريخ الحقيقي للشعوب . فابو تمام وامثاله هم الذين يحددون حساسيتنا ، ويزيدون طاقتنا على الحياة . ثمّة من يقود البشر ويسوسهم سطحياً . وثمة من يفعل ذلك عميقاً : ذلك هو دور الإبداع . ما من سيد سياسي ، بحصر المعنى ، قدر أو يقدر أن يؤثر في البنية الحميمة لوجود

---

(١) أدونيس ، في موقفه هنا من « التقديمية » ، ينحو نحواً تراثياً . وهو يفعل ذلك دون أن يحدد عينياً من يمثل هذه التقديمية وما هي أشكالها وتياراتها . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اليسار العربي الراهن ، والماركسي منه على وجه التحديد والتخصيص ، يندرج في إطار « التقديمية » ، تبين لنا أن حكم أدونيس ذاك يتسم بالعسف اللاتراني . فهذا اليسار الماركسي - التقدمي - في الوطن العربي هو نفسه لم يخرج ولا يخرج عن مقولة « التطور التاريخي والتراثي » . وقد مرّ حتى الآن بثلاث مراحل . ويدخل الآن في مرحلته الجديدة ، الرابعة ، والتميزة في نطاق القضية التراثية ( وسنبحث في ذلك مفصلاً في موضع لاحق من هذا الكتاب ) . ومن هنا ، أصبح من المفارقة أن نقرن « التقديمية » عموماً وعلى عواهنها بموقف من التراث العربي يمثل واحدة من مراحل نموها ، واصلين بذلك الى الحكم المجرد اللاتراني التالي : ( هنا تلتقي ، شعرياً « التقديمية » و « السلفية » ) - أدونيس : الثابت والمتحول - ٣ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٦٩ .

الانسان أو يقود جوقة أعماقه . الشاعر فعل ذلك والفنان يفعل ذلك » (١) .

تلك هي **الخصيصة الأولى** لـ « الشعروية » ، كما يقدمها أدونيس : ان **الابداع هو ، من حيث الأساس ، جوهر النشاط الشعري الفني حصراً ،** هذا النشاط الذي لا تشاركه أنشطة انسانية أخرى في امتلاك ذلك « الجوهر » . وقد أوضح أدونيس « شعرويته » هذه حين ميز بين مستويين من الحياة الانسانية ، واحد عادي ضروري ، وآخر إبداعي فني : « تاريخ الجوانب غير الفنية – الابداعية في حياة الشعوب ، انما هو أخيراً مصنفات ووثائق : تاريخ في مستوى الحياة اليومية » (٢) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الشعر ( والفن عامة ) يفدو نسيج ذاته . فالشعر « لا يبدأ هنا وينتهي هناك . ليس للشعر تخوم . لذلك ليست المسألة ان نفهمه ، بل ان نتأمل في أبعاده . ليست ان نستوعبه ، بل ان نواكبه » (٣) . إن شعراً من هذا الطراز يصبح في حل من أي موضوع يطرحه . ذلك لانه فوق كل موضوع : « فالموضوعات أياً كانت لا أهمية لها ، سلباً أو ايجاباً ، في تقويم **فنية الشعر** » (٤) .

وإذا تساءلنا عن مصدر هذه « الفنية » التي تفلت من أي سياق تراثي أو اية علاقات اجتماعية تحاithها زمنياً ، معلنة بذلك استقلاليتها المطلقة من كل ما من شأنه أن يدخل في هذين الوضعين وواصلة من ثم الى انها سبب ذاتها ، فإننا نواجه الاجابة التالية : « إن زمن الابداع ، زمن الشعر ، ليس أفقياً ، بل **عمودي** . ولا ينشأ هذا الزمن الا بتحطيم الزمن الأفقي ، أي باقامة مسافة بين الماضي والحاضر . ( ذلك ) أن العيش في مستوى الزمن الأفقي هو عيش في مستوى الشيء والعادة والغريزة . . . فكان الابداع نفي يتقدم » (٥) . وعلى

---

(١) أدونيس : حانوت هنا ، جدار هناك . . . جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/٢/٧ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ – صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،

ص ٣١٤ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٥ .

(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٧ .

هذا ، فانه يصبح من اللازم ان « نشدد على ان زمن الابداع ليس أفقياً ، ليس خيطاً متصلاً ، وانما هو آنات أو لحظات ، أي انه انبجاس متقطع » (١) . واخيراً « وضمن هذا المنظور يصبح التواصل والتشابه نفيّاً للابداع ، لأنهما يؤديان الى اعادة ما انتجه السابقون » (٢) .

والحقيقة ، ان هذا الموقف الشعروي له جذور قديمة في تصور ادونيس للشعر . ففي عام ١٩٦٩ حدد ، في بحث له ، وظيفة الشعر مقابل ما يفعله الانسان الثوري : « ان يكون الشاعر العربي ثورياً يعني ان يخلق باللغة ، في ميدان الثقافة ، معادلاً لما يخلقه التأثير بالعمل في ميدان الحرب » (٣) . ويوضح هذا الأمر بقوله : « ان الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويفنيها ، هو شعر غير ثوري (٤) » . في ذلك التصور للشعر ، نتبين ما يفهمه ادونيس تحت اطار « الشعر الثوري » . فهذا الأخير يتسم بأنه ثورة في اللغة الشعرية ، بعيداً عن الموضوعات التي يعالجها ، أي كانت أهميتها ، أي بعيداً عن السياق الاجتماعي لفنية هذه اللغة الشعرية (٥) .

والجدير بالاهتمام ان ذلك الموقف الادونيسي ينطلق من المواقع التالية :

(١) الشعر لا يمثل بعداً كونياً عاماً ، واجتماعياً على نحو الخصوص ، وانما هو هو ، يفسر ذاته بذاته . ومن ثم ، فالبعد الشعري لا يندرج في البعد الاجتماعي والبعد الكوني .

(٢) الشعر لا ينطلق من ان « الواقع المباشر للفكرة هو اللغة » وأن اللغة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٨ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٧ .

(٣) ادونيس : الشعر والثورة - مجلة الهدف ، بيروت ، ٦ كانون الاول ١٩٦٩ ، ص ١٨ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥) لنقرأ ما كتبه أحد كبار الفنانين الموسيقيين ، وهو ج.ف.هندل ، حول علاقته بجمهوره ، محدداً في سياق ذلك أحد أوجه الابداع الموسيقي : « اني سوف آسف لو اني متعت مستمعي فحسب . اني اتنى أن اجعلهم افضل ا » . ( هذه الكلمة الماثورة عن الفنان معلقة في بيته في مدينة هاله - المانيا الديمقراطية ، والذي حوّل الى متحف هندل ) .

تتمظهر في فكرها ، وانما من ان الواقع المباشر للغة هو اللغة ، وان هذه الأخيرة تتمظهر في ذاتها .

(٣) الثورة في الشعر هي ثورة في اللغة الشعرية . ومن ثم ، فما يحدث على صعيد الواقع **الكثيف « العادي الغريزي »** ، بالتعبير النخبوي لأدونيس ، ليس ملزماً للشعر الثوري إلا بحدود تقود الى عالمين ، عالم الواقع وعالم الشعر .

تلك المواقع الادونيسية الثلاثة كلها تمتع مصادرها من منهج ميتافيزيقي يتحدد نسيجه بثنائية وجودية مطلقة بين الواقع والفكر ، بين الفكر واللغة ، والراس واليد ، والنظر والعمل . وهذا المنهج لا يدرك ان الحديث عن شعر ثوري هو اكثر من القول بثورة داخل الشعر نفسه فقط ، واكثر من الانطلاق من موازاة ميكانيكية بين ثورية شعرية وثورية واقعية . ذلك لان الثورة تمثل **وضعية شاملة** تتعاقب فيها كل اوجه النشاط البشري ، دون ان يفقد الواحد منها استقلالته النسبية تجاه الاخرى .

وإذا كان ذلك كله قد أدى بأدونيس الى ان يخرج شعراء المقاومة الفلسطينية ( خصوصاً محمود درويش وتوفيق زياد وسميح القاسم ) من عالمه الشعري – لانهم لم يروا ثوريتهم في حدود شعريتهم – ، افلا يغدو حائزاً ممكناً ان يرى الباحث في شعروية أدونيس شكلاً متقدماً من اشكال « **البيانوية** » الكلاسيكية التي يعلن هو نفسه انه ضدها ؟ ثم ، الا نواجه في ذلك الموقف الشعروي نزوعاً مناهضاً للنزعة الإنسانية Humanism ، من حيث هي وريث عصر الانوار التقدمي الاوربي ، واحد اوجه التمهيد للانسية الاشتراكية الثورية ؟

هكذا ، إذن ، تفصح **الخصيصة الثانية** لـ « شعروية » أدونيس عن نفسها : ان الشعر ، والفن عامة ، لا يخضع لأي تقويم سوى « **فنيته** » . وهذه « الفنية » إذ كانت مجردة من كل العلائق مع التراث ( بمعنى الماضي ) واللحظة الراهنة بأوجهها الشاملة المتعددة ( الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية والاخلاقية .. ) ، فان مصدرها ، حائز ، ينحدر من « عين الخيال » أو « العين

الثالثة « أو « عين القلب » (١) . ومن ثم ، فهي منحدره من الرؤيا التي « لاتجيء وفقاً لمقولة السبب والنتيجة ، وانما تجيء بلا سبب ، في شكل خاطف مفاجيء ، أو تجيء اشراقاً . والرؤيا إذن كشف . . فالغموض ملازم للكشف . إلا انه غموض شفاف » (٢) . وعلى هذا وفي ضوءه ، يتحدد مصدر « الفنية » في « أننا لا نترك الرؤيا إلا بالرؤيا ، فما يتجاوز منطق العقل ، لا يصح ان نحكم له أو عليه بهذا المنطق ذاته » (٣) .

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة ، ص ١٦٨ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

أدونيس يرتكب ، في هذه المسألة ، خطأ فاحشاً ينحدر تحديده من السياق المنهجي الذي يلح عليه هو نفسه . فهو اذ ينطلق من أن « الموضوعات أياً كانت لا أهمية لها ، سلباً أو ايجاباً ، في تقديم فنية الشعر » ، يعود ، بصيغة مثيرة ، الى الموقف « التقليدي » ، على حد تعبيره ، الذي ينهض على القول بميتافيزيقية العلاقة بين الشكل والمضمون ، بين الشكل والوظيفة . ذلك لأن السؤال التالي يبرز ملحاً : ماهي هذه الموضوعات التي تهمس فنية الشعر على نحو أو آخر ، دون أن تسهم في تقديم هذه الأخيرة ؟ بل أكثر من ذلك ، كيف نبيع لأنفسنا التحدث ، من طرف ، عن وحدة الشكل والمضمون والشكل والوظيفة في الرؤيا الشعرية الجديدة ( انظر مثلاً ، ص ١١٠ من : الثابت والتحول ١ - الأصول ، نفس المعطيات سابقاً ) ، لنعود ونجزئهما بصورة ميتافيزيقية ، حيث يترد الشعر الى فنيته ؟ اليس من الاتساق مع تلك الرؤيا الشعرية أن نتحاشى مثل هذه الصيغة التجزئية الميتافيزيقية ، بحيث يصبح الشعر تلك الموضوعات في فنيته وتلك الفنية في موضوعاتها ! مع التوكيد على أن الحديث على « هذه » و « تلك » ليس إلا من قبيل التنهيج الدراسي . ذلك أنه على صعيد « الواقع » الشعري لا توجد تلك وهذه ، وانما يوجد النشاط الشعري المبدع . لماذا ألح أدونيس على ذلك الموقف الميتافيزيقي إذن ؟ الاجابة تكمن في اتساقه مع توجهه الاساسي على صعيد قضية الابداع الشعري ، ألا وهو النظر الى هذا الآخر على أنه في موقع التضاد الميكانيكي ، الالاجدلي مع الواقع الراهن أولاً ، ومع التراث ( هنا الماضي ) ثانياً . وهذا ما يقود عنده الى « عدمية تراثية » ذات توجه مستقبلي ( وسنأتي على ذلك لاحقاً ) . ولكن يبقى أن نشير الى أن أدونيس في « فتويته » تلك ليس متسق الخطى دائماً بما ينسجم معها . ( انظر ، مثلاً ، ص ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٨٣ من : الثابت والتحول ٣ - الحداثة ، نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، حيث يرى أن الرؤيا الشعرية الجديدة تتصل بالواقع الراهن وبالماضي « التراث » ) . وربما لاحظنا كذلك هذا الموقف تعج به كتابات أدونيس . إلا أننا حيث نتقصى الأمر ، يتضح لنا ان ذلك الموقف يمثل ، ضمن ما يمثل ، إحدى الصعوبات الموضوعية الذاتية التي تقف عائقاً أمام السياق المنهجي الاساسي لأدونيس ، كما يعبر عن قلق خصيب يلم بأدونيس شاعراً .



ان « الشعروية » – والفنوية عموماً – ، التي يتحدد « التاريخ الحقيقي للشعوب » على أساسها ، تنطوي على الوجه الآخر من الاشكالية لدى أدونيس ، الا وهو « النخبوية الشعرية – الفنية » . إذ بما أن تاريخ البشرية لا يقدم إلينا أكثر من حفنة من الشعراء والفنانين « المبدعين » ، فانه يفدو ، في أساسه ، تاريخهم . وبذلك ، ترد العلاقات الاجتماعية الانسانية ، على تنوعها وغناها وتعددتها ، الى واحد من مظاهرها ، هو الفن ( والشعر بخاصة ) . وكل هذا يتم باسم « الإبداع » .

المسألة ، بذلك ، لا تنحصر بالاقرار بوجود الإبداع الفني – والشعري منه – وبأهميته ، وانما بمدى شمولية هذا الإبداع أولاً ، وبطبيعته ثانياً . هذا الحكم الأخير نتقصاه عبر تصور أدونيس للعلاقة بين الإبداع والتراث . فهو كما رفض النظر الى الإبداع الشعري مقترناً بالتزام سياسي « تقديمي » ، على حد وصفه ، فإنه يرفض كذلك النظر الى ذلك الإبداع على أنه ذو علاقة بـ « التراث » ، حتى وإن لم يكن بصفته أحد أوجه التعبير عن السياق التراثي .

وقد عبر عن ذلك بتساؤله الذي أثبتناه من قبل ، ونعيد منه هنا الشطر المتصل بالمسألة : « هل يجب التخلي عن الإبداع الشعري . . من أجل الالتزام بالقواعد الجمالية الموروثة ( كما ترى العقائد [ السلفية ] ) . بتعبير آخر : هل يجب التخلي عن المغامرة الخلاقة في سبيل الفاعلية السياسية المباشرة ، من جهة ، وفي سبيل المحافظة على [ التراث ] و [ الأصالة ] من جهة ثانية ؟ » . لقد أجاب أدونيس عن ذلك التساؤل بتشديده على خط الفصل بين الإبداع

الشعري والقواعد الجمالية الموروثة ، ليس ( كما ترى العقائد السلفية ) وحسب ،  
كما يمكن أن يخیل الینا ، وانما علی نحو عام .

ذلك الموقف نواجهه مدعماً بصورة واضحة وبصيفة حازمة في قوله التالي :  
« . . ان [ عالم الابداع ] منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث  
ان المبدع لا ينقل الابداع ولا ( يرثه ) . والمسألة ، بالنسبة الى المبدع ، ليست  
مسألة تراث وانما هي مسألة ابداع » (١) . وهو يتابع ، موضحاً مستدرکاً ،  
ان المبدع « حتى حين يستلهم بعض العناصر القديمة ، او يعتمد بعضها الآخر ،  
فان عمله هذا لا يكون قائماً علی مفهوم النقل والتوريث ، وانما علی مفهوم  
الابداع والتجاوز » (٢) .

وفي سبيل تعميق رؤيتنا لهذا الموقف الادونيسي ، نتابعه في مقالته تلك ،  
موضحاً ما يفهمه تحت مصطلح « التراث » : « ان ( التراث ) في الآخر ، مسألة  
تاريخية او مسألة دينية ، وهو ، في الحالتين ، مسألة الثقافة السائدة . . وفي  
جميع الحالات ، لا علاقة له بالابداع » (٣) . وفق ذلك ، نفهم التراث علی انه  
مسألة تاريخية او دينية ، ولكنه ليس مسألة تراثية لا من قريب ولا من بعيد .  
وماذا يعني ذلك ؟ انه يعني - في سياق ادونيس - انه مقترن بـ « الماضي » (٤) .

والحقيقة ، علينا ان نقبل بذلك المعنى ، كي يتاح لنا فهم ادونيس في قوله  
بان « عالم الابداع منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث » . اذ ان هذا  
وذاك يشيران ضمناً وصراحة الى وجود خط يفصل ، علی صعيد قضية الابداع  
الشعري ( او الفني ) ، بين الماضي ( ويعني هنا التراث ) والحاضر ، فصلاً

---

(١) ادونيس : احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كالاقتصاد العصر الحجري - جريدة  
الثورة ، دمشق في ١٩/٤/١٩٧٧ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٤) ادونيس : الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،

ص ٢٧٦ .

وجودياً ( انطولوجياً ) وشعرياً .

هكذا تتضح أبعاد « النخبوية الشعرية » عند أدونيس : انها نخبوية تنحدر من طبيعة النشاط الشعري الابداعي نفسه . وهذه الطبيعة تتحدد بأنها فوق العلاقات الاجتماعية التي تحتويها أولاً ، وبانها منفصلة عن كل ما من شأنه ان يربطها بالتراث القومي والعالمي ثانياً . اما ذلك كله فينهض على انها - اي طبيعة الابداع الشعري - تقوم على « فنية ... اشراقية رؤياوية » . وإذا ما واجهتنا الجوانب الاخرى « غير الفنية الابداعية » في حياة الشعوب ، فاننا سوف لن نوليها اية أهمية ، نظراً الى انها لا تمتلك اية قيمة على هذا الصعيد : ان « الشعراء الرؤياويين » اذ يعبرون عن « روح » التاريخ الحضاري ، فإنهم هم من « يقود البشر ويسوسهم عميقاً » (١) .



---

(١) هالك ، مثلاً ، تعبيراً عن هذه النخبوية الشعرية . كتب أدونيس ( ملاحظات حول الشعر والثورة - مجلة الطريق ، بيروت ، عدد ١٠ - ١١ عام ١٩٦٩ ) : « لا أعرف كيف يمكن أن يتوجه شاعر ثوري الى جمهور محشو بتقاليد ثقافية ودينية مغلقة تناقض الثورة » .

لاحظنا في سياق الحديث عن « شعروية » و « نخبوية » أدونيس ، أن في طياتهما منحى ثالثاً ينطلق منهما ويتمهما ، كما أنه هو نفسه يمكن اعتباره منطلقاً ومتمماً لهما . ذلك هو « العدمية الترائية » .

أن أدونيس يبدي استغرابه أن يكرر هذا الباحث أو ذاك ( ما يقوله أناس أقل ما يمكن القول فيهم أنهم لم يقرأوني حقاً ، وهو الزعم بأنني أدعو . . الى « نبذ الماضي جملة وتفصيلاً » ، و « التخلي عن تراثنا وشخصيتنا » (١) . والحقيقة ، أن في هذا الذي دفعه أدونيس عن نفسه بصفته زعماً وهمياً ، ينطوي على موقف ذي وجهين اثنين . أما استقصاؤهما فيشكل أمراً أولياً لاظهار أن منهج أدونيس يقود الى عدمية ترائية ذات توجه « مستقبلي » .

الموقف ذاك يتحدد في أن أدونيس لا يريد التفريط لا بـ « التراث » ولا بـ « الابداع » أما وجهها هذا الموقف الاثنان فيتمثلان في أخذه بـ « التراث » وبـ « الابداع » ، ولكن بعد التشديد على أنهما يجسدان مستويين متباينين متناقضين إطلاقاً .

فهو ينطلق من الموضوعة – المصادرة التالية ، التي أوردناها سابقاً في سياق آخر : « إن (عالم الابداع) منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث أن المبدع لا ينقل الابداع ولا (يرثه) . والمسألة بالنسبة الى المبدع ، ليست مسألة تراث وإنما هي مسألة ابداع » (٢) . هذان العالمان ( المستويان

(١) أدونيس : اتركنا قليلاً في الشمس يا صديقي – جريدة الثورة ، دمشق في ١٧/١/١٩٧٦ .

(٢) أدونيس : احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كالاقتصاد العصر الحجري – نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

الوجوديان ( لا يتصلان بأي سبب من أسباب الاتصال على مستوى الطبيعة الجوهرية لكل منهما . ومن ثم ، فهما ليسا متباينين من حيث الطبيعة الجوهرية فحسب ، وانما هما كذلك متعارضان على مستوى الدلالة الاخلاقية الانسانية .

وأدونيس يلجأ ، على طريق ايضاح ذلك ، الى فكرة الزمن ، باحثاً فيها من موقعي « الوحي الديني » و « نظرية الابداع » . يقول : « وبما أن الدين لا يفهم من زاوية التقدم والتأخر ، بل من زاوية الكمال الذي لا يتغير ، فان التاريخ العربي لم يفهم من زاوية التقدم او التأخر . . فالتاريخ ليس تقدماً » (١) . ويتابع قائلاً : « الزمن ، بحسب الوحي ، ينتج باستمرار شيئاً واحداً هو الوحي ، فما لا يتغير مقياس للمتغير . وما يتعالى على التاريخ هو الذي يوجه التاريخ » (٢) .

اما « نظرية الابداع » التي عليها أن تمثل النقيض البديل لـ « الوحي الديني » ، فتقوم على ما يلي : « الابداع . . هو بذاته أصل ، و لا يحتاج الى غيره في حاله ، أصلاً . . ومن هنا ينتفي المفهوم الزمني للأسبقية . فالابداع لا زمن له » (٣) . ومن هنا ، فان هذا الأخير يكمن في « أنه هدم الذاكرة وبنى الاشارة » (٤) . واذا كان الأمر على هذا النحو ، فانه يتضح « ان زمن الابداع ، زمن الشعر ، ليس أفقياً ، بل عمودي . ولا ينشأ هذا الزمن إلا بتحطيم الزمن الأفقي ، أي باقامة مسافة بين الماضي والحاضر . . فكان الابداع نفي يتقدم » (٥) . « وهذا يعني ، فيما يعني ، ان الفرق بين الماضي والمستقبل فرق نوعي لا كمي . . وان الاحداث متغايرة والقضايا متباينة ، وان فهمها والتعبير عنها ، منفصلان

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ١ - الأصول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٢-٩٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٤) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٠ .

(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة .



بالضرورة عن الماضي ومنظوراته « (١) . وبدلك ، « يصبح التواصل والتشابه  
نفيًا للإبداع » (٢) . كما يفتدو التشديد ضروريًا « على أن زمن الإبداع ليس  
أفقيًا ، ليس خيطًا متصلًا ، وإنما هو آتات أو لحظات ، أي أنه انبجاس  
متقطع » (٣) .

تلك الافكار السابقة لأدونيس ينتظمها خطان متميزان يضعاننا وجهًا لوجه  
أمام ما أطلقنا عليه « عدمية تراثية » .

الخط الأول ينهض على تفتيت السياق – العملية Prozess التحولية  
عبر النظر إليها في واحد من وجهيها الاثنين المتلازمين تلازمًا تضائفيًا جدليًا ،  
الا وهو « اللاتواصل » . أما الوجه الآخر فهو « التواصل » : ان « عالم الإبداع »  
يجسد « المطلق » ، وما سواه لا يخرج عن « العادي » و « النسبي » . وعلى  
ذلك ، فإنه حتى « الاستلهاًم التراثي » يفتدو خارج الفعل المبدع تراثيًا : ان المبدع  
« حتى حين يستلهم بعض العناصر القديمة ، أو يعتمد بعضها الآخر ، فان عمله  
هذا لا يكون قائمًا على مفهوم النقل والتوريث ، وإنما على مفهوم الإبداع  
والتجاوز » (٤) .

أدونيس ، في ذلك ، لم يدرك أن الاستلهاًم التراثي ينهض على التجاوز  
الجدلي المبدع . وهو إذ يبقى في هذه الحدود من المسألة ، يغيب عنه أنه هو  
نفسه يقوم بذلك « الاستلهاًم التراثي » – مثلاً في العمل الذي أنجزه تحت عنوان

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ١ – الأصول ، نفس المعطيات المقدمة سابقًا ، ص ١١٤ .

(٢) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ – الحدائق ، نفس المعطيات المقدمة سابقًا ، ص ٥٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٨ .

(٤) أدونيس : أحلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كالاقتصاد الحجري – نفس المعطيات

المقدمة سابقًا .

## ( ديوان الشعر العربي ) ( ١ ) .

ان وجهة نظر أدونيس في « الابداع » تتحدد بالانطلاق من تحويل الزمن الى آتات منفصلة ، تشترك جميعاً في أنها تجسد « الابداع » ، ولكن دون أن تربط بينها روابط أو جسور من أي نوع كان . وإذا عدنا الى تصور أدونيس لـ « الوحي والدين » - وقد كشف فيه بعمق عن سماتهما اللاتاريخية اللاتراثية - ، استبان لنا أن هذا التصور يمثل ، على صعيد مسألة الزمان ، صيغة مقلوبة من نظريته في « الابداع » ( ٢ ) .

فاذا انطلقنا من أن عالم الابداع منفصل بالطبيعة والضرورة عن عالم التراث ، ومن أن الابداع لا زمن له وأنه يقوم على هدم الذاكرة ، أي يقوم على إحداث مسافة بين الماضي والحاضر ، اذا فعلنا ذلك ، الا يصبح مثل هذا « الابداع » ضرباً من الوهم الذي يفتقد مقومات الوجود؟! إذ ماذا يتبقى في هذه الحال من « الابداع » ؟ لقد جرد من زمانيته ، التي تتمثل بالسياقين ، التاريخي والتراثي .

---

(١) هـاك مثلاً على حالة الاضطراب وعدم الدقة في وجهة نظر أدونيس في « الابداع » : « لا اطالب بالانفصال عن شعرية الشعر الجاهلي أو الأموي ، مثلاً وإنما اطالب بالانفصال عن نمطية التعبير فيه . ولا اطالب بالانفصال عن قلق البحث للوصول الى الحقيقة عند علماء الكلام ، مثلاً ... وإنما اطالب بالانفصال عن همومهم الفكرية ، والقضايا التي طرحوها ، والعوالم التي داروا فيها . باختصار ، اطالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفد ولم يعد يخترن اية طاقة على الاجابة عن اية مشكلة عميقة نجابهها اليوم ، أو على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل . اطالب بالانفصال عن الرماد ، لا عن اللهب » . ( أدونيس : اتركنا قليلا في الشمس ، يا صديقي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ) .

ها هنا نتساءل فقط : أليس التوكيد على استلها « اللهب الشعري والفلسفي » دون « الرماد الشعري والفلسفي » جزءاً صميمياً من الابداع ؟ ! .

(٢) الاشعرية ، التي يناهضها أدونيس بصفتها ظاهرة ايديولوجية إتباعية ، يلتقي معها في فكرة الزمان . فهي تفهم هذا الأخير من موقع « الخلق الالهي المستمر » للجواهر والاعراض في العالم المادي . وذلك بمعنى التدخل الالهي الكلي والجزئي في هذه الجواهر والاعراض عبر « مصادرتها » زمانياً وحركياً .

وبالطبع ، حين نجرد الوجود من زمانيته ، نقوده الى عالم التعالي والمفارقة الالهي . ودون التوقف عند الاشارة الى ان أدونيس يستخدم مصطلحي « الخلق » و « الابداع » ضمن معنى وسياق واحد (١) - وهما مختلفان في منشأهما التاريخي وفي دلاليتهما الذاتيتين - ، نلاحظ ان يلح على تحديد الابداع بأنه « الانشاء على غير مثال » (٢) . حاذياً بذلك حذو أبي الهلال العسكري في تعريفه لهذا المصطلح في كتابه « الفروق اللغوية » (٣) . وعلى هذا ومن اجل ان يظل الانسان متسقاً مع هذا الموقف ، فانه يغدو متوجباً عليه ان يتمثل المبدأ التالي : « ليست الذاكرة قوة الحياة ، كما تتعلم أجيالنا . النسيان هو ، على العكس ، قوة الحياة . فأن يتعلم الانسان حقاً هو ان يتعلم باستمرار ، نسيان ما تعلمه » (٤) بل ان يعمل على « هدم الذاكرة » (٥) .

هكذا يحول « المبدع » الى « مجرب » ذي بعد واحد ، يبدأ من حيث ينتهي الوجود ، وينتهي حيث يبدأ الوجود . ذلك لأن فعل تهديم الذاكرة لا يُصوّب باتجاه الماضي وحسب ، بل كذلك باتجاه المستقبل . اذ ان « الفعل » الذي ينطلق من الصفر لا يصب الا في صفر . وهذا يعني التضحية بالعمق التاريخي والتراثي للفعل الانساني ، للتجربة الانسانية التاريخية والتراثية

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ ، حيث يجري استخدام لفظ « الخلق » . وكنا أتينا على شواهد تتضمن اللفظ الآخر .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٠ .

(٣) طبعة القاهرة ١٣٥٣هـ . جدير بالذكر أيضاً ان مجموعة من الكتاب العرب الاسلاميين في المرحلة العربية القروسطية استخدموا لفظي « الخلق » و « الابداع » ضمن معنى واحد . فال مؤرخ الطبري يصدر « تاريخه » بالحمد لله « القائم على كل شيء بغير انتقال ، والخالق خلقه من غير اصل ولا مثال » . ( الجزء الاول من هذا « التاريخ » - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢ ) .

(٤) أدونيس : من المضحك ان نسأل المنطق - جريدة الثورة ، دمشق في ١٦/٤/١٩٧٧ .

(٥) أدونيس : الثابت والتحول ٢ - الحدائق ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٢١٠ .

الضخمة بعجزها وبجرها ، وذلك في المنحى النظري المعرفي والمنحى الفني الجمالي .

والحقيقة ، ان المنطلق العدمي التراثي لم يتح لأدونيس أن يتبين فرقاً عميقاً بين « الذاكرة » و « الحافظة » . ولو فعل ذلك ، لاتضح له أن من عناصر العملية الإبداعية البشرية فعل التذكر . فهذا من خصائصه ، ضمن السياق المطروح ، أن يستعيد كل ما من شأنه الاسهام في بلورة وإغناء تلك العملية . وذلك يتم بأن يواجه المبدع جملة من الخيارات ذات الإبعاد المتعددة والآفاق الثرة ، ومن ثم ضرورة ممارسة « الاختيار التاريخي التراثي » على نحو واع أو غير واع .

وهو ، أي فعل التذكر ، اذ ينجز ذلك ، لا يتصل تأثيره ب « الماضي » فحسب ، وانما كذلك ب « الحاضر » ، حاضر العملية الإبداعية . فعناصر هذا الحاضر لا يتسنى لها ، بالأصل ، أن تستكمل اتساقها ومفزاها وآفاقها بعيداً عن فعل التذكر . إذ ان هذا يمثل ، هنا ، أحد أوجه الفعالية التركيبية والتحليلية سواء كان على صعيد الفن أو سواء من الأصعدة الثقافية الانسانية المتعددة .

إذا كانت هذه الذاكرة كذلك ، ف « الحافظة » تقوم بوظيفة أخرى . فهذه الأخيرة تكمن في اختزان ما تستطيع اختزانه من الوقائع والمعلومات الخ . . . المتحدرة من الماضي والحاضر . ويتم ذلك دون ممارسة « اختيار تاريخي تراثي » . وبهذا المعنى ، نجد ان « الحافظة » نفسها تبقى تمثل شرطاً من شروط انجاز العملية الإبداعية ، لأنها تقدم ما يمكن ان يقدم حوافز لها .

ومن هنا ، فان حذف الذاكرة من العملية الإبداعية يمثل حذفاً لشروطها الأولية ، غير المباشرة . كما يقود الى استنباط شخصية يوتوبية ( خيالية ) ، تتمثل ب « المبدع المجرب » ذي الأفق التجريبي ، الذي بمقتضاه تفتقد التجربة الشعرية الفنية بعدها الكوني بأعماقه وباتجاهاته الثلاثة ، الماضي والحاضر والمستقبل .

وعلى ذلك ، فان إشكالية فهم أدونيس للابداع الشعري تكمن في تحطيم أبعاد العملية الإبداعية ، وفي اعتبار أن الذاكرة مقحمة عليها من خارج ، بصفتها جملة من الوقائع والمعطيات التي لا ينتظمها ناظم . كما تقوم على عدم النظر الى الماضي والحاضر والمستقبل على أنهم يشكلون ، مجتمعين ، أفقا استشرافياً واحداً موحداً في سياق التجربة الشعرية (١) .

(١) مثل هذا الأفق الاستشرافي ، التراثي الإبداعي ، نعيشه في قصيدة لعادل قرشولي بعنوان « الف ليلة وليلة » - الملحق الثقافي لجريدة الثورة - دمشق في ١٩/٥/١٩٧٧ :

أواه يا شهرزاد

قد انتصرت ذات يوم على الموت

بوتر قوس كلمائك المشدود

لكنهم وهم يقصون اليوم لياليك

يتناسون النهار .

كما نعيش ذلك الأفق في قصيدة « اعترافات مالك بن الريب » ليوسف الصائغ ، التي القاها في « مهرجان المربد الشعري » الذي أقيم في العراق بين ١ و ٥ نيسان ١٩٧١ ، أو في مأساة « السديم » لأدونيس نفسه ، التي يقول فيها :

في مدى هذه الحديقة

الف بحر وحديقة .

بل لنقرأ ما كتبه ، ضمن هذا الأفق الإبداعي التراثي ، علي كنعان في « أعراس الهنود

الحر - بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٧ - ٨٢ » تحت عنوان « خبز الفقراء » :

فورة بركان مفجوع

ولتصدع رايات المدن المفومة

بالخوف ،

الجوع ،

الخبيرة ،

« هذا عصر الفقراء

ملء الساحات مواكبهم

ملء طموحات القد

تبني فردوس الفقراء » .

يا تجار قريش

يا أعداء نبوءات الدم

يا العلق الرابي في الاحواض الرطبة

ها اندا اشعل في باب السوق

فتيل دمي

بشرى للفقراء

يا خبز الفضب التنوري تورّد

في ليل المتهورين

شمس زمان آخر ،

جسر عبور تاريخي ،



ولعل « العدمية التراثية » لدى أدونيس تتضح أكثر عبر تقصي فهمه للعلاقة بين الطبيعة والفن .

فعلى هذا الصعيد ، يرى أن ( ليس هناك شيء مشترك بين ما « يخلقه » فن الطبيعة ، وما « يخلقه » فن الإنسان ) (١) .

وليس من ريب أن هذا التوكيد يتوافق مع الرأي الذي اتينا عليه ، وهو أن الإبداع يحدث « على غير مثال » . وهذا يشير الى وجه آخر من « العدمية التراثية » تلك ، ألا وهو القطيعة بين « الذات المبدعة » والواقع الموازي لها زمنياً . أو بشكل أدق ، بين هذا الأخير وبين تلك الذات بصفاتها ذاتة نفسه .

والحقيقة ، هنا نواجه مسألة مشكلة . فأدونيس يطرح التساؤلين التاليين اللذين يشكلان ، مع إجابته عنهما ، تصوره لعلاقة الإبداع ( الشعري ) بالواقع : « هل الشعر العربي ، كتراث ، انعكاس لشكل من الوجود الجماعي والاجتماعي ، الخصوصي المتميز ، أم أنه هوية فنية مستقلة ؟ أن اختيار الجواب الأول يتيح لنا أن نلاحظ أن الجماعة التي أسست الشعر العربي ، كتراث لم تعد بينيتها ، وبخصوصيتها ، متواصلة ، حية . . . أما اختيار الجواب الثاني فيوضح لنا أن الشعر كتراث لا يلزم ، من حيث أنه هوية فنية خاصة ، الشعر الذي ينشأ بعده - لكي يكون صورة مطابقة له » (٢) .

أن طرح القضية على ذلك النحو والإجابة عنها ، ينطلقان من موقع غير متماسك . فلقد واجهنا أدونيس بطرح لا يتيح لنا ، إذا تقيّدنا به ، إلا أن نأخذ بالإجابة التي قدمها . ومن هنا ، لا بد من استبدال ذلك بصيغة طرح أخرى : ما موقع الشعر خاصة واللغة عامة من « البنية الفوقية » في مجتمع بشري ما ،

---

(١) أدونيس : انه سجين نافذة هي نفسها سجين الهواء - جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/٨/٧ .

(٢) أدونيس : احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كالاقتصاد العصر الحجري - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

وما العلاقة بين هذه البنية و « البنية التحتية » لهذا المجتمع ؟

اما الاجابة عن ذلك فتكمن في أن العلاقة بين البنيتين ذات طبيعة جدلية ، متبادلة ، مع القول بالدور الحاسم ، في آخر تحليل ، للثانية تجاه الاولى . ولكن على صعيد البنية الفوقية ، تبرز « اللغة » التي تكون أحد مداري الشعر ، بصفتها متمنعة على أن تندرج تحت اطار تلك العلاقة مع البنية التحتية . فهي تمثل قاسماً عاماً مشتركاً بين عدة بنى فوقية من تاريخ مجتمع ما أو بين كل البنى الفوقية التي مرت بها . ولكنها ، في موقعها هذا ، تخضع للعلاقات الاجتماعية في هذه الفترة أو تلك ، بصفتها مضموناً أولاً ، وبصفتها شكلاً ثانياً ، أو بصفتها شكلاً أولاً وبصفتها مضموناً ثانياً .

ولقد أصبحنا قادرين ، من موقع علم اللغة Semiotik ، على التأكيد بأن « الواقع المباشر للفكرة هو اللغة » (١) .

هذا الامر ينسحب على كل مظاهر اللغة ، بما في ذلك اللغة الشعرية . ان هذه الأخيرة التي تتمثل بـ « الرمز » و « الدلالة » ، و « تكشف عن الإمكان ، أو عن الاحتمال ، أي عن المستقبل » (٢) ، تظل مشروطة ، بصيغة أو بأخرى ، بما يجري حولها ، أي بما يحيط بصانعيها الفنان ( الشاعر ) . فالرمز اللغوي يكتسب بعده ودلالته المستقبلية في سياق العلاقات البشرية التي استنبته والتي تتصل برباط أو بآخر بالعلاقة السابقة .

ان ذلك كله يتيح لنا التأكيد على أن ظاهرة انسانية ما – مهما كانت معقدة وذاتية ومتوسطة – تكتسب دلالتها ومغزاها في اطار موقعها من الماضي والحاضر ، كما في سياقها المستقبلي . وهذا يتضمن القول بأن تصور أدونيس حول « الإبداع » وموقعه من الماضي ( بمعنى التراث كما يفهمه أدونيس ) يفصح عن وجه آخر له ، وهو « ذاتويته » . إن « العدمية الترائية » الأدونيسية هي ، إذن ، ذاتوية المنحى الفلسفي .

---

(١) ماركس/انجلز : الأعمال الكاملة – مجلد ٣ برلين ، ص ٤٢٢ .

(٢) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ – الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٤ .

ولأن موقفاً علمياً تراثياً - ذاتوياً لا يستطيع أن يكون حتى النهاية متماسكاً على الصعيدين الواقعي المباشر والمنطقي ، فإنه يظل ينطوي على امكانية تجاوزه وتخطيه . وهذا ما نشهده أيضاً في الحالة التي يمثلها أدونيس . فنحن نواجه في كتاباته آراء تشكل تقيضاً لوجهة نظره الأساسية حول « الإبداع » (١) . ولكنها قبل أن تمثل ، في هذا السياق ، موقفاً هامشياً يخال للباحث أنها مقحمة اقحاماً في المتون والنصوص ، فإنها تجسد وجهاً هاماً من الاضطراب المنهجي في تفكير أدونيس خاصة ، وفي تفكير معظم المثقفين العرب بعامة .



---

(١) من هذه الآراء نقراً ما يلي : « .. إننا لا نقدر أن نفهم حاضراً الشعري إلا في ضوء ماضينا الشعري » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٦ ) . وكذلك نقراً الرأي التالي : « يجب ، في هذا الصدد ، أن نشير الى أمرين : الأول هو أن جودة اللغة الشعرية أو ثورتها تتضمن ، بالضرورة ، نفي اللغة الشعرية القديمة ، والأمر الثاني هو أن هذا النفي جذلي ، فالجديد حين ينفي القديم يكون طالعاً ، في الوقت نفسه ، بشكل أو آخر ، من القديم ذاته » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٤٩ ) .

يبقى أخيراً الكلام على ما أطلقنا عليه « عدمية تراثية » بتوجه مستقبلي عند أدونيس . والحقيقة ، هذا الموقف يعتبر امتداداً لاتجاهه الأساسي العلمي الذي اتينا عليه . لقد انطلق أدونيس من أن معالجة المسألة الثقافية في المجتمع العربي الراهن تقتضي التوكيد بأن « الفكر العربي السائد فكر اتباعي ، أي متخلف ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وإنما يرفض الإبداع ويدينه . ولهذا يحول دون أي تقدم حقيقي .. هكذا يتوجب على العربي أن يؤمن ، تبعاً لذلك ، أن جوهر الإنسان ليس في كونه وارثاً متابعاً ، وإنما في كونه خلاقاً مغيراً » (١) .

ذلك يشير إلى أن أدونيس يعلن عن وجود مسألتين محورتين . الأولى منهما ينبغي دحضها وإدانتها ، أما الثانية فيجب الأخذ بها والدعوة إليها . والمسألة الأولى تتحدد إسمياً بـ « التراث » ، بينما الثانية تتمثل بـ « الإبداع » : « ان ، التراث ، في الأخير ، مسألة تاريخية أو مسألة دينية ، وهو ، في الحالتين ، مسألة الثقافة السائدة .. وفي جميع الحالات ، لا علاقة له بالإبداع » (٢) . وفي مرحلة لاحقة عاد أدونيس إلى المسألة الأولى فحددها ، مسقطاً منها وجهها « التاريخي » : « ان مشكلية التراث هي ، في أساسها ، دينية » (٣) . وهو يكون ، بذلك ، قد أعلن بأنها لا تتعدى أن تكون مسألة زائفة . ومن ثم ، فإننا نضعها بين قوسين ، تعبيراً عن بطلانها النظري المعرفي ، على الأقل (٤) .

---

(١) أدونيس : خواطر حول بعض مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي - بحث قدمه الكاتب إلى ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت مارس ١٩٧٤ ، ص ١٣ .

(٢) أدونيس : احلموا بمستقبل ..... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

(٣) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٧ .

(٤) كما في مسائل أخرى ، نواجه ، أيضاً هنا ، تناقضاً منطقياً بين ما قدمه أدونيس في كتابه حول « الثابت والمتحول » ، وبين ما كتبه مؤخراً حول « الدين » . فهو يكتب ، في ضوء ما حدث في إيران تحت قيادة آية الله الخميني : « من الطبيعي أنني لم أهمل ( في كتابه الثابت والمتحول ) العوامل الاقتصادية - الاجتماعية في هذه الحركة من الصراع ضمن المجتمع الإسلامي ، إلا أنني أعطيت الأولوية للعامل الأيديولوجي - الديني . في مجتمع كالمجتمع العربي ، بني ، بشكل كامل على الدين ، ولم تتطور فيه أشكال الانتاج وأدواته بحيث تؤدي إلى نشوء الوعي الطبقي ،



ها هنا معقد الإشكالية في منهج أدونيس العدمي : اننا أمام عالين منحدرين من مواقع متعارضة تعارضاً جوهرياً ، أي مطلقاً . فمن جهة عالم « التقليد » ،

---

يظل هذا العامل محركاً أول . لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة ، أو الوعي الطبقي أو بمقولة الاقتصاد ، فضلاً عن الاقتصادية . وتؤكد وقائع التاريخ العربي الاقتصادية أن الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصلوك والحرفي والتاجر وصاحب الألبان ، والفقير والشاعر ، وفئات تضم هي أيضاً الفقير والصلوك والحرفي والتاجر ... الخ ، معاً . يعني أن هذا الصراع كان ، في طابعه الغالب ، إيديولوجياً .. دينياً » . ( النهار العربي والدولي - ١٢ شباط ١٩٧٦ ) .

فأدونيس يستطرد - منطلقاً من رفض المقولات المشار إليها فوق ومن تفسير الدين بالدين - ليصل الى إدانة الماركسيين العرب لاستخدامهم إياها في فهم الدين ، خالطاً بذلك بين مسألة هذه المقولات التي تكتسب دلالتها الحقيقية حين توضع في مكانها من المنظومة الاجتماعية المنهجية للماركسية ، وبين نتائج دراسات وبحوث قام بها باحثون وكتاب ماركسيون عرب تتسم بالطبقية والاقتصادية . فيكتب : « اليس في هذا كله ، استطراداً لما نعرفه من تحليل الماركسيين العرب لحاضر المجتمع العربي ، وعلاقته بالدين والتراث ، وما يؤكد على أن هذا التحليل كان خاطئاً .. » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ) . ان آراء أدونيس تلك ليست الا تعبيراً عن خطاه المنطقي وشططه النظري الايديولوجي :

١ - كتب في « الثابت والمتحول ٢ - تأصيل الأصول ، ص ٦٣ بيروت ١٩٧٧ » ما يلي : « ان التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ، وهذا ما يظهر واضحاً جداً ، بدءاً من خلافة عثمان على الأخص ، انما هو تاريخ انتاجه المادي .. إنه ، بتعبير آخر ، تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة » .

٢ - مرّ معنا سابقاً ما رآه أدونيس من أن « مشكلية التراث هي ، في أساسها ، دينية » - الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٧ - ، ومن أن « عالم الابداع منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث » - أحلموا بمستقبل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

من هذين الشاهدين يتضح أن أدونيس لم ينطلق من الحقيقة ، وانما من محاولة جعل القارئ ينسى ما يكتبه في مناسبتين اثنتين حول مسألة واحدة . كما يتضح أنه يعمل على اقحام موقف خاص به حول العلاقة بين الدين والتراث ، بمواقف آخرين ، هم الماركسيون العرب ، وخصوصاً في الوضع الراهن ، حيث يعملون فيه على تأسيس وتأصيل مرحلة الجدّية والنضج في دراستهم قضية التراث .



ومن جهة أخرى عالم « الإبداع » ، ولا لقاء بينهما ، « في جميع الحالات » .  
وحيث يكون الأمر كذلك ، فإنه « يتوجب على العربي أن يتحرر من كل  
سلفية » (١) ، أي - في سياق التعارض المشار إليه - من التراث .

وحيثما نتساءل حول « ماهية » الإبداع المناقض للتراث - ويساوي عند  
أدونيس السلفية كما رأينا - ، فإنه يجيبنا بالكلمات المشددة التالية: « الإبداع دخول  
في المجهول لا في المعلوم » (٢) . أي أن الإبداع يصبح ، بذلك « متحرراً في اتجاه  
المستقبل » (٣) .

وإذا وضعنا « الإبداع - المستقبل » ذاك في موقعه من « الماضي »  
و « الحاضر » - وبموجب منظور أدونيس - فإنه يبرز أمامنا بصيغة  
« مستقبلوية » ترفض كل ما من شأنه ألا يدخل في نطاق المستقبل . ها هنا  
تنقسم وتتقطع الجسور والروابط بين الأبعاد الوجودية الثلاثة ، الماضي  
والحاضر والمستقبل ، لتختزل بواحد منها يراد له أن يجسد الإبداع الإنساني .  
أما « المستقبل » الذي يمثل المبتدى والمنتهى في « المستقبلوية » ، فإننا لا نستطيع  
أن نرسم ( نكتب ) ونستشرف آفاقه إلا على نحو غامض . ذلك لأننا « اذ نكتب  
نقبل الغموض ، ونجعل الآخرين يقبلونه كأنه القانون الحميم الذي يوحد  
البشر » (٤) .

وجه آخر من « العدمية التراثية » ذات التوجه المستقبلوي لدى أدونيس .  
إنه العجز أمام مشروع صوغ المستقبل ، شعرياً وفكرياً . أن عنصر « الغموض »  
هنا يدخل غموضاً جديداً إلى السياق المنهجي الأدونيسي ويضفي عليه مزيداً  
من التعقيد . إذ أنه ( ذلك العنصر ) لا يتعادل ولا يتماثل ولا يلتقي مع

---

(١) أدونيس : خواطر حول بعض مظاهر التخلف . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣ .

(٢) أدونيس : الثابت والمتحول - ٣ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣١٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣١٣ .

(٤) أدونيس : دفتر أفكار - جريدة الثورة ، دمشق في ١٨/١٢/١٩٧٦ .

« الاحتمال » ، الذي يورده أدونيس في موضع آخر ، والذي يمكن أن يعبر عن موقف جدلي من المستقبل – وكنا نحن قد اثبتناه في موضع سابق من هذا الكتاب – (١) . ولكننا ، قد واجهنا مفهومين لا يشير الواحد منهما الى الآخر ، فإننا نرى أن « العدمية المستقبلوية » ، كما طرحها أدونيس ، تقتضي أو تحتل ذلك « الغموض » ، أكثر من « الاحتمال » . أما السبب في ذلك فيمكن في أن هذا الأخير ينطوي على أفق جلي . وهذا بالضبط ما نفتقده في تصور أدونيس العام حول « التراث والابداع » واقعاً ميدانياً ومفهوماً نظرياً منهجياً .



---

(١) « ان اللفة الشعرية تكشف عن الإمكان ، أو عن الاحتمال ، أي عن المستقبل » .  
( أدونيس : الثابت والمتحول ٣ – صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٤ ) .

هكذا نكون قد أتينا على الموقف المنهجي « الإبداعي » لدى أدونيس ،  
 واصلين عبره الى الحصيلة التالية ، وهي ان ذلك الموقف يفصح عن نفسه بثلاثة  
 أوجه رئيسية . تلك هي « الشعروية - الفنية » ، و « النخبوية » ، و « العدمية  
 التراثية » ذات التوجه المستقبلي . والحقيقة ، هذه الأوجه الثلاثة تكون ، في  
 السياق الأدونيسي ، افقاً ذا نسيج واحد .

فلقد عالج تلك الأوجه بعيداً عن قانون « نفي النفي الجدلي » أولاً ، وعن  
 قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ثانياً ، وعن جملة أخرى من  
 مقولات المنهج الجدلي ، مثل العلاقة المتبادلة بين السبب والمسبب خصوصاً ،  
 ثالثاً .

نقول ذلك كله دون ان يفوتنا التوكيد على الملاحظتين التاليتين : الأولى  
 منهما تنهض على أن المسائل المتعددة التي تكون التصور الرئيسي لأدونيس حول  
 التراث والإبداع ، يخترقها خط أساسي مشترك هو بمثابة الناظم الضابط لها .  
 ولكن ذلك لم ينف امكانية بروز أفكار أخرى لأدونيس حول القضية نفسها ،  
 تبدو انها مناقضة كثيراً أو قليلاً لذلك الناظم الضابط . وهي حقاً كذلك .  
 ولكنها لا تتحدد بكونها هامشية ، ثانوية ، بقدر ما تجد تحديدها في أنها تعبير  
 عن عمق الاشكالية التراثية في التصور ذاك .

اما الملاحظة الثانية فتكمن في أن أدونيس قد اثار ، في سياق طرحه  
 وبلورته لتصوره العدمي حول التراث والإبداع ، أفكاراً وإشارات وإيماءات  
 على غاية الأهمية والطرافة بالنسبة الى المنهج الجدلي المادي التاريخي عامة ،

وبالنسبة الى الجدلية التاريخية التراثية بخاصة .

ولكن ما يظل ماثلاً في الذهن هنا ، هو أن ذلك التصور الادونيسي يكون  
أحد أوجه الإشكالية المعيقة للعملية الإنمائية العلمية الثورية لـ « الاختيار  
التاريخي التراثي » من موقع جدلي تاريخي تراثي . ومن ثم ، فهو يمثل أحد  
أوجه التعقيد تجاه بلورة وعي علمي ثوري للقضية التراثية عامة ، والقضية  
التراثية العربية على نحو خاص .



لاحظنا أن الأخذ بمواقف عدمية من التراث الفني يؤدي ، بدون تحفظ ، إلى التفريط بمبضع « الاختيار التاريخي التراثي » ، ومن ثم إلى الإطاحة بالسياق التاريخي والسياق التراثي للمبدع فنياً . ومن هنا ، فالخطوة الأولى في هذا المجال تكمن في التأكيد على ضرورة الحرص على أن التواصل التراثي لا يمثل مسألة هامة بالنسبة إلى الباحث الفني وحسب ، وإنما كذلك بالنسبة إلى الفنان المبدع . فعنصر « الاستلham التراثي » خصوصاً نكتشفه في صلب العمل الفني . أما مهمة الباحث التراثي فإنها تتحدد باستقصاء البعد التراثي للحدث التاريخي ، ذلك البعد الذي يتلخص بـ « خط التداخل والتشابك » بين الماضي والحاضر ( انظر شكل ٢ ) ، وبين الماضي والحاضر والمستقبل ، على النحو الذي اتينا عليه من قبل ( انظر شكل ٣ ) . وبما أن « البعد التراثي » للحدث التاريخي يبقى بعيد المنال عن البحث العلمي في حالة عزله عن « البعد التاريخي » لذلك الحدث – إذ أنهما يشكلان وحدة جدلية – ، فقد تعين على كل من المؤرخ والباحث التراثي أن يقيما علاقات علمية واسعة ودائمة بينهما . إذ عبر ذلك تتاح لهما إمكانية الحوار البناء حول ما يحققانه من انجازات تاريخية وتراثية .

بل ربما قلنا ، أنه لعمل علمي كبير عميق أن تندمج شخصيتا الباحث التراثي والمؤرخ ببعضهما اندماجاً خلاقاً . ولكن حتى لو تحقق هذا الطموح لدى بعض العلماء ، فإنه لا يعني أن تزول الفروق بينهما . إنها تبقى قائمة . وينبغي أن تظل كذلك انطلاقاً من أن لكل من المنظومتين العلميتين موضوعاً خاصاً بهما :



الحدث الماضي ( المنصرم ) في صيغته التاريخية بالنسبة الى علم ( نظرية )  
التراث .

هكذا ، اذن ، نجد قضية « التراث العربي » على غاية الحساسية والاهمية  
العلمية والسياسية . وحينما تعلن النظرية التراثية المقترحة هنا عن نفسها ،  
فانها ترى ان ادعاءها بأن تكون كذلك ، سوف يبقى « حبراً على ورق » ، اذا لم  
تستمد مشروعيتها وجدارتها التاريخية والتراثية من مشروعية وجدارة التاريخ  
والتراث العربي والتاريخ والتراث الانساني العالمي من جهة ، ومن المشروعية  
والجدارة الموضوعية والذاتية للواقع العربي والواقع العالمي الراهنين وفي آفاقهما  
المستقبلية الناهضة من جهة أخرى .

ان هذا الطرح للأمر يقتضى منا ان نقتحم معترك تلك الأصعدة اقتحاماً  
ميدانياً . وهذا ، بدوره ، ما جعلنا نرى في هذه « المقدمة » مدخلاً لأحد عشر  
جزءاً ، نعمل على انجازها في مراحل متتالية لاحقة .

اما أن يكون هذا الأمر مشروعاً مترعاً ، ولا شك ، بالمغامرة في اقتحام  
الفكر العربي منذ ارهاصاته الأولى وحتى مظاهره الراهنة ، فان ذلك يعني  
بالنسبة اليها ضرورة شحذ « الاداة » الفاعلة على هذا الصعيد .

ونحن اذ نتصدى لذلك الجهد ، فاننا ، في سياقه وفي أعقابه ، نواجه مهمة  
ممارسة « الاختيار التاريخي التراثي » وهي - ولا شك - مهمة شائكة شائقة ،  
في آن . لأن هذا « الاختيار » لم يعد ، في هذه الحال ، منصباً على الحدث  
الاجتماعي المنصرم القومي في سياقه التاريخي والتراثي وحسب . لقد أصبح  
كذلك موجهاً الى التراث الانساني العالمي عموماً .

بناءً على ذلك ، يتحدد منحى ومضمون موقفنا من التاريخ ( بمعنى  
الماضي ) : انه التزام به التزاماً تاريخياً ( على سبيل التبنّي التاريخي ) ، والالتزام  
به التزاماً تراثياً ( على سبيل الاستلهام التراثي ) . والتزامنا هذا حر بالمعنى  
العميق للكلمة ، بمعنى الفعل الواعي والمنضبط بالموجبات والمقتضيات والآفاق

الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في نهوضها . هاهنا نواجه ، مرة أخرى ، رداً مبدئياً على « التحييدوية » بصيغها الثلاث ، الأكاديمية والوثائقية واللاادلجة .

وهكذا يتبدى موقف الباحث التراثي من « المادة التاريخية » ومن موقف المؤرخ لها ، واضحاً ودقيقاً . انه موقف تاريخي تراثي . فكلاهما ، « المادة التاريخية » وموقف المؤرخ لها ، يتحول في عين ذلك الباحث الى تراث (موروث) ، يحقق من القيمة العلمية النظرية والتطبيقية بقدر ما يكون قادراً على تلبية احتياجات وضرورات « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض .

فلاعتراف بـ « موضوعية » التراث يقوم ، اذن ، على موضوعية تلك المادة التاريخية وموقف المؤرخ لها أولاً ، وعلى موضوعية « المرحلة القومية المهيمنة » ، ناهضة كانت أو مستنفدة ، ثانياً . واذا ما بدا لنا أن « الاستلهام التراثي » ينهض على الحرية الذاتية – وهو فعلاً كذلك – ، فان هذه الحرية منضبطة بضوابط تلك « المرحلة » الموضوعية . ومن ثم ، فذاتيتها لا تتصل من قريب أو بعيد بموقف مثالي ذاتوي .



ثمة نقطة أخيرة تتصل – في هذا السياق – بمسألة « العصرية » . تلك هي اقتران تلك الحرية الذاتية ( الموضوعية ) لـ « الاستلهام التراثي » بوعي علمي دقيق لـ « عصرية » المرحلة القائمة . وهذا الوعي ، من حيث هو كذلك ، يضم في طياته حساسية مرهفة بتلك العصرية في آفاقها المستقبلية ، تلك الحساسية التي تحدث عن بعض أوجهها ت.س. اليوت في معرض تصديه لقضية الشعر . وبطبيعة الحال ، الأمر لا يتعلق بذلك الوعي العلمي الدقيق والمترع بتلك الحساسية المرهفة ، على عواهنه ، وإنما في إطار من الفعل الانساني النشط والمبدع للقيم المادية والروحية .

وهذا يشير الى أن الوحدة الجدلية للنظر بالعمل تبرز ، هنا ، محورا وحافزا لتقصي وتمثل مسألة « العصرية » . فهذه الوحدة تمنح الباحث التراثي وبدرجة اكبر المقوم التراثي ، طاقة مكثفة وكبيرة لضبط استلهامه التراثي . بمعنى آخر ، هذا الآخر تغدو ممارسته مشروطة بممارسة عملية مباشرة . والانسان ( الذات ) يصبح جديرا بممارسة اختياراته التراثية ، بقدر ما يوجد فاعلا في المواقع العملية الأكثر فعالية وأهمية . وعلى ذلك ، فالحرية الذاتية لـ « الاستلهام التراثي » تكف عن أن تفهم كنشاط ذاتوي « مبدع » ، لتغدو مضبوطة بضوابط الضرورات الاجتماعية والطبيعية ، محققة ، على هذا النحو ، معاصرة أصيلة أو أصالة معاصرة (١) .

ان امتلاك وضوح نظري علمي ( جدلي تاريخي تراثي ) وتحويله الى قوة مادية في نطاق المرحلة المعاصرة من الوطن العربي على نحو يتيح لذلك الوضوح أن يخلص ويفتني دائما عبر انتقاله من الخاص الى العام وعودته من العام الى الخاص ، ان هذا يمثل أحد أوجه الهدف الذي ترنو الى تحقيقه النظرية المقترحة هنا . ذلك لأن الانسان ، الذي يقوم بذلك الفعل النظري والعملي ، يحقق ويكتشف نفسه بصفته هذه ، اي بصفته مبدعا ، ولكن ابداع الذين يعملون على أن يكونوا حقا قمة الماضي ومنطلق المستقبل .



هكذا ، اذن ، يبرز « الاختيار التاريخي التراثي » أداة مرهفة دقيقة لتحويل التاريخ والتراث الى واحد من ينباع الانمائية الثرة ، التي تغني وتخصب وتعمق الشخصية الانسانية في نطاق الآفاق المبدعة لـ « المرحلة القومية

---

(١) ضمن هذا الفهم لم يعد ، مثلاً ، ما جاء في جريدة الاهرام ( القاهرة في ٢٣/٢/١٩٧٧ ) بقلم احمد بهجت من أن « جوهر الحرية .. ( هو ) قطع العلائق وائاس مما في ايدي الخلائق » ، إلا شكلاً من أشكال الهلوة المفرقة في الذاتية . ولا يمكنه ، من ثم ، أن يكون أكثر من استلهام تراثي لعناصر « الموت » في أحد أوجه الماضي ( الصوفي الاسلامي ) .

الناهضة » . هذه الشخصية الانسانية اذ تفعل ذلك ، تكون قد انطلقت من ان كل تراث وتاريخ الانسانية التقديميين ينبغي ان يتحولا - على طريق التمثيل والصهر وفي اطار المجتمع المتحرر اجتماعيا واقتصاديا وثقافياً - الى ملكية لها . كما تكون قد انطلقت من الطموح الى ان تحقق في شخصها وحدة النظر والعمل ، التحليل والتركيب ، البحث والابداع الذاتي الوجداني .

وذلك المطلب يشمل كل الأنشطة الانسانية ، بدون استثناء الفن ، شعراً كان أو موسيقى الخ . . . . . وحيث ان الأمر كذلك ، فاننا ندرك الدلالة العميقة لما كتبه أحد الباحثين الموسيقيين تحت عنوان « التاريخ كسبيل لفهم الموسيقى » (١) . كما نتبين الأهمية المبدئية التي توليها « الجدلية التاريخية التراثية » للتراث الفني ، حين نواجه ما يشترطه لينين من أجل بناء المجتمع الاشتراكي المتقدم : « يجب علينا أن نجعل من كل العلم والتقنية ، من كل المعارف والفن ملكاً لنا » (٢) .



---

(١) . G. Knepler : التاريخ كسبيل لفهم الموسيقى - لايبزغ ١٩٧٧ .

(٢) لينين : نجاحات وصعوبات السلطة السوفيتية - ضمن : الأعمال ، مجلد ٢٩ ، برلين ص ٥٥ .

## الفصل السادس - أوالسألة السادسة الجدلية التاريخية التراثية منهجاً في امتلاك التراث، أو هذه الجدلية في طور الفعل

١

### طرح المسألة :

ان معالجتنا لـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، على النحو الذي اتينا عليه في هذا القسم ، لا يسعها إلا ان تنضي الى حدود هذه المسألة ، مسألة امتلاك التراث بصفتها الركيزة الأخيرة للنظرية المقترحة هنا ( اي الجدلية تلك ) . وهذا ينطوي على القول بأن الركيزة المذكورة تجسد تلك النظرية في بعدها الفاعل ، بعد الممارسة الحية بتعقيداتها وإشكالاتها .

ذلك البعد يتضح بتحديد القضية التراثية في منحيين ، منحى « اللحظة الاجتماعية » ومنحى « اللحظة الثقافية » . اما بواعث ذلك فتنهض على ان تلك القضية تتصل ، على وجه من الأوجه ، بلحظتي الفعل والنظر من حيث هما جماع الوجود الانساني . بمزيد من التدقيق والتعيين نقول : ان « الجدلية التاريخية التراثية » إذ تطرح نفسها منهجية عامة في دراسة ظاهرة « التراث الانساني » ، فانها ترى نفسها متصلة ، بصيغة أو بأخرى ، بتينك اللحظتين ، بغض النظر عن كيفية لهما وآفاقهما التاريخية والتراثية العينية . هذا يعني ان تلك المنهجية تجد مهمتها في قيادة آلية البحث التراثي في مبادئه وقواعده العامة .



ونحن حين نتصدى لقضية التراث في موقعها من لحظتي الفعل والنظر ،  
اي انطلاقاً من هدف **امتلاك** التراث ، فإننا نجد انفسنا امام الطموح لتحويل  
العناصر التراثية المستهدفة ، تبنياً او استلهاماً ، الى موروث متملك على نحو  
قصدي واع من ناحية ، ولتحويل العناصر الموروثة ضمناً من قاع الوجود  
اللاواعي الى ساحة الوعي والتبصر من ناحية أخرى . وهذا ينطوي ، ضمناً  
وكما هو واضح ، على مطلب ممارسة الاختيار التاريخي التراثي تجاهها ،  
بصيفه الثلاث ( التبني التاريخي والاستلهام التراثي والعزل التاريخي ) .

ثم ، اننا اذا انطلقنا ثانية من لحظتي الفعل والنظر ، وجدنا ان القضية التراثية ،  
منهجاً وتطبيقاً ، يتحدد موقعها منها على أساس من أن « الفعل » يمثل شرطها  
واطارها الموضوعي العام ، ومن أن « النظر » يقدم شرطها واطارها الذاتي الخاص .  
وحيث تقود هذه الصيغة الى حدودها المنطقية والواقعية القصوى ، فإننا نواجهها  
ضمن الافق التالي: اذا كانت « الجدلية التاريخية التراثية » تمثل منهجية البحث  
العلمي الثوري في التراث وكان ، من ثم ، الحل المتولد عنها ثورة في البحث  
التراثي ، فان هذه « الثورة » هي كذلك لأنها تكتسب سياقها الرئيسي ضمن  
علاقتها مع « الثورة الاجتماعية » و « الثورة الثقافية » . فهي تجد في هذه  
الآخرة اطارها **الخاص الذاتي** ، بينما ترى في الأولى اطارها **العام الموضوعي** .

واذا ما عدنا الى مسألة « المرحلة القومية المهيمنة » ، من حيث هي معادل  
تراثي لمسألة « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، لاتضح لنا انها ، في وضعها  
العربي الراهن وافقها المستقبلي ، تجسد جماع تلك الأوجه الثلاثة من الفعل  
الثوري – أي من الثورة – . فهذه « المرحلة » ، بموجبياتها ومقتضياتها الشاملة  
الراهنه وبآفاقها المستقبلية الثورية التي تتحدد من موقع التشكيلة الاقتصادية  
الاجتماعية المهيمنة ، هي نفسها التي تتيح لنا امكانية استقصاء وتعيين اطر  
البحث العلمي التراثي التي تناط بها مهمات حل تلك المسألة .

وبطبيعة الحال ، حينما نصوغ علاقة « الثورة التراثية » المقترحة بالثورة  
الثقافية والثورة الاجتماعية على ذلك النحو ، فانه يصبح من الخطأ الاعتقاد

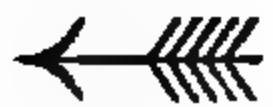
بان هذه العلاقة تحمل طابع التبعية الميكانيكية . اذ في الحين الذي تشكل فيه الثورة الاجتماعية الاطار العام الموضوعي ، والثورة الثقافية الاطار الخاص الذاتي لتلك الثورة ، فإن هذه الأخيرة تمارس ، من طرفها ، دوراً فاعلاً في تينك الآخرين . لماذا ؟ لان طرح ثورة اجتماعية ، بالصيغة التي علينا أن نحددها لاحقاً ، يفترض ضمناً طرح ثورة ثقافية ، بما في ذلك من ثورة في تناول قضية التراث منهجياً وفي تجسيدها بمواقف تطبيقية حية . انها ، اذن وبحق ، علاقة **جدلية** ، تلح على **الاولويات الاجتماعية** ، مأخوذة في موقعها من سياق التشوير الثقافي العام والتراثي الخاص (١) .

---

(١) إن فهم العلاقة بين الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية ، ضمن منحى اشتراكي علمي (ماركسي) ، أثار وما يزال يثير التباسين كبيرين . الاول منهما ينطلق من اعتبار تلك العلاقة احادية الجانب ، تكون فيها الثورة الاجتماعية الفاعل الاول والوحيد في المجتمع . ويقصد بذلك ، عادة ، التأكيد على أن البنية التحتية للمجتمع هي التي يبدؤها حسم الأمور ، بينما بنيتة العوقية ، يتوجب عليها السقوط . وقد سيطر هذا الالتباس ، لفترة معينة ، على عقول مجموعات كبيرة من المثقفين في أوروبا والوطن العربي نتيجة عدة عوامل موضوعية وأخرى ذاتية . كما الحق بنظرية الاشتراكية العلمية ، التي تكتسب بموجبه طابعاً اقتصادياً زائفاً ، اذى كبيراً .

ذلك الموقف المنطلق من التأكيد على الاولوية المطلقة للثورة الاجتماعية ، يجد رفضاً من قبل موقف آخر يجسد الالتباس الثاني في فهم العلاقة المشار اليها فوق . اما هذا الاخر فيتركز الى أن ليس من اولوية ، بأي منحى من المناحي ، للثورة الاجتماعية إزاء الأخرى ، الثقافية ، في اطار التحويل الاشتراكي . واصحاب هذا الرأي يدافعون عنه باسم الثورة « الشاملة المتكاملة » . فيكتب ، في سورية مثلاً ، شوقي البغدادي مؤكداً على أن « الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية جبهة متداخلة واحدة تعمل معاً لاحداث التغيير المنشود ولا يمكن على الاطلاق أن نعطي الاسبقية لواحدة منهما على الأخرى » . ( جريدة الثورة - دمشق ١٢/٢/١٩٧٠ ) .

بيد أن تقصي المسألة على نحو جدلي ، أي على نحو نرى فيه ليس الغاية فقط ، وانما كذلك الاشجار المكونة لها والمختلفة كما ونوعاً ، يتيح لنا القول : ان اولوية نسبية ما للثورة الاجتماعية الاشتراكية ، بركائزها الاقتصادية ، تلقاء الثورة الثقافية ، أمر محقق . ذلك لان هذه الأخيرة لا تستطيع في واقع الأمر أن تطرح نفسها في الهواء ، وانما على اساس تحويل



ولا شك اننا حين نفتقد هذه الرؤية الجدلية للمسألة ، يصبح من السهل الانصياع الى آراء من نمط تلك التي يطرحها عبد الله العروى حول المشكلة الثقافية الراهنة في الوطن العربي . فالعلاقة الجدلية بين الثورة الاجتماعية ( الاشتراكية كما سنرى لاحقاً ) والثورة الثقافية يطاح بها لصالح هذه الأخيرة ، وذلك انطلاقاً من ان « مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمن بالدرجة الاولى في الاستيلاء على السلطة وانما في السيطرة على المجال الثقافي » (١) .

ونحن لو شاركنا العروى طرحه هذا الثقافي ، لوصلنا - في معرض اثارنا لقضية التراث العربي - الى المصادرة القائلة بأن مهمة المثقفين العرب تكمن الآن في التصدي لتلك القضية ، مغفلين بذلك الارتباط الجدلي العميق بينها وبين القضية الاجتماعية والأخرى الثقافية العامة . ان رأي العروى ذاك ربما كان صحيحاً في ظروف أخرى من الوطن العربي او من وطن آخر . ولكنه ، في مرحلتنا العربية الراهنة ، يؤدي الى مزيد من الاشكالات والارباكيات للسياسي وللمثقف ، في آن واحد . كما اننا حين نقبل بذلك الرأي وفي مثل تلك الظروف ،



ملكية وسائل الانتاج الرئيسية الى ملكية عامة . وحيث يتحقق ذلك بشكل اساسي ، يتاح للثورة الثقافية ان تنجز ابعادها العميقة على ايدي ناس تحرروا ، من حيث الاساس ، تحراً اقتصادياً . اما الوضع الثقافي ، الذي يمهّد للثورة الاجتماعية ، فإنه لا يدخل في صلب المجتمع الاشتراكي ، وانما في المجتمع السابق عليه . عدى ذلك ، هذا الوضع الثقافي لا يشكل ثورة ثقافية ، لان هذه من مهمات المجتمع الاشتراكي نفسه .

واذا اخذنا الامور في اولوياتها النسبية ، وجدناها على الترتيب التالي : اسقاط السلطة السياسية السائدة في المجتمع السابق واستلام القيادة السياسية في المجتمع الجديد ، اسقاط الملكية الرأسمالية او الاقطاعية الكبيرة او ما قبل الاقطاعية لوسائل الانتاج ، التخطيط العلمي الشامل للتغير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ..... للمدى القصير والبعيد .

يبقى أخيراً ان نشير الى اننا ، في مواضيع مختلفة من هذا الكتاب ، اوضحنا كذلك خطأ ومخاطر رأي العروى في أن المعركة الايديولوجية هي المسألة الاساسية ضمن مهمات الثورة العربية الاشتراكية الراهنة . ( قارن ذلك أيضاً بما كتبه لينين غداة انتصار الثورة الاشتراكية ونشوء حرب التدخل الامبريالي : حول طبيعة العمل التعاوني - كتب عام ١٩٢٣ ضمن الاعمال ، برلين مجلد ٢٢ ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ ) .

(١) عبد الله العروى - العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٥ .

فانما نفعل ذلك بعد اخضاعه لمفهوم العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية  
الفوقية من المجتمع العربي (١) .

---

(١) عبد الله المروي ، الذي يلح الحاحاً أحادي الجانب على أولوية الايديولوجيا والثورة  
الثقافية في الوطن العربي الراهن ، يسير خطوة أخرى الى أمام في هذا الاتجاه . فهو لا يرفض  
ما قاله هناك فحسب من أنه يوجد ، في التحليل الأخير ، علاقة ما بين الايديولوجيا من طرف  
والسياسة والعلاقات الاجتماعية من طرف آخر . إنه يصل كذلك الى التأكيد التالي : « ان التغيير  
الاجتماعي لا يغيرنا فكرياً ، بل على العكس ، فكلما تغيرت القاعدة الاجتماعية ظهرت تركة في المبدان  
الفكري » . ( عن إعلام قديم في مجلة البلاغ البيروتية بتاريخ ١٥/٤/١٩٧٤ حول محاضرة القاها  
المروي في بيروت ) .

وقد تصدى للمروي جمع من المثقفين العرب الذين الحوا على ضرورة النظر الى الثورة  
الثقافية في علاقتها الوثيقة مع الثورة الاجتماعية ، وإن كان هنالك أحياناً سبق نسبي للأولى  
على الثانية ، أو ، أحياناً أخرى ، تخلف نسبي عنها . ( انظر مثلاً : جلال فاروق الشريف -  
بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، دمشق ١٩٧٤ ، ص ٥٩ ) .

## ٢

### الشرط الموضوعي لـ « الثورة الترائية » : الثورة الاجتماعية

## ٢

بعد ان وصلنا الى النتائج المنهجية النظرية الاخيرة ، نكون قد وضعنا  
انفسنا امام مهمة جديدة هي ، في حقيقتها ، تخصيص وتعيين لهذه النتائج  
وتدقيق فيها تدقيقاً ملموساً .

ما هي تلك « المرحلة القومية المهيمنة » ، التي نلح على ان تكون الحكم  
الاوحد والمنطلق الشرعي لقضية التراث ولطرح موجبات ومقتضيات وآفاق  
ثورة ثقافية في اطار ثورة اجتماعية في الوطن العربي ؟ بصيغة اخرى ، ماهي  
الملامح الرئيسية لتلك « المرحلة » وما هي ، من ثم ، موجبات ومقتضيات وآفاق  
مثل تلك الثورة ، إن كانت هذه الموجبات والآفاق موجودة في صلب المرحلة  
المعنية ؟

ان الاجابة عن ذلك التساؤل المركب تستدعي منا ان نضع ايدينا على  
المفاصل الرئيسية لمرحلتنا المعاصرة . ومن الضروري هنا ان نتصدى لهذه الاخيرة  
بمزيد من الوضوح المكثف ، انطلاقاً من جذورها « الحديثة » التي ترجع الى  
اواخر القرن الثامن عشر ، ومن جذورها القروسطية التي ترجع الى القرن  
السابع ، وبشكل اكثر تبلوراً وتميزاً ، الى القرن الثامن .

لقد انطلقنا - في بعض مواضع القسم الثاني وفي تحليلنا التاريخي



والاجتماعي للواقع العربي الحديث - من مفهوم « النهضة أو اليقظة العربية » ،  
واشرنا الى ان هذا المفهوم النهضوي ينبغي التدقيق فيه تدقيقاً اجتماعياً طبقياً .

كما استبان لنا ، في سياق ذلك ، ان تلك النهضة جسدت ، من حيث  
الاساس ، التحرك البورجوازي الاقطاعي العربي الحديث . والجدير بالاهتمام  
العميق تلك الاشكالية التاريخية الاجتماعية التي ظهرت وتبلورت في مرحلة  
تكون ذلك التحرك ورافقتها واثرت فيها بشكل مقوّض . هذه الاشكالية تكمن  
في انه في الوقت الذي اخذت فيه تلك « النهضة » تطرح شخصيتها ومطامحها ،  
كانت مجموعة من المجتمعات البورجوازية الاوربية الغربية قد اخذت تودع مرحلة  
المنافسة الاقتصادية الاجتماعية الحرة ( الليبرالية ) ، لتنتقل الى مرحلة  
الامبريالية ، من حيث هي الحلقة القصوى في تطورها .

هذا على صعيد الموقف الخارجي . اما في الداخل ، فقد شهد الوطن العربي  
( آنذاك كواحد من اجزاء الامبراطورية العثمانية ) استكمال الحلقات القصوى  
في البنيان الاجتماعي الاقطاعي . وقد تم ذلك بحيث اخذت تبرز ، في نفس  
الحين ، اتجاهات انحساره ، ممثلة بتلك « النهضة » العربية البورجوازية  
الاقطاعية وبمثيلتها التركية العثمانية .

ان هذا الواقع ، بكلا وجهيه ، قد حدد الامكانات الدنيا والقصوى  
للبورجوازية الوليدة ضمن التحرك المشار إليه . ومن الضروري القول ان نشوء  
الإرهابات الاولى لهذا التحرك تم في ظروف استنفاد العلاقات الاقطاعية  
مسوغات وجودها ، وفي ظروف تمزيقها تحت ضغط داخلي الى جانب ضغط  
خارجي مارسه الاستعمار الرأسمالي على نحو خاص . أما تحديد أبعاد ذلك ،  
فيقتضي العودة الى الجذور التاريخية ، التي محضت ذلك الواقع مشروعية  
تاريخية محددة .

فلقد رأينا ، في فصل سابق من القسم الثاني ( حول الحركة التاريخية في  
المجتمع العربي الوسيط ) ، ان تقويض هذا المجتمع تم ضمن علاقة ضرورية  
متبادلة بين السلطة المركزية والقطاع . ولكن هذه العلاقة كانت ذات طبيعة

تناقضية وصراعية . فلقد انتهت آفاق الصراع بين ذينك الطرفين الى نشوء علاقات اقطاعية منزلية بدائية بديلا للارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة ولللاقات الاقطاعية ذات المستوى الانتاجي المشروط بوجود تلك الإرهاصات .

وربما ظهر الامر هنا كما لو انه انطوى على مفارقة او تناقض . ذلك اننا قلنا ، في موقع سابق من هذا الكتاب ، ان تلك العلاقات الاقطاعية ، التي شكلت احد طرفي العلاقة المشار اليها فوق ، كانت تمثل آفاق المحافظة والرفض للتقدم الذي تجسد في السلطة المركزية الرأسمالية التجارية . ان ما قلناه هناك يبقى ، في رأينا ، صحيحا . وسوف لن نجد انفسنا متناقضين مع وجهة النظر هذه ، حين نرى بأن العلاقات الاقطاعية تلك كانت تمثل ، من حيث هي احد طرفي العلاقة المومي اليها ، واقعا متقدما على العلاقات الاقطاعية المنزلية ، التي نشأت في اعقاب انحسار طرفي العلاقة المعنية .

كان الاقطاع في مرحلة النهوض العربي الوسيط اقطاعا نشطا ، او بشكل ادق ، كان مرغما على ان يكون كذلك بسبب النزاع الخصب ، وبنفس الوقت المدمر ، الذي نشب بينه وبين السلطة المركزية بما جسده من آفاق التقدم الرأسمالي التجاري المبكر .

هكذا ، اذن ، نجد ان تدمير طرفي العلاقة تلك قاد الى خلق ذلك الشكل المنزلي المتخلف والضحل من اشكال الاقطاع ، والذي اكتسب اكثر فاكثر طابعا عسكريا .

لقد واجه المجتمع بعد ذلك - بعد القرن العاشر - جمودا اجتماعيا حضاريا عميقا ، وخصوصا في اثناء الغزو والتسلط الاقطاعي الخارجي وفي أعقابه ، بدءا من الحروب الصليبية ، مروراً بالتسلط البويهي ، وانتهاء بالتسلط التركي فالعثماني . وهذا التسلط العثماني الاخير مثل اشد اشكال التخلف والانحطاط في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الاقطاعية .

قبض العثمانيون الغزاة على ناصية الامور في الوطن العربي بقيادة السلطان

سليم الاول في عام ١٥١٦ . وكانوا من قبل ، في عام ١٤٥٣ ، قد احتلوا القسطنطينية وجعلوها من ممتلكات الخلافة العثمانية .

ولقد استمرت السيطرة العثمانية مرحلة طويلة ، تبلور في اثنائها مجتمع اقطاعي متجانس بشكل عام، من حيث الاطر الاجتماعية والاقتصادية والايديوجية والسياسية . وكان ذلك قد حدث في وقت تكثفت فيه طوال مرحلة تلك السيطرة ، اتجاهات الارتداد الاقطاعي الشامل ، الذي طفق يطرح شخصيته منذ القرن العاشر .

بيد انه ، من طرف آخر ، لم يكن ذلك التجانس العام شاملا . اذ ان السيطرة العثمانية تلك لم تكن متماثلة في ابعادها السياسية والاجتماعية الاقتصادية في الاقطار المكونة للعالم العربي . ففي مصر - وهذا امر على غاية الاهمية - انتهى وجود الامبراطورية الاقطاعية العثمانية في عام ١٧٩٨ ، حيث نشب الصراع بينها وبين نابليون ، ممثل الثورة الفرنسية البورجوازية المظفرة ، الذي استطاع بجيوشه ان يجليها عن مصر ويحتل مكانها هناك .

وعلى الرغم من ان وجود الفرنسيين في مصر لم يستمر سوى ثلاث سنوات ، فانه تمكن من ان يستثير آفاق حضارة جديدة ، كانت إرهاصاتهما الاولى قد اعلنت عن نفسها في داخل المجتمع الاقطاعي العثماني نفسه . ولقد أسهمت الثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى المنطلقة عام ١٧٨٩ في مبادئها الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والقومية وضمن ظروف مناسبة داخلية وخارجية ، في تكوين حركة سياسية تنويرية في مصر . وهذه عملت ، بدورها وعلى نحو غير مباشر ، على الاطاحة بحكم نابليون الدكتاتوري نفسه هناك (١) .

---

(١) أحمد بهاء الدين يكتب عن الحملة الفرنسية على مصر ، بحق ، بأنها حملت للعرب « أول صورة من العالم الحديث ، ومبادئ الحضارة الغربية ، ولكنها حملت معها أول تحريض للقوى الوطنية المصرية ، وبالتالي العربية ضد حكم المماليك والأتراك » . ( تعليق انجزه الكاتب حول بحث خاص بدور الاستعمار في التخلف الحضاري ، وقد قدم البحث الى ندوة أزمة التطور الحضاري ، الكويت في ٢ - ٩ مارس ١٩٧٤ ) .

هذا الى جانب انه لأول مرة في حياة الوطن العربي عموماً تدخل مطبعة عربية تعمل على طرح مسألة الثقافة والثقيف العام طرحاً جديداً وبأبعاد متسعة أكثر فأكثر . ثم جاءت في اعقاب الاحتلال الفرنسي فترة التحول الاجتماعي والاقتصادي البورجوازي الأولى المتبلور ، تلك التي ارتبطت ، بشكل وثيق ، بتاريخ الفترة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا .

وعلى وجه العموم ، يظهر لنا أن وجود الامبراطورية العثمانية الاقطاعية في الوطن العربي يأخذ في الانحسار مع بدايات القرن العشرين . ويمكن اعتبار النصف الأول من هذا القرن مرحلة عقدية في حياة ذلك الوطن . ففيه اخذت مجموعة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية تدخل بنية الانظمة الاجتماعية في الاقطار العربية ، ولكن على نحو بطيء ضحل الجذور وبمستويات غير متوازية ووتائر مختلفة في هذه الاقطار . وقد سقطت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية إبان الحرب العالمية الأولى ( ١٩١٤ - ١٩١٨ ) . ولكن سقوطها لم يؤد الى انعتاق الاقطار العربية من الاحتلال الاجنبي وحصولها على الاستقلال الوطني، بل الى إحلال قوى أخرى محلها من نمط اجتماعي واقتصادي جديد أكثر شراسة وتقدماً ، نمط الرأسمالية الامبريالية ( مثل انكلترا وفرنسا وايطاليا الخ ... ) . وإن كان ذلك السقوط قد طرح مجموعة من التساؤلات الكبيرة والصغيرة حول البديل الجديد .

والجدير بالاهتمام أن الدول الامبريالية الجديدة ، التي تقاسمت اقطار الوطن العربي في العقد الثاني من القرن العشرين ، كانت قد اجتازت حتى ذلك الحين مرحلة حضارية عميقة وشاملة ، حضارة رأسمالية متطورة في الحقول الاقتصادية التصنيعية والاجتماعية والسياسية والعلمية . إضافة الى ذلك وفي سياقه ، انجزت ، في مطلع وائناء ثوراتها البورجوازية ، وحدتها القومية . بتعبير أكثر تكثيفاً نقول ، ان تلك البلدان الامبريالية استطاعت انجاز المهمات الأساسية التي طرحت امامها إبان النهوض البورجوازي في القرن السابع عشر لمجموعة من البلدان ، وفي القرن الثامن عشر لبلدان أخرى ، وفي القرن التاسع عشر لبلدان من فئة الثالثة .



وقد كانت تلك المهمات ، في حقيقة الأمر ، اجتماعية اقتصادية ( قلب العلاقات الاقطاعية وادخال علاقات بورجوازية تمنح قوى الانتاج آفاق جديدة في تحركها ، وكانت الثورة الصناعية الاولى أداة هذا التحرك ) ، وقومية ( تحقيق الوحدة القومية لشعوب تلك البلدان ، هذه الوحدة التي تتنافى اصلا مع الوجود الاقطاعي ) ، وايدولوجية ثقافية ( رفض النظرة الايدولوجية الاقطاعية الى الكون القائمة على التسويغ اللاهوتي وعلى الجبرية الغيبية ، والاخذ بالعلم الطبيعي وبالفلسفة المادية الهرطقية ، الملحدة أو النازعة الى الالحاد ) .

وحيثما قلنا ان البلدان الامبريالية دخلت الوطن العربي بعد ان كانت قد قطعت اشواطاً عميقة في التقدم الاجتماعي الاقتصادي والعلمي والتقني والقومي، فاننا لم نعن انها في دخولها ذاك ادخلت الوطن العربي في مرحلة حضارية جديدة مختلفة عن الواقع الاقطاعي العثماني السابق . فالامبريالية ، من حيث هي كذلك ، تتنافى بطبيعة الحال مع مثل هذه المهمة التحضيرية « الانسانية » . هذا بالرغم من ان القول يبقى صحيحاً بأنها ادخلت في سياق وجودها في الوطن العربي بعض الأوضاع والتقاليد البورجوازية الليبرالية . كما عملت ، بقصد افساد الثقافة العربية التقدمية في شكلها التاريخي والتراثي وفي صيغتها الراهنة آنذاك ، على ادخال مجموعة من المفاهيم الثقافية اليه . وتم هذا ضمن نشاطها الايدولوجي المسمم والهادف الى توثيق قيود ذلك الوطن بها على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والتقنية .

والحقيقة ، ان سقوط الامبراطورية العثمانية كان تعبيراً عميقاً وشاملاً عن انهزام المجتمع الاقطاعي تاريخياً . لقد انهزم هذا المجتمع تحت ضغط صراع طبقي وقومي داخلي وخارجي ، بعد ان بلغت العلاقات الاجتماعية الاقطاعية فيه قمة استنفادها لكل امكانات الوجود والنماء والاستمرار .

لقد تكونت تلك الامبراطورية الاقطاعية من قوميات متعددة مختلفة ، وجدت نفسها مدعوة ، بل مرغمة على الكفاح من أجل انعتاقها القومي . ذلك لان تحقيق هذا الهدف سوف يتيح لها امكانية التقدم الاجتماعي . وكذلك ،



من طرف آخر ، لأن كفاحها ضد الطغيان الاقطاعي الديني ومن أجل تقديمها الاجتماعي كان يصب في مصب الكفاح من أجل التحرر القومي . ومن هنا فإن الكفاح العربي ضد تلك الامبراطورية مثل أمراً لا مندوحة عنه لتحقيق الحد الأدنى من التحرر القومي والتقدم الاجتماعي (١) .

وعلى هذا النحو ، يتضح أن ارهاصات تجديد الوطن العربي المحتل من قبل الاقطاع العثماني كانت قد نشأت وتبلورت في اطار هذا الوطن وإطار الامبراطورية العثمانية عموماً . أما سقوط هذه الأخيرة فقد كان تعبيراً عميقاً للدلالة عن أن العلاقات الاجتماعية التي قامت عليها أصبحت **اطلاقاً** ضد التقدم الاجتماعي بكل مظاهره وتجلياته ، بما في ذلك التقدم الاقتصادي والسياسي والتحرر الوطني والقومي . ولكن من الضروري التأكيد على أن ارهاصات التجديد الاجتماعي الرأسمالي كانت منذ فترة مديدة ، على الأقل منذ مرحلة

---

(١) تحدثنا بنت الشاطئ ( جريدة الاهرام المصرية في ١٦/٢/١٩٧٢ ) عن ملتقى للفكر الاسلامي ، تم في صيف عام ١٩٧٢ في الجزائر ، كان المفارقة فيه « مجتمعين على إنكار وصف الخلافة العثمانية بالاحتلال أو الاستعمار التركي . وما كانت في تقديرهم بالإجماع ، إلا جمعاً لشمل هذه الاقطار في مواجهة أعداء الأمة » . والحقيقة ، إن هذا « الاجماع » نجده في اوساط عديدة من الوطن العربي ، وخصوصاً تلك التي ما تزال تعيش ضمن علاقات وتأثيرات ثقافية اقطاعية . وهناك سبب آخر يكمن وراء ذلك الوضع ، وهو ان الاستعمار الرأسمالي ( الغربي ) أثار ، في نطاق خلقه التبعر والتجزئة القومية في الوطن العربي ، ردود فعل لدى المثقفين من العرب والمسلمين المتحدرين ، بشكل خاص ، من الفصائل الوسطى والصفيرة ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية . وردود الفعل تلك انطلقت من التأسى والتأسف على الامبراطورية ( الخلافة ) العثمانية « الاسلامية » التي « توحّد » في ظلها المسلمون . وإذا أخذنا بعين الاعتبار هيمنة الايديولوجية الدينية وضعف الوعي الطبقي والقومي ( العربي ) في تلك الامبراطورية ، فإنه يتضح لنا أحد الاسباب لرؤية تلك الفصائل - وذيلها في المرحلة الراهنة - للعثمانيين كجامعي شمل الأمة « الاسلامية » ، بمن فيها من عرب .

وهناك تبرير « عثماني » لالحاح جمع من الكتاب العرب على الطابع الاحتلالي للأتراك في الوطن العربي الحاحاً خاطئاً ، يقدمه عثمان الكعاك ( تونس ) ، ويقول فيه : ان أولئك « من المشرق وهؤلاء تأثروا بالكتابات والتاريخ الانجليزي والانجليز هم الد أعداء العثمانيين ... فالأتراك لم يكونوا في يوم من الايام استعماريين أبداً ، وهذه النغمة دخيلة يجب أن تزول » . ( من حديث له مع مجلة « الشباب » الجزائرية ، الخميس ١١ جويلية ١٩٧٤ ) .

محمد علي الكبير ، تطرح نفسها (١) . وعلى ذلك ، فان تهاوي العلاقات الاقطاعية  
— دون تدميرها — كان عليه أن يمثل ايذاناً بعصر جديد ، رأسمالي .

هذا يعني ، أيضاً ، ان ملامح ثورة بورجوازية صاعدة قد أخذت ، الى  
جانب تلك الأحداث وضدها ، تخطّ تاريخها في الوطن العربي الحديث . ولكن  
في أعماق تلك التحولات الانتقالية نشأت اشكالية أساسية ، كنا قد اشرنا اليها  
سابقاً : في الوقت الذي تهاوى فيه البنيان الاقطاعي الضخم في سماته العامة  
الرئيسية في الوطن العربي ، وأخذت أقطار هذا الوطن تهم ، في أعقابها ، في  
السير على طريق التحويل الرأسمالي بمهامها الاجتماعية الانتاجية التصنيعية  
والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية ، في ذلك الوقت كانت الثورات  
البورجوازية الاوربية قد استنفدت آفاقها التقدمية الثورية ، حيث دخلت  
المرحلة القصوى من تطورها ، مرحلة الامبريالية .

إن تلك الاشكالية تكمن في هذا التوافق التاريخي بين حركة التحولات  
البورجوازية العربية الاولى من جهة ، وبين تصاعد القوى الرأسمالية الامبريالية  
في العالم من جهة أخرى . وهناك عنصر أسهم في تعقيد وتعمية هذه المسألة  
على نحو واسع في أوساط الجماهير العربية الكادحة وفصائل الطبقة البورجوازية  
العربية الوليدة ، وخصوصا المتوسطة والصغيرة منها ، ذلك هو ان القوى  
الامبريالية نفسها عملت الى حد كبير على الإجهاز على الوجود العثماني  
السياسي . وكانت ، في سياق ذلك ، تحاول — ونجحت في ذلك الى حد  
ملحوظ — الظهور بمظهر محرر الشعوب من العبودية الاجتماعية والقومية .

ولكن الذي حدث ، في حقيقة الأمر ، هو ان تلك القوى جيّرت ذلك الفعل  
لصالح تواطؤ عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين في المدينة

---

(١) انظر حول ذلك : ابراهيم عامر — الأرض والفلاح — المسألة الزراعية في مصر ،  
القاهرة ص ٨٢ . وكذلك : بدر الدين السباعي — أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية  
١٨٥٠ — ١٩٥٨ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦ . ولوتسكي — تاريخ الأقطار العربية الحديثة  
نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٤ — ٧٥ .

والريف العربي ، تواطؤ قاد الى واقع مأساوي رهيب تحدد باجهاض تلك التحولات البورجوازية : لا ثورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، ولا تحويل قومياً توحيدياً ، ولا ثورة ايديولوجية ثقافية . ان رياح **الثورة المضادة** اخذت تهب بعنف ، فتعصف بذلك الكيان الوليد الفض .

والجدير بالانتباه ان الامبريالية - احد الطرفين الاكثر فعالية وشراسة في التواطؤ ذاك والذي انطلق من عقال الرأسمالية الاحتكارية بمثابته قوة تحمل في اعماقها كل مطامح ومطامع التحدي والتقويض للعالم « الآخر » - لم تعمل على انهاء الاقطاع في الوطن العربي انهاء عميقاً وشاملاً حين اصطدمت به ممثلاً في شخص الامبراطورية العثمانية . فلقد استبقت منه احدى خصائصه الرئيسية ، وهي نزوعه الى ايجاد تكتلات وكيانات اقتصادية هزيلة متبلدة ترفض التقدم الاجتماعي وتناور على التوحيد الوطني والقومي .

بهذا المعنى ، نجد ان الامبريالية لم تسهم في القضاء على الاقطاع عمومياً ، بل على احد مظاهره ، على الامبراطورية العثمانية ، تلك التي شكلت ، في حينه ، كياناً مركزياً مثل ، بشكل او بآخر ، عقبة امام التدخل الاستعماري والامبريالي الرأسمالي بشؤون الشعوب المكونة لتلك الامبراطورية . وبتكثيف وتدقيق أكثر نقول ، الامبريالية ساهمت ، في الخط الاول ، في القضاء على الإطار السياسي للبنيان الاقطاعي العثماني ، ملحة في نفس الوقت وبنفس الحزم على الابقاء على العلاقات الاقطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي ، ولكن في اطرار سياسية مبعثرة ، في العراق وسورية والسعودية الخ ...

ها هنا يصبح سهلاً ان نتبين هوية الطرف الثاني من ذلك التواطؤ التاريخي ، الذي هو الاقطاع . ان الامبريالية لم تتواطأ مع الاقطاع العثماني المركزي ، وانما مع الاقطاع المبعثر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً في الوطن العربي .



هكذا وعلى أساس تلك الإشكالية الاجتماعية التي تجسدت عملياً في التواطؤ الذي اتينا على ذكره ، تشكل ما يمكن اعتباره طبقة بورجوازية متميزة بخصائصها . ونعني بذلك طبقة غير متماسكة وغير متجانسة وغير قادرة على تحقيق هويتها الخاصة المتميزة والمجسدة بالمهمات الثورية الثلاث التي اشرنا اليها في معرض الحديث عن الثورات البورجوازية الاوربية . أي - بتعبير مقنن - طبقة قاصرة واصلاحية وهجينة .

والحقيقة ، ان تأكيدنا ذلك على اخفاق تلك الطبقة في تحقيق مهماتها الثلاث ، لا ينطلق من ان المهمات الثورية التي حلتها الطبقات البورجوازية الاوربية في حينه هي مهمات كل طبقة بورجوازية في بقاع أخرى من العالم . بمعنى آخر ، القول بأن الطبقة الهجينة تلك وضعت امام مهمات مماثلة لمهمات الطبقات البورجوازية الاوربية في مراحلها الاولى ، ينطلق :

أولاً - من موقف خاص بالطبقة تلك نفسها ، اذ انها فعلاً واجهت تلك المهمات التاريخية بشكل اولي : فتشوير الواقع الاقطاعي المتخلف والقاصر عن ان يحقق الحد الأدنى من التقدم بمقياس ذلك العصر ، كان يعني تحقيق ثورة في العلاقات الاجتماعية الانتاجية، وفي الواقع القومي، وفي الثقافية والايديولوجيا . وهذه المهمات كانت الاطار العام لطموح العرب ، بقيادة الطبقة البورجوازية الجينية ، ومعها الفلاحون واشتات العمال المدنيين والحرفيون (١) .

---

(١) خليف بنا هنا أن نشير الى أن محاولة البورجوازية العربية الجينية في تحقيق مهماتها التاريخية المشار اليها فوق ، انضحت عملياً في المرحلة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر . فهنا ظهر النزوع البورجوازي المبكر نحو خلق دولة « حديثة » موحدة من مصر وسوريا . لقد دأب الاب وابنه على تحقيق ذلك الطموح . بيد أنهما وجدا أمامهما





ثانياً - من طرف آخر ، نلاحظ أن تلك المهمات كونت ، من الناحية التاريخية ، كذلك الاطار العام للثورات البورجوازية الحديثة في العالم الاوربي الحديث ، تلك الثورات التي كان عليها أن تتصدى للعلاقات الاقطاعية الانفصالية وطنياً وقومياً ، والمناوئة لآفاق التقدم الاجتماعي الاقتصادي وللوحدة الوطنية والقومية . وهذا الأمر يؤدي الى نتيجة هامة ، هي ان طرح تلك المهمات الثلاث امام الطبقات البورجوازية الغربية الحديثة في مراحل تكونها وصعودها ، يشكل قانونية اساسية لمسيرة التطور البورجوازي الحديث . اما لماذا لم تحقق هذه القانونية ابعادها وآفاقها العميقة والحاسمة في اطار التحويل البورجوازي العربي ، فاننا اعتبرنا التواطؤ التاريخي بين الامبريالية والاقطاع الداخلي السبب في ذلك ، أو على الأقل سببه الجوهرى الحاسم .

وإذ لم تستطع تلك الطبقة البورجوازية العربية رفع الإدعاء بأنها ثورية . فانها ظلت طبقة في حدود الامكان ، دون أن تتحول الى مرحلة التحقق . ومن ثم ، فانها وجدت نفسها مبعثرة ، وبصورة عامة ومنذ المراحل الاولى من



عدواً شرساً حال دون تحقيقه . هذا العدو تجسد في طرفي التواطؤ التاريخي الكسر ، الاقطاع المحلي ( العثماني والعربي ، ولكن الأول منهما خصوصاً ) والاستعمار الغربي والامبريالية الرأسمالية الغربية ( الانكليزية بصورة خاصة ) . فلقد سقطت تلك المحاولة الرائدة . فاشير ، بذلك ، الى آفاق وحدود التطور البورجوازي المبكر ليس في مصر وسوريا فقط ، وانما ايضاً في مجموع الاقطار العربية . ( انظر حول بعض ملابسات تلك المحاولة العلوية وردود الفعل الامبريالية والعثمانية الاقطاعية عليها في : فؤاد قازان - نظرة جديدة الى الثورة اللبنانية ١٨٤٠ ، مجلة الطريق اللبنانية - نفس المعطيات سابقاً ) .

وبالرغم من أن محمد علي ، كبطرس الأول في روسيا « لم يقض ..... على نمط الانتاج الاقطاعي ، الا أنه قضى على مخلفات القرون الوسطى الأكثر رجعية ... » ( لوتسكي : تاريخ الاقطار العربية الحديث - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٤ ) . بل اننا نجد كارل ماركس يثمنه ثميناً عالياً له أهميته « الماركسية » المبدئية . فهو قد قدر اصلاحات محمد علي ( عالياً ) . فوصفه ( بالشخص الوحيد ) الذي كان في وسعه أن ( يتوصل الى استبدال العمامة المفتخرة ) ( اي تركيا في القرون الوسطى ، - ملاحظة المؤلف ) ( برأس حقيقي ) . كما وصف مصر ، تحت قيادة محمد علي ( بالقسم الوحيد الذي كان ذا قوة حيوية آنذاك في الامبراطورية العثمانية ) . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٤ - ٧٥ ) .



تكونها ، مستوعبة من قبل الطبقة الاقطاعية وما لف حولها من عشائرية واقليلية وطائفية . وقد تم ذلك باشراف مباشر وغير مباشر من « الارساليات » و « المتصرفيات » الخ . . . . . الاستعمارية والامبريالية . اما القسم الثري منها والذي تحدر ، في معظم الحالات ، من اصول اقطاعية ، فقد وجد مصيره مرتبطاً مباشرة بمصير ذلك التواطؤ الشنائي . وبما أن طرفي هذا الأخير لم يكونا متكافئين في المواقع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية العلمية والثقافية – وهذا مفهوم بذاته انطلاقاً من الفرق بين الاستعمار الرأسمالي وامتداده الامبريالي الحديث وبين الاقطاع عموماً ، والمتخلف منه خصوصاً – ، فإن منعكسات وآثار ذلك التواطؤ لم تكن متماثلة وواحدة في الاقطار العربية العديدة التي خضعت له .

وربما كان من الضروري التأكيد على أن إحدى المهمات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته الرئيسية ، الامبريالية ، كانت العمل على بعثرة وتفتيت الاقطار العربية وضرب بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متميزة ومستقلة عن بعضها كثيراً أو قليلاً في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . والمبدأ الاستعماري الامبريالي الشهير : فرق تسد ، يقدم لنا مفتاح فهم تلك العملية . وهذا ما جعل **قانون التطور المتفاوت وغير المتوازي** سائداً في تلك الاقطار .

وقد ظل هذا القانون يتحرك ، في **الخط العام** ، ضمن حدود العلاقات البورجوازية الاقطاعية الهجينة ، الى جانب علاقات أخرى ، قبلية بطيركية أو ريفية متخلقة ، أو حتى مشاعية بدائية . وهذا الوضع القائم على تعايش عدة اشكال انتاجية ، هو ما دعانا الى أن نطلق عليه مصطلح « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، الذي وإن لم تكن توجد فيه تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة حاسمة في تأثيرها ، فإن التشكيلة الاقطاعية تمارس فيه دوراً رئيسياً فعالاً . اضافة الى ذلك ، ينبغي القول ان الحديث عن

« تشكيلات اقتصادية » لا يعني فقط « تشكيلات » كاملة البنية ، وانما يشير كذلك الى وجود بعض مظاهرها وأوجهها (١) .

---

(١) انظر حول ذلك كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة ... نفس المعطيات سابقا .  
وابي . ليفكوفسكي : أين العالم الثالث من العالم المعاصر - دمشق ١٩٧٢ . وكان لينين ، في حينه ، قد تحدث في كتابه « تطور الرأسمالية في روسيا » عن تعايش عدة أنظمة انتاجية في مجتمع واحد . كما نواجه تحليلا خصباً لهذه الظاهرة في كتاب مهدي عامل : ( مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني - بيروت ١٩٧٦ ) ، حيث يستخدم المؤلف مصطلح « نمط الانتاج الكولونيالي » . ( انظر خصوصاً ص ٢٣ - ٦١ ) .

## ب

ها هنا ، في هذه النقطة العقدية ، يطرح السؤال المركب التالي نفسه على نحو مبدئي : أين تكمن آفاق تقدم جديد في الوطن العربي ، ما هي مفاصل هذا التقدم ، وما هو الاطار الاجتماعي القادر على استيعابه وتمثله بعمق ؟ وبصيغة اخرى اكثر تحديداً ، هل للطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة ان تتحول يوماً ما الى طبقة بورجوازية ثورية ، تتمكن من حل مجمل الاشكالات المتراكمة امامها ووراءها ومن طرفيها طوال مراحل النكوص والإخفاق والعجز والتخلف وانسداد الآفاق ( اي مراحل القصور والهجانة والاصلاحية ) ؟ وأخيراً ، هل لها ان تنشئ وتوطد علاقات اجتماعية انتاجية وسياسية تستوعب مهمات التصنيع الثقيل والخفيف والتمويل الزراعي والتوحيد القومي والتحويل الثقافي والايديولوجي ؟

لقد ابتأ ، فيما سبق ، أبعاد وآفاق وامكانات تلك الطبقة في التحرك الاجتماعي الاقتصادي والثقافي والايديولوجي وتوصلنا الى حصيلة أولية ، هي انها ( الطبقة ) نشأت وتبلورت ضمن ظروف ومقتضيات التواطؤ الامبريالي الاقطاعي .

وقد كان عليها ، من حيث هي كذلك ، ان تبقى هجينة واصلاحية وقاصرة . فهي كذاك الطفل « الثري » طبيعياً ، الذي يولد مشوهاً كسيحاً والذي لا يقف الطب عاجزاً عن شفائه وحسب ، بل يعمل كذلك كل « الأغيار » على إبقائه كما هو ، طمعاً في ثرواته الهائلة المدفونة في بيته والتي « لا تأكلها النيران » . ان ذلك الطفل – الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك – يمكن ان يعيش عمراً مديداً

دون أن يموت مبكراً . ولكنه يبقى ، بالرغم من ذلك ، مشوهاً كسيحاً عاجزاً عن تحقيق مطامح عظيمة ربما يحلم بها .

أما ذلك التشويه والكساح والعجز فليس أمراً فطرياً في هذا الطفل – الطبقة ، وإنما يتحدر من واقع التواطؤ التاريخي الذي تحدثنا عنه ، والذي برز **كما لو كان مصادفة** عجيبة أتت حاملة معها مهمة سحق ذلك الوليد . وطبقاً لذلك، أي لفهم التواطؤ المنوه به على أنه مصادفة بحتة ، فإنه « **يمكن** » أن تحدث مصادفة أخرى طبيعية أو – بشكل أخص غيبية ربّانية – تزيل عنه ذلك « **الفن** » و « **الظلم اللاإنساني** » .

بيد أن المسألة هي ، في الحقيقة ، غير ذلك . ف « **المصادفة** » تلك انطوت على ضرورة قصوى ، لم يستطع ممثلو تلك الطبقة استقصاءها وفض أبعادها ، من حيث هي كذلك . ولم يكن في الأمر ، ولا شك ، ما يدعو إلى الدهشة . ذلك أن الطبقة هذه ، ومعها مثقفوها ، لم يكن لها أن تقوم بذلك الجهد الفكري النظري . فهي نشأت ، في الأصل ، مشوهة عاجزة كسيحة .

من هنا يتعزز تأكيدنا على أن الطبقة البورجوازية العربية الهجينة (١) أدينت ، مذ ولدت ، بأن تظل هجينة ( اقطاعية بورجوازية ) ، قاصرة اصلاحيّة ، تحركها يتم بإيحاء من الخارج . مع الإشارة بأن هذا « **الإيحاء** » ظل ، على كل حال ، مشروطاً بالإمكانات التي تتيحها له ظروف تلك الطبقة وظروف الواقع العربي ككل . كذلك يتضح (٢) أن الطبقة المعنية هنا لم تستطع تحليل وضعها نفسه تحليلاً اجتماعياً طبقياً وسياسياً وايدولوجياً . أما الهدف من ذلك فكان إتاحة القدرة لها في أن ترى وتشخص قيودها ، وفتح آفاق حلول ايجابية لاحقة أمامها عبر نشاط فكري نظري ثوري ، ينجزه بعض ممثليها المثقفين انطلاقاً من إمكانية الانسلاخ الطبقي السياسي والفكري النظري .

والآن ، للإجابة عن التساؤلات التي طرحناها في مقدمة الحديث بخصوص إمكانية تحول تلك الطبقة إلى مرحلة تحقق فيها ما أخفقت في تحقيقه في بداية تكونها ، أي بخصوص تحولها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق ، للإجابة عن

ذلك لا يسعنا الا ان نستقرئ معطيات التواطؤ التاريخي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية والايديولوجية العامة ، كما سبق وطرحناها . وسوف نجد حصيلة ذلك الاستقراء مكثفة في الإجابة الواضحة والاكيدة والوحيدة : انها ( تلك الطبقة ) سوف لن تكون لا في الحاضر ولا في المستقبل طبقة ثورية قادرة على حل ما أرغمت على إسقاطه من حسابها في مراحل تكونها الاولى . لقد نشأت مبعثرة مستوعبة هجينة ، بل جيباً من جيوب ذلك التواطؤ . وهي ، من حيث هي كذلك ، أدينت بأن تظل وسيطاً ، ولنقل بلفتها هي نفسها ، سمساراً يغطي حاجيات مجتمع يستهلك ما يؤتى به من الخارج ، من سيد القوم الأعلى ، ومما يقدمه ذلك السمسار من بعض الصناعات التحويلية البسيطة بمساعدة الآلية الصناعية العملاقة المجلوبة من « وراء الحدود » .

على هذا النحو ، نصل الى نتيجة نرى فيها أساساً مكيناً وثابتاً لفهم آفاق حل ممكن للواقع القائم . هذه النتيجة تكمن في ان تلك الطبقة - الجيب ، اذ هي ، من حيث الأساس ، مستنفدة الآفاق حتى منذ بدايات تكونها ، فإن اي حل إيجابي ، ولو بالحد الأدنى ، ليس وارداً أن نبحث عنه في نطاقها هي .

ان هذه النتيجة لم ننطلق في صياغتها من موقف اخلاقي او سياسي ، وانما من رصد تاريخي واجتماعي - اقتصادي وسياسي لقدراتها وإمكاناتها الراهنة واللاحقة . وهذا لا يعني أنها لم تستنفد اخلاقياً وسياسياً . وانما هذا الاستنفاد نفسه هو ، في أساسه ، حصيلة متوسطة لاستنفاد تاريخي واجتماعي اقتصادي .

وربما تساءل البعض عن « السر » في انتصار الثورات البورجوازية في أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر ، مبدئياً ، في نفس الوقت ، الدهشة لإخفاقها في الوطن العربي . ان ذلك « السر » يكمن ، في أحد أوجهه على الأقل ، في الظروف الداخلية والخارجية التي أحاطت بتلك الثورات . فلقد انطلقت هذه الأخيرة ضد الاقطاع بصفتها الاولى من نوعها في تاريخ البشرية . وباعتبار ان الاقطاع لم يكن في وسعه ان يكون قوة عالمية متماسكة وقادرة على القمع والتدخل في



البلدان المختلفة في حالة نشوب ثورة بورجوازية لإجهاضها ( بالرغم من المحاولات التي انبثقت ، مثلاً ، بالحروب التحالفية الثلاثة التي قادتها النمسا الاقطاعية ضد فرنسا الثورة البورجوازية ) (١) . لقد انتصرت تلك الثورات رغم كل حروب التدخل وكل المحاولات لاحداث حروب اهلية .

اما الوضع في الوطن العربي الحديث فيختلف اختلافاً بيناً . ها هنا طفقت ارهاصات التحول البورجوازي تعلن عن نفسها في وقت كانت قد وصلت فيه المجتمعات الاوربية الى مرحلتها القصوى ، الامبريالية . اي حين بلغت المرحلة التي تحولت فيها الى قوة عالمية جبارة قادرة على القمع والتدخل في البلدان التي كانت تتحرك ، حتى ذلك الحين ، في نطاق العلاقات الاقطاعية وما قبل الاقطاعية ، وعلى جعلها إحدى الحلقات المتممة لاقتصاده العالمي .

ان كون الوطن العربي قد اخذ يطرح « يقظته » الحديثة البورجوازية في وقت تحوله الى احدى تلك الحلقات ، افقده المبادرة على التطور الراسمالي وجعل منه « سوقاً » خصبة لسادة ما وراء البحار .

ومن هنا ، يستبين لنا لماذا فقدت الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية آفاق التطور التقدمي . وهذا الامر انطوى على نتيجة ذات دلالة هامة بالنسبة الى قضيتي التحول الثقافي — ان لم نقل الثورة الثقافية — والتجديد في البحث التراثي في نطاق تلك الطبقة . تلك هي ان هذه الطبقة لم ترق الى المستوى الذي يتيح لها طرح نظرة جديدة الى التراث العربي والقضايا النظرية المنهجية للبحث التراثي . وذلك على نحو يمنحها قدرة استراتيجية متماسكة على التصدي للنظرة الاقطاعية الى التراث عامة والتراث العربي الاسلامي على وجه الخصوص .

---

(١) انظر : الموسوعة التاريخية الصغيرة ، لايزغ ١٩٦٦ ، ص ٥٥٤ .

أما الآن فنجد أنفسنا مواجهين بالحاح بالشق الآخر من التساؤلات السابقة : ما هي ملامح الطريق الذي يكمن فيه الحل ؟ ان الاجابة عن ذلك لا تحدد ، بالنسبة الينا ، آفاق التقدم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والقومي في الوطن العربي وحسب . وانما تشير كذلك الى الاطار النظري المنهجي الذي نطرح عبّره أبعاد وآفاق ثورة ثقافية ، والذي يتيح لنا أن نتقصى أبعاد وآفاق إحدى الموضوعات المركزية للنظرية التراثية المقترحة . ذلك الإطار يتمثل بـ « المرحلة القومية المهيمنة » من حيث هي المعادل التراثي لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان انسداد آفاق التقدم في إطار العلاقات البورجوازية الاقطاعية هو ، بطبيعة الحال ، انسداد لآفاق التقدم في اطار العلاقات الاقطاعية وجميع العلاقات الأخرى ما قبل الاقطاعية الموجودة في الوطن العربي . ومن الخطأ المعرفي والخطر الاجتماعي الاعتقاد بأن الصراع الداخلي بين مظاهر هذه التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية سيفلب أحدها ( البورجوازي مثلاً ) على الأخرى . ان امكانية الصراع والنجاح ضمن تلك الأخيرة لم تعد واردة ، وذلك نظراً للظروف التي أحاطت وتحيط بالبورجوازية الاقطاعية الهجينة والاصلاحية القاصرة .

على الطرف المقابل والنقيض ، تتبدى أمامنا امكانية وحيدة تفرض نفسها بشكل أو بآخر ضمن تلك الملبسات والاشكالات . تلك هي نشوء تشكيلة اقتصادية اجتماعية جديدة على انقراض الوضع السابق ، تطرح نفسها بصفقتها الأكثر تقدماً وقدرة في عصرنا على حل تلك الملبسات والاشكالات . أما ما نعينه

بذلك ، فهو « التشكيلة » الاشتراكية . ونحن ، في سبيل الوصول الى هذه النتيجة ، لم ننطلق من مسوغات اخلاقية وايدولوجية تركز الى إدانة مسبقة للطبقة البورجوازية وللمجتمع البورجوازي عموماً ، وانما - وهذا ما رايناه سابقاً - من تحليل تاريخي واجتماعي اقتصادي لتلك الملابس والإشكالات .

ولعله من الضروري أن تؤكد على أنه لو استطاعت الطبقة البورجوازية ( الاقطاعية ) العربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى الآن أن تحقق مطامحها ومهماتها على النحو الذي قامت به البورجوازيات الاوربية ، لكانت قد أرغمتنا على الإنحناء لها احتراماً ( ونحن نعلم أن هذا لم يكن ولن يكون ممكناً نظراً للأسباب التي اتينا عليها ) . لذلك ، فإن تجاوزها يمثل الحد **الأولي الضروري** لتحقيق التقدم في الوطن العربي ، ذلك التجاوز الذي يمكن تحقيقه **فعلاً** عبر التشكيلة التي اشرنا اليها ، وهي الاشتراكية .

هذا أولاً . أما من ناحية ثانية فإن تحقيق ذلك التجاوز هو ، في نفس الحين ، تجاوز لكل أشكال ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الأخرى المختلفة الموجودة معها ( مع تلك الطبقة الهجينة ) ، تلك التي تحدد معها سوية البنية الاجتماعية الاقتصادية للواقع العربي الراهن . وهكذا يفدو الحل الاشتراكي **الخيار الوحيد والإمكانية الوحيدة** لتجاوز تلك البنية بكل عناصرها المكونة لها ، بما فيها ، أو في مقدمتها ، العنصر البورجوازي الاقطاعي الهجين .

وهنا يفدو التساؤل مشروعاً : ما هي المهمات التي يتعين على التحويل الاشتراكي أن يحلها في الوطن العربي ؟ وما هو الموقف من المهمات الثورية - في حينه - والمسقطه من حساب الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ؟ أما يزال صحيحاً أن طرح ، في إطار التحويل الاشتراكي ، مسائل الثورة الاجتماعية التصنيعية ، والثورة القومية التوحيدية ، والثورة الثقافية الايدولوجية ؟

عند هذا المنعطف من المسائل ينبغي الانتباه بكثير من التبصر العلمي الجدلي . إذ أن الأمر على غاية التعقيد واللبس . فرؤية مبسطة متسرعة للأمور لا تتورع عن أن تجيب سلباً عن ذلك التساؤل الأخير . فهي تربط بين تلك

المسائل وبين الطبقة البورجوازية الهجينة ربطاً ضرورياً مطلقاً ، منطلقة من أن انعدام أحد الطرفين هو ، في نفس الحين ، انعدام للطرف الآخر .

بل نود تحديد المسألة بوضوح أكثر ، فنقول بأننا إذ نرفض تلك المسائل ، معتقدين بأننا في ذلك منسجمون مع أنفسنا ، فإننا نكون قد انطلقنا من مواقع المنطق السوري . فانعدام الحامل يؤدي الى انعدام المحمول . وهذا صحيح من حيث الإطار الشكلي . صحيح من حيث التماسك الداخلي الشكلي ، دون اشتراط وجود تطابق الى درجة أو أخرى بين هذا الأخير وبين الواقع العيني الموضوعي .

وجدير بالاهتمام ذلك الوضع الطريف البليغ ، هو أن تلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية لم تستطع أن تصل الى أن تفكر وفق مقتضيات المنطق السوري . فقد ظلت حبيسة فكر عشوائي عديم التماسك المنطقي الداخلي . وحيث يقال ذلك ، فإن أمراً آخر يكون ماثلاً في أذهاننا ، وهو فقدان تطابق ما بين ذلك التماسك وواقعها الموضوعي الخاص .

هكذا يستبين بوضوح أن العودة الى تلك المهمات الثلاث ، التي واجهتها بشكل بدائي وبكثير من الوجل والطفولية تلك الطبقة ، لا تشترط التقيد بالعلاقة الشكلية بينها ( المهمات ) وبين هذه الطبقة . إننا ، بهذا المعنى ، قادرون ، بل مدعوون الى نزع القناع عن تلك العلاقة السطحية الضحلة ، التي لم تكتسب أبداً مضموناً ذا أبعاد وآفاق بعيدة معمقة .

انطلاقاً من هذا الاستبصار التاريخي والتراثي الجدلي ، المفهوم بأفقر منطق صوري معمق جدلياً ، أي منطق جدلي يأخذ بعين الاعتبار التماسك الداخلي للقضايا من حيث علاقتها الوثيقة بمعطيات الواقع الانساني الموضوعي ، أقول ، انطلاقاً من ذلك يغدو مشروعاً أن نرفض القول بوجود علاقة ضرورية بين الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة من جهة والمهمات الثلاث التي ذكرناها فوق من جهة أخرى .

ورفضنا القول بوجود مثل تلك العلاقة يتيح لنا طرح علاقة جديدة بين

المهمات المعنية هنا وبين « حامل » جديد ، يتميز عن « الحامل » القديم ، اي عن تلك ، بكونه قادراً على تجسيد وتحقيق علاقته بهذه المهمات في نطاق الممارسة العملية . اما ذلك الحامل الجديد فهو الطبقة **الكادحة** . فلتن فشلت الطبقة البورجوازية الاقطاعية في تحقيق مهماتها ، فإنه يصبح من واجب تلك الطبقات ان تتصدى لهذه الأخيرة .

وبطبيعة الحال ، لن يكون هذا التصدي لتلك المهمات منطلقاً من المضمون الذي اكتسبته ضمن الأفق التاريخي للطبقة المشار إليها . ان **مضموناً جديداً** يبرز ها هنا بأبعاد وآفاق جديدة . وهذا المضمون تمليه ، على كل حال ، طبيعة « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » القادرة فعلاً على استيعاب وإزاحة ليس الطبقة البورجوازية الإقطاعية الهجينة وحسب ، وانما كذلك وعلى نحو ضروري ، كل جيوب ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المرافقة ( من اقطاع الى عبودية ومشاعية ) وما يتشابك معها من اختلاطات وامتدادات .

ان ازاحة واجتثاث جذور هذه الطبقة وكل مظاهر تلك التشكيلات يمر (١) عبر وضع هذه الأخيرة جميعاً في سياقها الاجتماعي والتاريخي ، بحيث يتضح انها تمثل الحلقة القصوى من تاريخ المجتمع الطبقي . كما يمر (٢) من منظور التشكيلة الأكثر تقدماً ضمن الأفق التاريخي التراثي ، والتي لا تمثل بالأصل جزءاً من نسيج هذه الأخيرة . ونقصد بها هنا « الاشتراكية » .

ها هنا يجب ان تكون دقيقين في تحديد الحصلة التي نعمل على الوصول اليها . فحينما نقول بـ « الاشتراكية » بديلاً وحيداً عن مظاهر وجيوب كل تلك التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ، فاننا نرى في نفس الحين انها الوريث الشرعي لكل الملابس والاشكال الايجابية التقدمية في تلك التشكيلات ، وخصوصاً البورجوازية الاقطاعية منها . نقول ذلك على الرغم من هجانة وقصور واصلاحية هذه الأخيرة .

ما هي هذه الملابس والاشكال الايجابية التقدمية في تلك الطبقة - الخليط الطبقي ؟



انها المهمات الثلاث التي لم تجد لديها سوى طرح هجين قاصر اصلاحي .  
ان هذه المهمات لا تقابل بالازورار من قبل الاشتراكيين الثوريين ( العلميين ) .  
بل اكثر من ذلك . انها سوف تشكل **الاطار العام** لكفاحهم ، **ولكن بعد** ان  
يمنحوها مضمونا اشتراكيا علميا . فتورة اجتماعية تصنيعية ، وبناء وطني  
وقومي توحيدي ، وثورة ثقافية ايدولوجية ، يتم **اولا** **واخيرا** انطلاقا من ذلك  
المضمون .

لن يستغني اولئك الاشتراكيون ، اذن ، عن ثورة اجتماعية تصنيعية .  
بل هم يرون فيها الاداة الفعالة للتنمية الاقتصادية الاجتماعية والتخطيط العلمي  
ولخلق بنية اجتماعية اقتصادية قادرة على تغطية نظام عمل متقدم ، وبالتالي  
على مواجهة النمو السكاني المتصاعد على نحو خطير . وهم يرون فيها ليس  
فقط اداة لتحقيق تلك المسائل ، وانما كذلك اداة لخلق علاقات اجتماعية انتاجية  
اشتراكية : ان الطريق **الوحيد** للتنمية الاقتصادية الاجتماعية والتخطيط  
العلمي ولخلق تلك البنية السكانية ولمواجهة النمو السكاني ، هو طريق الثورة  
الاشتراكية في الوطن العربي .

والوصول الى هذه النتيجة لا ينطلق من حب رومانتكي للاشتراكية ،  
وانما من مقتضيات واقع الحال الموضوعية والذاتية . ولن يستغني الاشتراكيون  
كذلك عن وحدة قومية عربية . ذلك لانهم يدركون ان نشوء هذه المهمة بشكل  
دقيق وقابل للتحقيق لأول مرة في العصر الحديث وان تكوص الطبقة البورجوازية  
الاقطاعية العربية عن تحقيقها ، لا يعني رفضها وإدانتها كمهمة « بورجوازية » ،  
الا اذا انطلق المرء في ذلك من مواقع المنطق الصوري . فهذا لا يسأل عن العلائق  
الموجودة بين الواقع الموضوعي والقضايا النظرية المنطقية المطروحة . وقد راينا  
ان الطبقة تلك لم تستخدم حتى هذا المنطق لصالحها ، لأنه يقتضي منها أن  
تكون حائزة على مستوى رفيع من القدرة على التفكير المنطقي المجرد ، هي  
بالاصل بعيدة عنه .

ان تأكيد الاشتراكيين على انجاز وحدة عربية شاملة ، يتجاوز بما لا يقاس

الطموح البدائي القاصر للطبقة المشار اليها لخلق كيان قومي عربي موحد .  
فهذا الطموح احاطت به (١) مجموعة ضخمة من الشطحات والأوهام الضبابية  
الدينية أحياناً والقومية الشوفينية أحياناً أخرى . كما انه (٢) لم يكن قابلاً  
للتحقق في ظروف التواطؤ التاريخي الامبريالي الاقطاعي الذي تحدثنا عنه فيما  
سبق ، والذي - وهذا يستدعي الانتباه - صيّر من تلك الطبقة عدواً تقليدياً  
لطموحها نفسه في التوحيد القومي العربي .

ان تجاوز الاشتراكيين لذلك الطموح يكمن في التوحيد الجدلي العميق  
بين الوحدة القومية العربية والثورة الاشتراكية . وهذا يعتبر ، في الحقيقة ،  
السمة الجوهرية للتطور في الوطن العربي المعاصر .

ومن الأهمية بمكان الإشارة الى أن المسألة القومية قد حظيت باهتمام  
كبير من لينين ، وذلك ليس في نطاق أوروبا الرأسمالية التي حققت وحدتها  
القومية فحسب ، وانما في نطاق البلدان التي وقعت ضحية لأوروبا هذه ،  
بلدان ما يسمى على سبيل الخطأ « العالم الثالث » ، ومن ضمنها الوطن  
العربي . وقد تركز اهتمام لينين ، في نطاق هذا العالم ، على اكتشاف العلاقة  
الجدلية العميقة بين الثورة الاجتماعية ( الاشتراكية ) والوحدة القومية .

وبطبيعة الحال ، فان ذلك الاكتشاف لم يكن ممكناً الا بعد أن تحقق له  
لـ ( لينين ) اكتشاف القوانين الأساسية للتطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي  
والقومي في مرحلة نشوء وتعاضل الامبريالية ، اي في مرحلة تحولها الى ظاهرة  
عالمية .

وتكاد تؤكد بأن لينين قد توصل ، عبر ذلك الطريق ، الى طرح المعالم  
الأساسية العامة لقانون التلازم الجدلي بين النضال الطبقي الاشتراكي والنضال  
القومي ، مقدماً بذلك وعلى نحو أولي جيني لشعوب ذلك « العالم الثالث »  
رؤية علمية دقيقة لواقع حالهم .

فلقد كتب في عام ١٩١٤ ، منطلقاً من الهند والصين كمثالين من ذلك  
العالم آنذاك ، انه « لن يكون في مستطاع البروليتاريين الواعين في الهند والصين

أن يسيروا هم في طريق آخر غير الطريق القومي لأن بلدانهم لم تتكون بعد في دول قومية « (١) . وبعد ذلك بخمس سنوات أشار بمزيد من الوضوح والدقة الى أن « الحركة - القومية - التي تقوم بها غالبية سكان المعمورة والتي كانت تهدف اصلاً الى التحرر القومي ، سوف تتحول ، في المعارك القادمة للثورة العالمية ضد الرأسمالية ( التأكيد مني : ط . تيزيني ) والامبريالية ، وقد تلعب دوراً أكثر ثورية مما تصورنا » (٢) .

ان ملاحظات لينين هذه وأمثالها ثمينة للغاية بالنسبة الى تحديد ما سميناه بـ « المرحلة القومية المهيمنة » بصفتها وجهاً آخر للمشكلة المجسدة في مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ذلك الوجه الذي نستخدمه هنا ، في نطاق البحث الترائفي .

واذا عدنا ثانية الى قضية الثورة الاجتماعية الاشتراكية ، من حيث هي البديل الثوري للواقع العربي الراهن ، وجدنا ، في ضوء تلك الملاحظات ، أن هذه الثورة لا تستطيع أن تكتسب مداها الكبير وتحقق وتأثرها القصوى في وطن مجزأ قومياً ووطنياً ، فإنجازها بالتنوع الأمثل والتكلفة الأقل والوقت الأسرع ، مشروط بالتصدي للامبريالية وحلفائها المحليين في البلدان العربية ، على نحو يؤدي الى تعميق التكامل الاقتصادي الاشتراكي بينها . وهذا ما يجعل من الوحدة الوطنية والقومية أمراً لا مناص منه . فهو يدخل ، على الأقل ، في مستلزمات البناء السياسي والديموغرافي والجغرافي الأولي للمجتمع الاشتراكي . ( علينا ، لكي نتحقق من هذا الأمر ، أن نستعيد بأذهاننا ، مثلاً ، أوضاع لبنان الراهن ) .

من طرف آخر ، فإن الوحدة القومية العربية ارتبطت على نحو عميق

---

(١) لينين : البروليتاريا والحرب في المجلد ٣٦ من مؤلفاته الكاملة الصادرة بالفرنسية عن « منشورات اللغات الأجنبية » بموسكو ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ . موجود أيضاً ضمن : لينين - الشيوعية والشرق ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) من خطاب القاء في المؤتمر الثالث للكونترن عام ١٩٢١ .

بموجبات ومقتضيات وآفاق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي . فلقد أصبح التأكيد ضرورياً بأن تلك « الوحدة » غدت وحدة **الكادحين** العرب : ان من سينجز الثورة الاشتراكية ، هو المنوط به تحقيق الوحدة العربية . بمزيد من الدقة نقول : ان تحقيق الوحدة القومية العربية ليس مقترناً اقتراناً ميكانيكياً بتحقيق الاشتراكية . اذ يمكن أن يكون ذلك الهدف ( الوحدة ) جزءاً من برنامج مرحلة انتقالية في الوطن العربي ، هي مرحلة التحرر القومي والوطني الديمقراطي . **ولكن** ذلك لا يمكنه أن ينجز الا بقيادة الطبقات الكادحة وطلاتها السياسية الثورية ، أي بقيادة من سيكون على رأس الثورة الاشتراكية الشاملة .

ومن الضروري أن نلفت الانتباه الى أنه انطلاقاً من وحدة القيادة السياسية التطبيقية لذلك التحول الانتقالي والثورة الاشتراكية نفسها ، بحيث يمكن التأكيد على أن هذه الأخيرة **تجمل كلتا الخطوتين بخطوة رئيسية واحدة شاملة** ، وبرز بالتالي مصطلح « الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية في الوطن العربي » (١) ، اقول ، انطلاقاً من هذا الواقع الموضوعي والذاتي تندغم عملية تحقيق الوحدة العربية بهذه الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية ، مشكلةً بذلك **إحدى** خطواتها الرئيسية الضرورية (٢) .

---

(١) هذه الوضعية ، التي يعبر عنها المصطلح المشار اليه ، يمكن تحديدها أيضاً ، بصورة اجمالية ، بمصطلح آخر ، هو « حركة التحرر العربي » ، كما درجت على ذلك قوى سياسية يسارية عربية متعددة . وهو ، دون شك ، صحيح ، ولكنه كذلك ، فقط اذا فهمت منه تلك الوضعية .

(٢) في حمأة الصراع الاجتماعي والقومي والوطني منذ « اليقظة العربية البورجوازية » في أواخر القرن الثامن عشر ، كانت تلك الحقيقة الهامة – تلازم النضال الاجتماعي والنضال القومي – تفرض نفسها على مجموعة من المثقفين والاتجاهات السياسية العربية . ولكنها ظلت محاطة بستر كثيفة من التصورات الغيبية الدينية والقومية الشوفينية والاخلاقية المثالية . بيد أنها أخذت تعيش مرحلة نهوض بعد انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا القيصرية ، ومن ثم بعد أن كفت الامبريالية عن أن تكون المهيمن المطلق في العالم .



ومن هنا ، فانه من الخطأ العلمي والخطورة الاجتماعية أن نسحب خطأ فاصلاً بين الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي . وبمزيد من الوضوح نقول ، ان كل خطوة اشتراكية ينبغي أن تتم في أفق وحدوي ، وان كل خطوة وحدوية ينبغي أن تتم في أفق اشتراكي . ولكن الى جانب هذا التلازم التطبيقي بين الاشتراكية والوحدة ، فإن الاولى منهما تبقى تمثل النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية الخ . . لعملية التلازم تلك . أي ان الاشتراكية ، في وجهها النظري ، تحوز على الأولوية تجاه الوحدة . وهذا هو التلازم الجدلي بينهما في العالم العربي (١) .

وأخيراً لا يسع الاشتراكيين الا أن يلحوا على ضرورة الثورة الثقافية والايديولوجية من حيث هي الاطار النظري العام ، الذي ينظر للطبقات



في سياق التمهيد لتلك الثورة وبعد انتصارها ، أخذت حركة التحرر الوطني في « الشرق » تبرز أكثر فأكثر موضوعاً - في نطاقها نفسه - ، وذاتياً - في كتابات مجموعة من المفكرين الثوريين ، وفي مقدمتهم لينين . وقد أسهم ذلك كله بشكل عميق في تحريض المفكرين والسياسيين في الوطن العربي على وضع أيديهم على المشكلة . وبالرغم من أن هذا التأثير لم يدرس حتى الآن بعمق وشمول ، فانه يبقى ظاهراً للعيان على نحو لا لبس فيه . مما يؤكد حقيقة خطيرة ، هي انه مع تحول الامبريالية الى ظاهرة عالمية أخذت الثورة الاشتراكية كذلك تتحول الى ظاهرة عالمية : ( إن مصر الحضارة الغربية بأسرها يتوقف اليوم الى حد كبير على مساهمة جماهير الشرق الكادحة في الحياة السياسية . لينين - المؤلفات الكاملة - المجلد ٤٢ - ص ٣٨٨ . موجود ضمن : لينين - الشيوعية والشرق ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٥ ) .

وقد ظهر تأثير ذلك كله في الحياة السياسية العربية على نحو عميق . فعلى سبيل المثال ، في الوثيقة الايديولوجية لحزب البعث العربي الاشتراكي ، « بعض المنطلقات النظرية » . الصادرة عام ١٩٦٣ ، نقرأ نصاً ذا أهمية في دلالاته بالنسبة لتلازم الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي : « ان حركة القومية العربية هي قضية جماهير العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة والمتقنين الثوريين وبالتالي فقد أصبح طريق القومية العربية هو طريق العرب نحو الاشتراكية » .

(١) لقد مرت فترة طويلة ، بعد حيازة مجموعة من الاقطار العربية على استقلالها السياسي ، ظلت خلالها تلك العلاقة الجدلية بين الوحدة والاشتراكية في الوطن العربي تعاني من النزعة التجزئية : إما تضخيم الثورة الاجتماعية الاشتراكية على حساب الوحدة القومية . وأما تضخيم هذه الأخيرة على حساب الاولى .





الاجتماعية الكادحة مسوغات وجودها ويكتشف مشروعية قيادتها التاريخية  
التقدمية لثورتها الاشتراكية الوجودية . لم تعد المهمة الثقافية والايديولوجية ،  
في سياقها الجديد ، كما كانت مطروحة سابقاً امام الطبقة البورجوازية الاقطاعية  
الهجينة : مجابهة الايديولوجية الاقطاعية بركيزتها الرئيسيتين ، الفيبية الجبرية  
والتسويقية ، من خلال ايديولوجية بورجوازية متقدمة تجعل من الليبرالية  
والعلمانية والعقلية الملحدة كثيراً أو قليلاً ركائز فكرية ايديولوجية لها . لقد  
اكتسبت مضموناً جديداً ، هو الايديولوجية الاشتراكية العلمية - بأساسها  
الفلسفي المادي الجدلي التاريخي - . وبطبيعة الحال ، هذه الايديولوجية تشكل  
قاعدة نظرية ضرورية لتلك الثورة في الوطن العربي

هكذا وعلى هذا النسق الذي قدمناه ، تستبين أبعاد وآفاق الحل  
الثوري ، البديل الثوري للواقع العربي ، الذي اخذ بالتكون في نطاق المجتمع

---

وقد تمثلت تلك النزعة بآراء طرحتها فئات واحزاب وشخصيات عديدة . ولا شك أن وراء ذلك  
كمن ويمكن سبب أساسي ، هو عدم نضج الوعي الاشتراكي الطبقي ( العلمي ) وضحالة الوعي  
الوحدوي القومي ، أن لم تقل هيمنة القومية الشوفينية ، بحيث لم يتح لأصحاب تلك الآراء  
آنذاك اكتشاف العلاقة الداخلية التي تجمع بينهما في الوطن العربي .

حتى ان هنالك من يعتقد بفساد فكرة التلازم الجدلي بين الاشتراكية والوحدة العربية ،  
وذلك انطلاقاً من فهم أحادي الجانب لقوانين الجدلية المادية . هذا الأمر يتم حينما يُعتقد  
أن الحديث عن علاقة جدلية بين طرفين يعني العلاقة بين تقيضين متصارعين . فبطاح ، بذلك  
وعلى هذا النحو ، بقانون الترابط الجدلي بين ظواهر الوجود أولاً ، وبمسألة المنهجية الجدلية  
الأولى ثانياً ، تلك التي تتحدد بأن التناقض الجدلي هو جدر الأشياء .

من طرف آخر ، يوجد بعض المثقفين العرب الذين يرون أن وحدة عربية يمكن ويجب أن  
تتحقق ضمن أمة صيغة . فهي تقدمية مهما كانت الصيغة . ودون استقصاء الظروف التاريخية  
الخاصة بالوطن العربي ، ظروف إخفاق الثورة البورجوازية العربية ونشوء الامبريالية كنظام  
عالمي وانسحاب البساط الوحدوي من أيدي الطبقة البورجوازية العربية ، دون القيام بذلك  
الاستقصاء ، يقارن البعض ( مثلاً إلياس مرقص - نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي  
الراهن ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٨٢ - ٣٨٣ ) الوطن العربي بألمانيا عام ١٨٧٠ ، عام الوحدة الألمانية التي  
تمت على يدي بسمارك ، ممثل البورجوازية الاقطاعية . الخطأ الرئيسي في تلك المقارنة التليفقية ،  
اللاتاريخية اللاجدلية ، يكمن في أن البورجوازية الاقطاعية العربية لا تستطيع أصلاً تحقيق وحدة  
عربية بالحد الفعلي الأدنى ، وذلك نتيجة للظروف التي أحاطت بخطوات نشوئها الأولى .

البورجوازي الاقطاعي الهجين انطلاقاً من آخر القرن الثامن عشر . ان هذا الامر ذو اهمية مبدئية قصوى بالنسبة الى النظرية التراثية ، العاملين نحن على طرحها في هذا الجزء من « المشروع » .

والاهمية تلك تكمن في الواقع التالي ، وهو اننا حينما تقصينا ابعاد وآفاق ماسميناه بـ « البديل الثوري » للواقع البورجوازي الاقطاعي الهجين ، كنا قد انطلقنا من الاحتياجات الداخلية العميقة لهذا الواقع في مرحلة تازمه وطموحه نحو الانعتاق ، وعبر اكتشاف سياقه ، التاريخي والتراثي . ووصولنا الى وضوح مبدئي حول ذلك « البديل الثوري » عبر دراسة نشوئه وتبلوره ، هو ، من وجه آخر ، ضبط علمي ضروري لواحد من المصطلحات التراثية المركزية ، وهو « المرحلة القومية المهيمنة » .

ان إيصال ذلك الواقع الخصب في تازمه حتى حدوده القصوى ، اي حتى اكتشاف وتحقيق « بديله الثوري » ، هي المسألة الهامة التي سوف نمر عبرها ومن خلالها الى « التراث العربي » النظري والحضاري العام . بصيغة أخرى ذات افق سياسي عيني مباشر نقول ، سوف نجد انفسنا ، في اثناء تقصينا لذاك التراث وقضاياه النظرية المنهجية ، مدعوين الى ان نخضع مجموع احتياجاتنا منه ، النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والاخلاقية ، لاحتياجات وأهداف تلك العملية ، عملية الكفاح من اجل مجتمع عربي موحد اشتراكياً علمياً .

## الشرط الذاتي لـ « الثورة التراثية » : الثورة الثقافية

### أ - المشكلة من موقعها العام

ان صياغتنا لمهمات الثورة الاشتراكية التوحيدية بصفتها البديل الثوري للواقع العربي المعاصر ، اي لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي ، تشكل ، كما كنا ذكرنا سابقاً ، الاطار الموضوعي العام للنظرية التراثية المقترحة هنا . اما الثورة الثقافية ، بأبعادها وآفاقها البعيدة والقريبة ، فإنها تقدم الإطار الذاتي الخاص لتلك النظرية .

من هنا كانت الأهمية المبدئية لطرح هذا الاطار الذاتي الخاص - بعد القيام بتقصي ذلك الاطار الموضوعي العام - في سياق التعرض لـ « متن » القضية ، التي هي النظرية التراثية المشار اليها . وينبغي ان نفصح ، في البدء ، عن أننا نستخدم هنا مفهوم « الثقافة » بمعناها الضيق ، أي بمعنى النشاط الذهني الذاتي الذي ينجزه الناس في حياتهم العامة . وهذا يشير الى أننا بعيدون هنا عن أن نطرحها بمعنى النشاط الإنساني الشامل ، الذهني الذاتي والمادي الموضوعي (١) .

ان انطلاقنا من المفهوم الضيق الخاص لـ « الثقافة » يلزمنا بالقيام بتحليل ، ولو بإيجاز مكثف ، للمظاهر الثقافية العامة التي كونت البنية الأساسية للحياة الثقافية في المجتمع العربي .

---

(١) انظر حول معاني وتطور مفهوم « الثقافة » : الطاهر لبيب - سوسيولوجيا الثقافة - القاهرة ١٩٧٨ .

هنالك من يرى أن المجتمع الطبقي قد تكون في المنطقة العربية منذ عدة آلاف من السنين . أي ان تقسيم العمل الى شكل عضلي وآخر ذهني قد اجتاز ، هو أيضاً ، هذه المرحلة الطويلة من الزمن . ولأننا ، في هذه المرحلة من البحث العلمي ، لانستطيع ان نتحدث كثيراً عن تلك البدايات ، نرى أن نشير الى بعض المسائل الرئيسية ، التي تحدد موقع وأبعاد الثقافة في العصر العربي الوسيط ( وسوف نتعرض لهذا العصر ولعصور سابقة عليه في أجزاء لاحقة من مشروع الرؤية الجديد ) .

لقد نشأت وتبلورت في ذلك العصر ثلاثة مناح ثقافية ؛ تحددت من خلال مظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الثلاث التي وجدت معاً آنذاك ضمن علاقة متميزة ، وهي الرقبية والاقطاعية والراسمالية التجارية المبكرة . نضيف الى ذلك بعض المظاهر الاجتماعية المتحدرة من التجمعات القروية المشاعية التي تبعثت هنا وهناك في الدولة المركزية آنذاك ، والتي لوّنت تلك المناحي الثقافية الثلاث ببعض التميز .

أما الاقطاع فقد أخذ ، شيئاً فشيئاً وعلى نحو متصاعد ، يطرح شخصيته الايديولوجية . وهذا تم موضوعياً من خلال علاقة تناقضية تضادية بينه وبين الراسمالية التجارية المبكرة ، التي أخذت كذلك بطرح شخصيتها في اطار هذه العلاقة .

بين ذينك الإتجاهين والى جانبهما ، انطلق الاتجاه الثالث ، الرقبي ، مشكلاً ظاهرة مرافقة لم يكن لها أن تحدد الآفاق الأساسية للتحرك الاجتماعي الاقتصادي والسياسي العام . ولكنه ، حتى من حيث هو ظاهرة مرافقة ، ظل يمارس تأثيره في عملية التحرك الاجتماعي - الاقتصادي والثقافي . ولا شك ان أحد الأسباب الرئيسية في ذلك هو انه لم تتكون علاقة حدّية بين السيد الحر والرقيق المستعبد ، بل كان بينهما لقاء واضح المعالم . فلقد كانت أمام العبد إمكانيات متعددة لكي يتحول الى حر .

ان هذا الواقع حدّ ، بشكل ملحوظ ، من الهوة الفاصلة بين العمل

**اليديوي والعمل الفكري الثقافي** ، وخلق ، من ثم ، آفاق جديدة معمقة لتطور ثقافي ذي شخصية طريفة ومعقدة وعميقة ، في آن واحد . فالعمل الجسدي ارتبط بأشكال ووسائل مختلفة بالعمل الفكري الثقافي . وظهر المثل الأعلى في الكمال الانساني ممثلاً بوحدة النظر والعمل وعلى أساس من نظرية « الوسط » .

هكذا ينبغي علينا ان نسحب خطأ فاصلاً ، الى حد ملحوظ ، بين العبد اليوناني ، مثلاً ، والعبد - الرقيق - العربي . فهذا الأخير لم يشكل أداة انتاج مادي مباشر فحسب . لقد قام ايضاً ، أولاً ، بدور ثقافي محدد ، كما أسهم ، ثانياً ، ومن خلال هذا الدور ، في ملامسة وإثارة قضية ديموقراطية الثقافة والتثقيف . وظهر ذلك في مجموعة من الطروح النظرية ، مثل « المدينة الفاضلة » لدى الفارابي ، و « نظرية المعرفة » لدى ابن سينا ، و « العقل الفعال » لدى ابن رشد الخ ...

ولكن ما يجب التركيز عليه والانتباه اليه هو أن هذا الاتجاه « العبيدي » لم يستطع أن ينشئ شخصية ثقافية خاصة مستقلة بها عن أوجه الثقافة المطروحة آنذاك ، وإنما ظل يتحرك في ظلال الوجهين الثقافيين الرئيسيين ، الاقطاعي والراسمالي التجاري المبكر .

ذلك الأمر يظل صحيحاً ايضاً في حال اخذنا بعين الاعتبار الألوان الثقافية الايديولوجية ، التي تولدت ضمنياً في واقع العلاقات القروية المشاعية . فهذه الأخيرة وإن لم نتح لها امكانية النمو والتطور مع تعاضل الصراع الضمني والمفصح عنه بين الاقطاع والراسمالية التجارية ، اكتسبت مشروعيتها الاجتماعية الاقتصادية والثقافية الايديولوجية من موقع تفسير مشاعي لبعض النصوص القرآنية .

وكان ذلك قد أدى الى الالتقاء مع المطامح الديموقراطية الانسية التي أعلنت عن نفسها في أحشاء التوجه الراسمالي التجاري . كما أدى - على هذا الطريق وبأشكال بالغة التعقيد واللامباشرة - الى الالتقاء مع مطامح العبيد ( الرقيق ) في الانعتاق الاجتماعي الاقتصادي والثقافي الايديولوجي .



المهم من ذلك كله ان نزوع وفكرة ديموقراطية الثقافة في بؤر اجتماعية طبقية وفئوية متعددة ، استطاعا ان يضعفا الى حد كبير ومرموق من الشرح بين النظر والعمل . ولكن دون ان يتحول ذلك الى الوضعية النموذجية الحاسمة في الثقافة العربية القروسطية ، وعلى الأخص في مراحل ازدهارها في الفترة الممتدة من القرن الثامن حتى الحادي عشر .

وعلى العكس من ذلك ، استطاع الاقطاع ان يخلق مثل تلك الشخصية الخاصة المتميزة . بل اكثر من ذلك ، فتعاظم قوته جعله يتحول - بدءاً من اواخر القرن العاشر - الى الاتجاه الحاسم في هيمنته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . كما ادى الى فرض شخصيته الايديولوجية والثقافية العامة في المجتمع .

لقد تميزت واستقلت الشخصية الثقافية والايديولوجية للاقطاع عبر صراع معقد طويل المدى بينه وبين الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر ، على النحو الذي سبق ان تعرضنا له في القسم الثاني من هذا الكتاب .

والحقيقة ، ان ذلك الصراع لم يكن متكافئاً بين طرفيه ، بحيث كان لهذه الوضعية منعكسات وتأثيرات عميقة في المراحل اللاحقة من الحياة الثقافية في الوطن العربي . فلقد كوفح الفكر الذي ظللته آفاق التطور الرأسمالي التجاري المبكر ، بصورة لا هوادة فيها ، من قبل أئمة الفكر الإقطاعي . ولئن استطاع ذلك الفكر ان يثبت قليلاً او كثيراً في مرحلة الوجود الاجتماعي الاقتصادي للاتجاه الرأسمالي ، فإنه دحر وأرغم على الانحسار في مراحل تراجع هذا الأخير وإخلائه الساحة لعلاقات اقطاعية منزلية بدائية .

وفي هذا الوقت كانت بعض إرهابات التقدم البورجوازي في أوروبا قد اخذت تطرح نفسها بشكل او بآخر ( في القرن الثالث عشر ) . فرات في الثقافة العربية تلك ، الممثلة للاتجاه الرأسمالي المبكر ، مصدراً خصباً من مصادر المجابهة ضد العلاقات الاقطاعية وحزامها الكنسي هناك . كما وجد ممثلو هذه العلاقات والكنيسة ، بدورهم ، في تلك الثقافة العربية ، بوجهها الاقطاعي ، احد

مصادر المجابهة ضد الوليد الجديد البورجوازي « الشيطاني » ، الذي يخضع كل شيء للبحث النقدي العقلي .

هذا هو ، إذن ، النتاج الرئيسي للثقافة العربية الوسيطة : ثقافة بمنحيين رئيسيين وضح تميزهما واختلافهما أكثر فأكثر ، واكتسب صراعهما أشكالاً معقدة مثيرة ومتداخلة في أحيان عديدة .

الواحد من ذينك المنحيين الثقافيين ، وهو الاقطاعي ، استطاع عبر مرحلة تاريخية طويلة ( حتى القرن العشرين ) أن يستكمل أبعاده وآفاقه القصوى . أما المنحى الثاني الممثل للرأسمالية التجارية المبكرة ، فإنه نشأ ، الى حد كبير ، دون قاعدة اجتماعية واقتصادية وسياسية قوية ومتماسكة . فقاعدته الاجتماعية الاقتصادية والسياسية تكونت ، بالخط الاول ، من حركة تجارية متطورة خلقت دورة اقتصادية محدودة الآفاق . ذلك لأن هذه الدورة لم تقم على قاعدة صناعية انتاجية ضخمة .

بتعبير آخر ، إن الاطار الاجتماعي والاقتصادي لهذه الثقافة الأخيرة تمثل بحركة تجارية متطورة منفتحة على العالم مورس فيها دور الوسيط التجاري أكثر مما مورس دور المنتج الصناعي ، برأسمالٍ قسم أساسي منه ثابت ويحقق تطور وسائل الانتاج بشكل متصاعد .

هذا الواقع الثقافي اكتسب ، في المراحل اللاحقة ، صيغة أكثر وضوحاً وتحديداً . فمنذ انحسار الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر أصبحت الساحة فارغة للثقافة الاقطاعية . ها هنا وخلال مراحل طويلة – منذ أواخر القرن العاشر حتى أوائل القرن العشرين – ترعرعت على نحو عميق وواسع أكثر الافكار رجعية ومحافظة وتخلفاً .

لقد تحول العلم في تلك المراحل الى « هلوسة ايديولوجية » هي أبعد ما تكون عن العلوم الطبيعية والاجتماعية ( الانسانية ) . فكان جل ما اهتم به أصحابها المبالغة في قنونة التصورات اللاهوتية الغيبية والطقوس الدينية التي

لا تحصى ( مثل كيفية الصلاة ، وأهمية الدعاء ، وكيفية الاستنجاء والتيمم ، وحق اللسان بالسكوت وحقه بالنطق ، وآفات النكاح وفوائده الخ (١) . . . . .  
أما ما خرج عن دائرة ذلك ، فلم يكن أكثر من وسوسة إبليسية (٢) .

ولقد استطاعت الثقافة المنطلقة من الاتجاه الآخر أن تحتفظ ، بالرغم من ذلك ، بمواقع أساسية في البنية الثقافية العربية ( لتذكر مثلاً البناء الشامخ الذي أقامه أمثال النظام وأبو بكر الرازي وابن رشد وابن عربي وابن خلدون والمقرئزي ) في مراحل لاحقة امتدت حتى القرن الخامس عشر . وقد تعرضنا فيما سبق لهذه الظاهرة ، ظاهرة استمرار الثقافة ذات الأصول الرأسمالية التجارية المبكرة في مرحلة كانت فيها هذه الأخيرة قد انحسرت في خطواتها العامة قبل ذلك بقرون .

ذلك الوضع الثقافي استمر في المراحل اللاحقة ، ومن حيث الأساس العام ، في إطار أحادي الجانب ، أي في إطار الثقافة الاقطاعية . وقد كانت الدولة العثمانية تتويجاً لها . هذا بغض النظر طبعاً عن بعض الظواهر الثقافية المناوئة ، التي ظلت دون القدرة على التصدي لتلك الثقافة .

وانطلاقاً من القرن التاسع عشر ، نلاحظ ظاهرة جديدة تأخذ في طرح شخصيتها على مسرح الوطن العربي . هذه الظاهرة هي « اليقظة العربية » العرجوازية الاقطاعية الهجينة ، كما أظهرنا ذلك في مكان سابق من هذا الكتاب .

---

(١) انظر مثلاً على ذلك : احياء علوم الدين - تأليف الامام الغزالي ( مات في عام ٥٠٥ هـ ) .

(٢) انظر مثلاً على ذلك : تلبيس ابليس - تأليف عبد الرحمن بن الجوزي ( مات في

عام ٥١٦ هـ ) .

## ب - المشكلة في خصيستها الداخلية - ١ -

والآن وبعد الذي قيل وفي سياقه ، نود ان نطرح الوجه الثقافي الخاص والتميز من المسألة المآتي عليها .

لقد كان للأبعاد والآفاق الهجينة للطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية ، التي أخذت في التبلور في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، تأثيراتها المدمرة على الواقع العربي للمدى القصير والمدى البعيد .

فالتواطؤ التاريخي ، الذي عقد بين القوة العالمية العظمى آنذاك ، الامبريالية ، وبين الاقطاع الداخلي ، لم يقف عائقاً أمام تحقيق مهمات التحويل الانتاجي الاقتصادي والتوحيدي القومي على أيدي تلك الطبقة فحسب ، بل أجهض كذلك آفاق تحرك ثقافي ، يأخذ على عاتقه مهمة اسقاط الايديولوجية الاقطاعية وإقامة ايديولوجية بورجوازية متقدمة .

وقد تكونت البنية الاجتماعية الطبقيّة للمجتمع العربي الحديث من مجموعة من الطبقات والفصائل الاجتماعية ، هي الاقطاع والبورجوازية والفلاحون المعدمون وعمال المدن في الورشات البدائية . الى جانب ذلك ، هنالك أحياناً بقايا ، وأحياناً أخرى ، أكثر من بقايا من التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية السابقة على الاقطاع ، من البدائية المشاعية الى العبودية واختلاطاتها المعقدة .

فلقد احتفظ الإقطاع بايديولوجيته في أكثر أشكالها انحطاطاً وتخلفاً ، هذه الأشكال التي تكونت في أعقاب انحسار الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر في أواخر القرن العاشر . أما مرتكزات هذه الايديولوجية بأشكالها تلك ، فهي التأكيد على « المعجزة » و « عبودية الانسان » و « قدسية وأبدية » النظام الاجتماعي القائم . وبالمقابل ، فان مفاهيم « السببية الطبيعية والاجتماعية » ،

و « حرية الانسان » ، و « نسبية » النظام الاجتماعي القائم ، كوفحت من قبل القيمين الايديولوجيين للاقطاع بلا هوادة وبكل اشكال القمع والتصفية .

والجدير بالذكر ان الايديولوجية الاقطاعية هذه بدأت تمارس دوراً ثقافياً أساسياً وحاسماً في المجتمع العربي منذ القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع عشر . فخلقت لنفسها طوال هذه الفترة جذوراً عميقة في الحياة الثقافية للوطن العربي . ها هنا ، في مرحلة الهيمنة الشاملة للايديولوجية الاقطاعية ، وخصوصاً في حلقتها النهائية ، العثمانية ، مورس اضطهاد شامل ضد الفكر التقدمي كثيراً او قليلاً . فلقد حاول العثمانيون تكوين ايديولوجية ( فكرية (١) واحدة ومتجانسة في نطاق الامبراطورية كلها .

وقد قامت تلك الايديولوجية على مبدئين : (١) ان للثقافة مصدراً لا يتحدد من موقع المجتمع الانساني ، بل من مصدر آخر ذي طبيعة أخرى ، غيبية ، وغير خاضعة لضوابط انسانية اجتماعية . والسلطان ، ومن ورائه سلطة غيبية لا حدود لها ، يمثل قمة الثقافة . كما يمنحها هو كذلك ، ان شاء ، للرعية عن طريق المؤسسات الاجتماعية والدينية الهرمية . (٢) اما المبدأ الثاني فهو تكريس وتوطيد الإقطاع وشل أية محاولة تبديها الطبقات الكادحة للانعتاق من عبوديتها .

وعلى ذلك ، فالثورة والثقافة العلمية العقلانية ليستا ، وفق ذلك ، إلا محرمات وموبقات . وقد كان على « الرعية » أن تخضع ضمن هذه العلاقات الاقطاعية ، لعملية غسل دماغ شاملة وبأساليب بدائية ، تقوم على القهر والتعسف والإبادة والتشهير .

ومع القرن التاسع عشر نشوء إرهابات بسيطة لتطور بورجوازي في الوطن العربي . وقد ذكرنا فيما سبق ان هذه الإرهابات وجدت نفسها ،

---

(١) انظر ما اتينا عليه بخصوص أمثال هذه الصيغة اللغوية في القسم الأول من هذا الكتاب وما اقترحه الشيخ عبد الله العلايلي على هذا الصعيد .



مع مطلع القرن العشرين، محاطة بكماشة مدمرة ، طرفاها الامبريالية الرأسمالية والاقطاع المشار اليه . وما يهمنا هنا ان تلك الامبريالية لم تسقط من هذا الأخير إلا إطاره المركزي وشكله السياسي الى حدود معينة ، محتفظة بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية المتخلقة المتلبدة والمجزاة في مجموعة من المناطق والاقطار . ولقد تطورت الاقطار العربية منذ انهيار المجتمع العربي الوسيط على نحو متفاوت وغير متواز اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً ، وبصورة جعلت منها كيانات مجزاة قومية ووطنياً . بيد انه مع استتباب أركان الإقطاع العثماني في الوطن العربي ، فإن هذا الأخير عمل على ربط الاقطار العربية بحزام واحد يقف على سدته السلطان الأعظم .

ولا شك ان الاقطاع ذاك استطاع ان يوجد ، في الخط العام ، تجانساً ايديولوجياً على نطاق المجتمع كله ، بالرغم من وجود عناصر ايديولوجية فلاحية ثورية نسبياً . كما استطاع ، كأساس لذلك ، ان يخلق تجانساً اجتماعياً اقطاعياً ، بالرغم من بقاء اتجاه التطور غير المتوازي والمتفاوت في الاقطار العربية . وحيث بدأت هذه الاقطار تنشق عن الامبراطورية العثمانية ، فإن اتجاه التطور ذاك أخذ يطرح نفسه بقوة في هذه الأخيرة . بالرغم من ان الامبريالية عملت على الإبقاء على العلاقات الاقطاعية في كل من هذه الاقطار على حدة ، بعد ان سحقت الامبراطورية العثمانية في وحدتها السياسية .

أما ذلك فقد عني ، في حينه ، أمراً ذا دلالة هامة . وهو أن « الوحدة » الايديولوجية النسبية التي وجدت في المجتمع الاقطاعي ، أخذت في التمزق والتبعثر والتشتت على نحو مثير من خلال اتجاه ذلك التطور ودخول تأثيرات ايديولوجية تقدمية وأخرى امبريالية . ولذلك ، فإن « وحدة الايديولوجية العربية » الاقطاعية أخذت تواجه أشكالاً جديدة من الايديولوجيا يتعين عليها ان تعيش معها على نحو من الانحاء .

ان انحسار الامبراطورية العثمانية الاقطاعية سياسياً ، ونشوء الإرهاصات البورجوازية البسيطة ، خلقا توزعاً ثقافياً جديداً متناسباً مع التوزيع الاجتماعي الطبقي الجديد . فلقد ظل الاقطاع يمارس وجوده في الاقطار العربية المنسلخة

عن تلك الامبراطورية المركزية ، والى جانبه أخذت تلك الإرهاصات البورجوازية تحقق بعض الشيء من ملامحها المستجدة . ولكن تواطؤ الاقطاع مع الامبريالية الوافدة فرز الطبقة البورجوازية الى شريحتين اساسيتين . الواحدة منهما انتهت الى حيث تمكث الامبريالية والاقطاع ( وقد تكونت في الحقيقة من الاقطاعيين الذين تحولوا الى بورجوازيين تجاريين وسطاء ارتبطت مصالحهم الاقتصادية بمصالح الامبريالية ) . هؤلاء كانوا من الأثرياء الاقطاعيين الذين وظفوا اموالهم او بعضاً منها في مجموعة من المشاريع الصناعية التحويلية ذات المردود السريع والنفس القصير .

اما الشريحة الثانية فهي تلك التي تكونت من الجماهير الواسعة للبورجوازية الوسطى والصغيرة . وقد شاركت الوسطى في تسنم وظائف كبيرة ومهام سياسية في الدولة ، وشاركت في ملكية مؤسسات صناعية استهلاكية ، كما مارست التجارة . بينما تكونت البورجوازية الصغيرة من الحرفيين وصفار الكسبة . وهؤلاء كانوا ، وما يزالون ، يشكلون الاكثرية الساحقة من الطبقة البورجوازية عموماً . وهم ، في وضعهم الاقتصادي القلق ، لا يستطيعون الخروج عن نطاق القبضة البورجوازية الوسطى والكبيرة .

وقد أدى تعاظم ثراء البورجوازية الكبيرة والوسطى ، وكذلك المنافسة البدائية بين افراد البورجوازية الصغيرة ، الى سقوط الكثير من هؤلاء الافراد الى مصاف العمال المأجورين البؤساء .

ان هذا التركيب الاجتماعي الطبقي العام كان له اثر عميق في صوغ البنية الايديولوجية في الوطن العربي الحديث : قوى إنتاج متخلفة مجسدة بكل او بمعظم التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ومسدودة امامها آفاق ثورة صناعية آلية ، وعلاقات إنتاج اجتماعية قاصرة واصلاحية وهجينة ، لا تستوعب حداً أدنى من التقدم في اطار قوى الإنتاج تلك .

والحقيقة ، ان البنية الايديولوجية المشار اليها قد تكونت من التأثيرات والنزعات الايديولوجية التالية : **اولاً** ، التأثير الايديولوجي الغربي العقلي

الليبرالي ، والتأثير الايديولوجي الاستعماري والامبريالي ( وقد وجه مثقفو البورجوازية الكبيرة والوسطى باتجاه إدخاله الى الوطن العربي ، وخصوصاً بشقه الثاني ، تحت قبضة الاستعمار والامبريالية الثقافية ) . ثانياً ، التجريبية التي حمل لواءها مثقفون من البورجوازية الوسطى والصغيرة . ثالثاً ، التأملية التي انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحة ومثقفها ومنظماتها السياسية . رابعاً وأخيراً التأثير الاقطاعي ، الذي يمثل استمراراً للايديولوجية الاقطاعية بهيمتها الطويلة في تاريخ العالم العربي .



انا هنا لا نرغب في التفصيل في تلك التأثيرات والاتجاهات ، بقدر ما نود ان نثير المسألة في حدودها الضرورية الاولى . لقد تحدثنا في « القسم الثاني » من هذه « المقدمة » عن نزعات ايديولوجية سلبية دخلت الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر ، وأثارت قضية « التراث العربي » ، مؤثرة ، على هذا الطريق ، في بعض اتجاهاته الثقافية . وكان منها ، مثلاً ، « المركزية الاوروبية » وبعض الأفكار والآراء التي رافقت انتشار « العصرية » في اتجاهها التراثي العدمي ، وكذلك « التحييدوية » بأوجهها الثلاثة . كما تحدثنا ايضاً عن التأثيرات الايجابية التي مارستها نظريات فلسفية معينة على تكوين الثقافة العربية الحديثة ، مثل تلك التي يمثلها فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت .

فالنزعات الايديولوجية الاولى تكونت في الوطن العربي تحت تأثيرات متعددة واسعة ، منها بصورة خاصة تأثير الاستعمار والامبريالية الثقافية وردود الفعل المتعددة على السلفية الرجعية في الوطن العربي . اما التأثيرات الايجابية التي مارستها تلك النظريات الفلسفية ، فقد غطت المطامح المتواضعة والغامضة للبورجوازية العربية الوسطى المستنيرة .

وبالطبع لم يكن لتلك التأثيرات أن تهز بنيان الطبقة هذه ، فتجعل من

ذلك كسباً عميقاً لصالح التقدم . بل انها نفسها قمت او حولت الى امور هامشية في الحياة الثقافية العربية الحديثة ( ونستطيع ان نرى في كتاب « في الشعر الجاهلي » لطله حسين الذي يطرح فيه هذا الشعر من منهج ديكرتي ، وفي كتيب « فرنسيس باكون » لعباس محمود العقاد الذي يمجّد فيه هذا المفكر ، مثلاً على ذلك ) .

والجدير بالذكر والانتباه أن هذه التأثيرات وتلك الظواهر الايديولوجية قد غطت قطاعاً أساسياً من البنية الثقافية للشريحة البورجوازية الكبيرة المتداخلة بالقطاع والشريحة البورجوازية الوسطى .

فالفلسفات الاستعمارية ، وبشكل أدق ، تلك التي تكونت في ظروف نشوء وتطور الاستعمار القديم والحديث ، أدخلها هذا الأخير الى الوطن العربي ، كما دخلت من خلال المثقفين البورجوازيين ، الذين رحلوا الى أوروبا الرأسمالية طلباً للدراسة أو الاطلاع أو لغاية أخرى .

وفي الحين الذي مثلت فيه تلك الفلسفات ( وفي طبيعتها الذرائعية والوجودية والوضعية الحديثة ) أشكالاً متميزة من التطور العاصف في إطار المجتمع الرأسمالي الحديث ، فانها دخلت الوطن العربي مكتسبة صفة المشروع الاجتماعية والايديولوجية .

**فالذرائعية ، في تأكيدها على نفي الحقيقة الموضوعية بالحقاها مفهوم الحقيقة بـ « النفع الخاص » الفردي أو الطبقي ، عبرت عن واقع الطبقة البورجوازية العربية في شرائحها الثلاث ، العليا والوسطى والصغيرة . والإشكال الذي يمكن أن ينشأ خلال ذلك هو التالي : كيف تستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطور عاصف في إطار علاقات رأسمالية نامية جداً ، أن تلبي الحاجة الثقافية لمثقفي طبقة بورجوازية اقطاعية هجينة متخلقة ، لم تحقق تراكمات أولياً في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ؟ ان هذا الإشكال نستطيع تجاوزه حين ننتبه الى أن بين البورجوازية تلك ومثيلتها الأوروبية الامبريالية تماثلاً**

معيناً . وذلك بالرغم من وجود اختلاف عميق وشامل في المستوى الحضاري بينهما . هذا التماثل يكمن في انسداد الآفاق المستقبلية أمامهما .

والأمر ذاك نستطيع تمثله ، على نحو أكثر عمقاً ووضوحاً ، إذا أخذنا بعين الاعتبار الحلول الوهمية التي قدمتها الفلسفة الوجودية لمثقي الشريحة العليا والوسطى من الطبقة البورجوازية العربية : فانسداد الآفاق المستقبلية أمام البورجوازية الفرنسية الامبريالية ، الذي تمنحه الفلسفة الوجودية صيغة فلسفية دقيقة ومشروعة ، يسحب على واقع البورجوازية العربية ، فيظهر انسداداً لآفاقها المستقبلية هي نفسها .

في هذه العقدة من المسألة ، نواجه وضعاً خاصاً يتمثل بالقصور الذاتي لمثقي البورجوازية العربية العليا والوسطى في استيعاب تلك الموضوعات ، موضوع « انسداد الآفاق المستقبلية » . وعلى هذا الأساس تستوعب الفلسفة الوجودية من قبل هؤلاء بطريقة مبسطة ، هي في الحقيقة الصورة الايديولوجية المتخلفة للواقع البورجوازي الموضوعي المتخلف .

وعلى أن نشر الى أن ذلك الفكر الفلسفي الذي دخل الوطن العربي في ظروف الغزو الثقافي الاستعماري والامبريالي ، أريد له ، في حقيقة الأمر ، أن ينضفي على الوضع القائم طابع المشروع التاريخية أولاً ، وطابع المعطى الفطري الأبدى ثانياً .

ومن هنا ، كان جماع هذه العملية قد تحدد في أن تلك الفلسفات البورجوازية مارست في البلدان الرأسمالية الامبريالية وفي الوطن العربي ، على حد سواء ، وظيفة التكريس لواقع اجتماعي واقتصادي وأخلاقي ( وقومي ووطني في الوطن العربي ) مسدود الآفاق ومستنفذ الإمكانيات .

وفي الحين الذي وجدت فيه تلك الفلسفات أرضاً خصبة في واقع الطبقة البورجوازية العربية بشريحتها ، العليا والوسطى ، فإن التأثيرات الايجابية الخارجية ، التي دخلت الوطن العربي من أوروبا في عهد الصعود البورجوازي



التقدمي ، قد لقيت ، هي بدورها أيضاً ، أرضاً خصبة بالدرجة الأولى في واقع الشريعة الوسطى من البورجوازية تلك . وهذا أمر له أهمية بالغة . إذ أنه يشير الى أن هذه الشريعة قد اكتسبت شيئاً فشيئاً وبحدود معينة شخصية المناهض للتخلف الداخلي وللتدخل الامبريالي الاقتصادي والثقافي ، على حد سواء .

وقد قامت تلك الشريعة بذلك الدور (١) تحت ضغط مصالحها المبعثرة والمسحوقة من قبل الإمبريالية والبورجوازية الاقطاعية العليا ، و (٢) تحت ضغط الجماهير الكادحة ، مخيبة الآمال ، ورغبة في عقد صلات تضامن معها ضد ذينك الحليفين وضد الاقطاع الداخلي الذي احتفظ بوجوده المستقل نسبياً .



في هذا الفصل من المسألة ، نلتقي مع الشريعة الوسطى في تعاملها مع نزعة ايديولوجية أخرى ، هي « التجريبوية » . وما هو خليق بنا هنا أن نبرزه تلك الحقيقة التاريخية ، وهي ان هذه النزعة نشأت في احضان تلك الشريعة الاجتماعية وضمن حدودها القاصرة والهجينة والاصلاحية .

وقد كان نشوؤها تعبيراً عن مطامح تلك الشريعة بمثقفها لاكتشاف مجاهل ذلك الواقع « المأساوي » . فهذا الأخير ، الذي أثقل كاهلها بأعبائه وهمومه ، كانت إحدى امكانات التعبير المعقدة عنه . وهي ، بصفتها هذه ، مثلت موقفاً يميل أحياناً بقوة الى العداء للبورجوازية الاقطاعية الكبيرة وحليفها ، الاقطاع والامبريالية ، من حيث هما يجسدان قوة معيقة للتقدم في الوطن العربي ، بما في ذلك تقدمها هي نفسها .

ان هذين البعدين الأساسيين للتجريبوية أسهما في ايضاح معالم اليأس

والبؤس الاجتماعيين والفكرين ليس للشريعة الوسطى وحسب ، وانما كذلك لمجمل شرائح الطبقة البورجوازية العربية .

في هذا السياق لا بد من التنويه بأن البعد الثاني من تلك النزعة ، بعد العداء للبورجوازية الكبيرة والاقطاع والامبريالية ، تضمن احتجاجاً على الصلات الفكرية النظرية المشبوهة بين البورجوازية الكبيرة وذينك الطرفين . الا ان هذا الاحتجاج ظل في إطار الفعل السلبي . ولا شك ان هذا الأمر مفهوم في ذاته . اذ ان فعلاً سلبياً ، مثل هذا المشار اليه ، يمثل ، في حقيقة المسألة ، حصيلة منطقية لواقع بورجوازي لا يملك حتى القدرة على الاحتجاج الايجابي الخلاق .

وهناك نقطة لا سبيل الى تجاوزها ، تلك هي ان الاحتجاج الذي جسده « التجريبية » لم يوجه فقط ضد « الفكر » الذي حمته وغذته واكدت عليه الشريعة العليا من البورجوازية العربية والاقطاع ، وانما كذلك - وهنا معقد الطرف التاريخي - ضد نزعة « التأملية » . هذا يعني انها وجهت سهامها ضد نزعة وجدت ملاذاً خصباً ورعاية عفوية لدى جماهير البورجوازية الصغيرة والطبقة العاملة بمثقفها والفلاحين الفقراء ( وسوف يدور حديثنا لاحقاً حول هذه النزعة ) .

فالتجريبية ، التي ترى في « الواقع التجريبي الميداني » منطلقها الاقصى ونهايتها المثلى ، ترفض الاخذ بأية فكرة او نظرية رديفاً نظرياً لعملية تقصي ورصد أبعاد ذلك الواقع . وهي ، من حيث هي كذلك ، ترى في الفلسفات البورجوازية الاستعمارية والامبريالية ، التي دخلت الوطن العربي في ظلال الغزو الثقافي وظلال الشريعة البورجوازية الاقطاعية العليا ، وفي التأملية التي ترعرعت في البنية الثقافية للجماهير المشار اليها والتي « ظهرت » في حينه ، فكراً دخيلاً « غير منبثق » من الوطن العربي . إنها ترى في ذلك كله خروجاً صريحاً على مستلزمات « الواقع » الحي . ولذلك ، فهو مردود ومرفوض ، من أساسه .

ان « الأصالة » تصبح في نظر التجريبية - وقد قلنا كلمة « نظر » تجوزاً

لأنها ، أي التجريبية ، ترفض بشكل قطعي أن تنطلق من وجهة نظر مسبقة – أصالة الواقع المعطى مباشرة والمكوث أولاً وأخيراً في ثناياه وأحشائه . والتدقيق في حقيقة « التجريبية » يكشفها في جذورها الاجتماعية التاريخية وفي قصورها الذاتي المعرفي والتراثي . فلقد رأيناها ظاهرة أيديولوجية تكونت بصفاتها تعبيراً متخلفاً عن واقع اجتماعي متخلف ، هو واقع فصائل رئيسية من الشريحة الوسطى للبورجوازية العربية . ( وقد كنا رأينا أن فصائل أخرى من هذه الشريحة كانت في واقعها الاجتماعي مشدودة إلى البورجوازية العليا ، لكونها وجدت فيها الصورة الفكرية المشروعة لواقعها المهشم والمسدود الأفاق ) .

فالجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبية هي ، إذن ، جذور الإخفاق التاريخي الذي أرغمت الطبقة البورجوازية العربية على أن ترى فيه ظلها الظليل وقدرها « المكتوب على جبينها » .

وعلى هذا ، في معرض الحديث عن الجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبية ، أن نشير إلى أن تبعثر وتمزق الطبقة المشار إليها وعجزها وقصورها عن التحرك التقدمي ، ذلك الذي قاد إلى تكريس التجزئة والتبعثر الوطني والقومي ، جعل منها ( التجريبية ) قاسماً مشتركاً بين مثقفي البلدان العربية المنفصلة عن بعضها . أما القصور الذاتي المعرفي الذي تعاني منه التجريبية ، فإنه يكمن في العجز عن استبصار العلاقة الجدلية الثلاثية الأوجه ، بين الفكر والواقع ، وبين الجزء والكل ، وبين الخاص والعام . فهي نظرت إلى الفكر على أنه عدو الواقع ، وعلى أن تحرير هذا الأخير ينطلق أولاً وأخيراً من رفض الفكر ، أي فكر .

وقد سلكت ، في سبيل ذلك ، أسلوب « الخطأ والصواب » . فبمقتضى هذا الأسلوب ، يغدو الوصول إلى قرار سياسي أو أيديولوجي حول « الواقع » ، أمراً مرهوناً بالقيام بسلسلة من التجارب العملية ، أي مرهوناً بتحويل ذلك الواقع إلى حقل اختبار عملي دائم . وديمومة ذلك تعني رفض التوقف لحظة لأخذ نفس قصير أو طويل بهدف تمكين أنفسنا من تقويم نظري

لما خبرناه ، فنخطيء أحياناً ونصيب أحياناً أخرى . . . . . ، هكذا بشكل دوري ، بحيث يتاح أخيراً الوصول الى مثل ذلك « القرار » . وبهذا ، فنحن إن تكلمنا عن « تقويم نظري » لتلك الخطوات ، فاننا نعني به ذلك الذي يبقى في حدود التجربة نفسها ، بعيداً عما تحقق سابقاً على صعيد التطور الفكري النظري .

ان إلحاح « التجريبية » على أسلوب « الخطأ والصواب » يتحدر من فهمها اللاتاريخي واللاتراثي الفج لتلك العلاقة ذات الأوجه الثلاثة . فهي لا تستطيع ادراك ان الفكرة صورة « فكرية » عن الواقع . وان هذه الصورة ، مع ذلك ، ليست ميكانيكية ، وانما متميزة ومتوسطة . وهي في الحين الذي تقف فيه عاجزة عن استيعاب تلك العلاقة ، تصبح كذلك عاجزة عن فهم مسألة جوهرية من مسائل هذه الأخيرة . تلك هي ان « الواقع » ، اي واقع ، لا يتأخى مع فكر او نظرية من النظريات الا بقدر ما يجيب هذا الفكر او هذه النظرية عن التساؤلات والإشكالات التي يطرحها هو ، على نحو من الانحاء ، ايجاباً او سلباً .

لا شك ان « النظرية » تطرح ، من طرفها ، مسائل وتساؤلات امام « الواقع » . ولكن ذلك لا يكتب له مستقبل ، اذا لم ينطلق من الحركة الداخلية لهذا الواقع ، أي من مشكلاته وخصوصياته وهمومه ، وإذا لم يأخذ هذه الحركة بالحسبان ، ايجاباً شئنا او سلباً .

ان التجريبية حينما ترفض الاخذ بنظرية ما حفاظاً منها على « اصالة » الواقع العربي ، فإنه يكون قد غاب عنها (١) ان أي واقع يتصدى له الانسان ، يمتلك ، أي هذا الواقع ، وجهه الفكري ، مهما كانت خصائصه . كما تكون (٢) قد رمت بوحدة التراث الفكري الانساني أرضاً ، ومن ضمنها وحدة التراث الفكري العربي .

وبالعلاقة مع تينك النتيجة ، يتضح موقف « التجريبية » من العلاقة بين الجزء والكل وبين الخاص والعام وبين الفكر والواقع ، في اطار ذلك الواقع العربي . فهي تفوص في اجزاء وخواص الواقع ، باحثه فيها عن حقيقته ،

غير مدركة أن هذه الحقيقة لا تكمن في كل جزء من تلك الأجزاء على حدة وعلى نحو مستقل ، بل في هذا الجزء أو ذاك منظوراً إليه في علائقه الوثيقة كثيراً أو قليلاً مع مجموع الأجزاء الأخرى . كما لا تدرك أن ذلك الخاص يتحول إلى أسطورة وأحجية إذا لم ينطرح في سياقه من وحدة العالم الإنساني .

وحيث أنها تنكر ضرورة الأحد بنظرية من النظريات منطلقاً منهجياً نظرياً لها في استقصائها لأبعاد الواقع ( ومن ضمن هذه النظريات بالطبع تلك التي تؤكد على رؤية الواقع في جزئياته وكيّته وفي خصوصياته وعلاقته بالعام العالمي ) ، فإنها تجثو أمام كل جزء وخصوصية من ذلك الواقع تستقرئهما ، رغبة منها في الوصول إلى الحقيقة « الخاصة » . أما هذه الأخيرة فتكمن ، وفق منطوق « التجريبية » ، في واقع الحال العربي أولاً وأخيراً ودونما علاقة تربط بينه وبين واقع الحال العالمي العام . أو بشكل مخصص ، دونما علاقة بينه وبين « الشرق أو الغرب » .

إن « الكل » الذي يحتاج الباحث ، في سبيل الوصول إليه ، إلى نظرية أو رؤية فكرية ولو بالحد الأدنى ، يضع في صخب الجزئيات . وبذلك ، فإن التجريبي لن يكون أبداً قادراً على الوصول إلى تعميمات علمية خاصة بالواقع الذي يدرسه . فهو يبدأ أبداً من حيث انتهى . ذلك أن خط التواصل والتوحيد بين الجزئيات يتحول ، على يديه ، إلى وهم خالص .

وهذا يتضح أكثر في ضوء فهم التجريبية للعلاقة بين الواقع والفكر . فهذه الأخيرة هي علاقة ذو جانب واحد . إنه الواقع الذي يفرز وجهه النظري . بحيث إن الحركة بينهما تتحدد من موقع واحد واتجاه واحد ، هو : من الواقع إلى الفكر . هذا أولاً . أما النقطة الثانية التي تبرز في موقف التجريبية على صعيد المسألة ، فهي أنها لا تفهم تحت مقولة « الواقع » إلا الواقع الخاص . وكأنما هذا الأخير يمثل نسيج ذاته بعيداً عن التأثير بـ « الواقع » العالمي البشري . وعلى ذلك ، فإذا كان « الواقع الخاص » غير ذي علاقة بـ « الواقع



العام « العالمي ، فان النظرية « المنبثقة » عن ذلك الواقع الخاص لا تربطها علاقة ما بالنظريات المنطلقة من الواقع الآخر ، العام العالمي (١) .

وربما استطعنا اكتشاف علاقة ما بين هذه التجريبية وبين « الوضعية المحدثة » في تأكيدها على المعطى الجزئي المباشر الذي لا يخضع لعلاقة مع معطى جزئي آخر .

والجدير بالانتباه ان التجريبيوي ، من حيث هو كذلك ، يجد في القومية مرتكزاً ومنطلقاً له . وهذه القومية تقوده ، في معظم الاحيان ، الى هوس شوفيني موجه ضد « الغرب » بكل قيمه الرجعية الاستعمارية والامبريالية من طرف ، والتقدمية العقلانية الإنسانية من طرف آخر . وكذلك ضد « الشرق » بنظريته الماركسية اللينينية ، التي يعلن بأنها نظرية « دخيلة ومستوردة » . ولكن دون ان يكون ذلك ، في احيان كثيرة ، عائناً تجاه استجلاب مذاهب ونظريات غربية بمختلف اوجهها الى الوطن العربي من قبل ذلك التجريبيوي .

و « التجريبية » وإن كانت تجد مصادرها الأساسية في الوضع الطبقي والسياسي الايديولوجي والقومي للبورجوازية المتوسطة ( والصغيرة ) بتكويناتها وتجميعاتها الريفية الفلاحية المتوسطة ، فإنها تجد احد مصادرها الثانوية في التحدي السلبي الذي واجهته في شخص « التأملوية » . فهذه الاخيرة تمثل ، في هذا الاطار ، رد فعل عليها . كما أنها ، بتأثير اقل وأضعف ، تجسد رد فعل على الشريحة البورجوازية الاقطاعية العليا في خضوعها للايديولوجية الاقطاعية ولبعض المظاهر الايديولوجية الامبريالية الفازية .



---

(١) نستطيع ان نرى فيما كتبه الرئيس جمال عبد الناصر في احدى مراحل حياته تعبيراً عن هذا الموقف التجريبيوي : « لقد كان اعظم الملامح في تجربتنا الفكرية والروحية اننا لم ننهك في النظريات بحثاً عن حياتنا .. وانما انهمكنا في حياتنا ذاتها بحثاً عن النظريات .. » . ( جمال عبد الناصر : فلسفة الثورة - بيروت ، دون تاريخ اصدار ، دار المسيرة - صفحة التقديم ) .

لقد تكونت « التاملوية » في ظروف وملابسات الواقع المأساوي للجماهير العربية الكادحة المضطهدة ( عمال مدينيين وريفيين وفلاحين فقراء وبورجوازيين صغار حرفيين ) .

فلقد حل ما حل بالطبقة البورجوازية العربية من خلال التواطؤ الامبريالي الاقطاعي ، الذي تحدثنا عنه . ونريد هنا ، في سياق الكلام على تلك الظاهرة ، ان نتعرض لمسألة كان لها تأثير عميق في تبلورها . فمن حيثيات ذلك التواطؤ ان الطبقة البورجوازية الوليدة لم يتح لها ان ترى في تلك الجماهير حليفاً لها . إذ مع الإرهاصات الاولى لنشوء تلك البورجوازية ، كانت قد تكونت قطيعة مبدئية بينها من جهة وبين الجماهير المشار اليها من جهة أخرى .

والحقيقة ، ان ذلك امر يكشف عن قانونية التحول البورجوازي في الوطن العربي . وهذا امر لم يحدث إبان الثورات البورجوازية في أوروبا . فلقد كان نجاح هذه الثورات **مشروطاً** بتحالفها الوثيق مع الجموع الكبيرة من الجماهير الكادحة ، من فلاحين فقراء وعمال وحرفيين كادحين مدينيين وريفيين الخ . . .

صحيح ان الطبقات البورجوازية الاوروبية تخلت عن هذا الحليف الجماهيري ، حيث انكفأت الى وراء مادة أيديها وعواطفها لأشلاء العدو السابق ، الاقطاع . وقد حدث ذلك بعد ان وجدت نفسها مطالبة بالحاح وعنف بتحقيق ما وعدت به تلك الجماهير قبل استتباب أمورها السياسية . وهذا ما شاهدناه على صعيد البورجوازية الفرنسية حينما طرحت في ثورتها الكبرى ١٧٨٩ الشعار الثلاثي ، الحرية والأخوة والمساواة . ولكنها راحت تتنصل منه تفصيلاً وجملة ، بعد ان توطدت سلطتها السياسية والاقتصادية ، مواجهة حليفها اللدود — الجماهير الكادحة المعذمة — بكل وسائل الارهاب والقمع الاقتصادي والسياسي

والايدولوجي . ذلك ان هذا الحليف لم يكن قادراً على الانتظار اكثر مما فعل في سبيل الحصول على « الوليمة البورجوازية الثورية » ، اي الحرية والاخوة والمساواة .

والجدير بالذكر ان احد اسباب نجاح الثورات البورجوازية في اوربا كان غياب نظام اقطاعي عالمي قوي يقف ، بل يتدخل في بلدان تلك الثورات بهدف قمعها . وهذا امر بين . ذلك لأن سيادة علاقات اقطاعية في مجموعة من البلدان ، لا توفر عوامل خلق نظام اقطاعي عالمي شامل . اذ ان هذا يتعارض بوضوح مع طبيعة تلك العلاقات في كل المراحل التاريخية الانسانية ، وخصوصاً المرحلة الاوروبية منها . فهذه الطبيعة تقوم على التبشر والتمزق والانفصال وعدم الانضباط بضوابط سياسية واقتصادية واجتماعية موحدة . ولذلك ، فان « الحلف المقدس » الاقطاعي ، مثلاً ، الذي قاده مترنيخ ، لم يستطع ان يحقق الانجاحات جزئية على الثورات البورجوازية التي اندلعت في اوربا .

في الوطن العربي سارت الأمور على نحو آخر . ففي المرحلة التي اخذت تنبثق فيها طلائع النهضة العربية البورجوازية ، كانت المجتمعات البورجوازية الاوروبية قد ودعت مرحلة المنافسة الاقتصادية الحرة « الليبرالية » لتنتقل الى مرحلتها العليا ، الاحتكارات الامبريالية . وهي ، بذلك ، تكون قد بدأت في وضع حجر الاساس لنظام عالمي مجهز بمستوى اقتصادي وحربي ضخم . ويطمح الى إعادة بناء العالم حسب مقتضيات مصالحه الخاصة ( وقد كان الوضع في اوربا على خلاف ذلك اثناء اندلاع الثورات البورجوازية ، وذلك بسبب فقدان نظام عالمي قادر على التدخل والقمع ، كما ذكرنا آنفاً ) .

هذا النظام الامبريالي العالمي استطاع ، مرفوداً بقوى اقطاعية عربية تبحث عن نسمة هواء واحدة تمنحها قبساً من الوجود الآخذ في الانحسار والتهوي ، ان يحيط بعملية التحويل البورجوازي إحاطة السوار بالمعصم ، منزلاً بها اشرس الضربات ، التي كانت في الحقيقة كافية لتحويلها الى وليد كسيح شائه . وهذا الوليد يمكن ان يعيش سنين طويلة ، ولكن دون ان يتحول

يوماً ما ، بسبب ما ذكرناه ، الى انسان سوي خلاق . وهو ، بما هو كذلك ، لم تتح له امكانية امتلاك الحدود الدنيا الضرورية من الوعي الطبقي والوطني الى درجة تهيؤه للتعرف على الجماهير العربية الكادحة المضطهدة طوال قرون طويلة بصفتها قوة سياسية **حليفة** له في مواجهته للاقطاع الداخلي وللإمبريالية الخارجية .

هكذا وجدت الجماهير نفسها منذ بدايات التحرك البورجوازي امام واقع مسدود الآفاق ، لا متنفس فيه . بل أكثر من ذلك ، فهي خضعت لطفيان مزدوج ، طفيان الإقطاع « المتحضر » ، أي المتبرجز ، أو البورجوازية الثرية الرثة المتحدرة من اصول اقطاعية ، وطفيان الإمبريالية ، تلك القوة الجهنمية الدخيلة .

هذا أولاً . أما الوجه الثاني من الإشكالية ، فانه يقوم على أن تلك الجماهير واجهت ذلك الطفيان المزدوج عزلاء سياسياً وتنظيمياً وايدولوجياً . اذ لم يكن لها تنظيم سياسي أو نقابي عميق الجذور وذو رؤية ايدولوجية ثورية واضحة ، في حدودها . بل يمكننا القول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظم في الايدولوجية الاقطاعية في احط اشكالها وأكثرها تخلفاً ومناوأة للتقدم .

ذلك الواقع يقودنا الى استخراج نتيجة أساسية بالنسبة الى فهم اتجاه « التأملوية » . تلك هي أن الجماهير العربية الكادحة وجدت نفسها ، في مرحلة التبلور البورجوازي العربي الهجين ، في وضع لا يتيح لها القدرة على تمثيل الأفكار والنظريات التي حملتها الى الوطن العربي رياح الغرب باتجاهاته الإصلاحية الرأسمالية ، والاشتراكية الخيالية ، والاشتراكية العلمية .

ان عدم وجود حد ضروري مكن من **التراكم** الثقافي الايدولوجي والسياسي التنظيمي لدى الجماهير تلك ، جعل منها فريسة سهلة للأفكار الرأسمالية الإصلاحية ، كما جعلها تتقبل بطوعية أفكار العدالة والمساواة التي طرحتها الاشتراكية الخيالية ، ويتقبل قسم من ممثليها السياسيين ( منظمات

كانوا أو افراداً ) الاشتراكية العلمية حلالاً وحيداً لمشكلاتها وهمومها ، ومعتبراً وحيداً عن مطامحها في التحرر والتقدم .

ان دخول الفكر الاشتراكي العلمي ضمن تلك الظروف الى حياة الجماهير الكادحة ، أدى به الى ان يكتسب إطاراً تأملوياً ذا علاقة مشوشة وغامضة مع الواقع العربي العيني .

ها هنا ينبغي الإشارة الى أن دخول ذلك الفكر الى حياة الجماهير العربية ذات الآمال المخيبة من قبل البورجوازية الهجينة ، مثل ظاهرة مشروعة كل الشرعية . كما مثل ، من طرفه ، دخول الفكر البورجوازي الاستعماري والامبريالي الى حياة تلك البورجوازية ظاهرة مشروعة . فهذا الفكر الأخير قدم للبورجوازية المشار اليها إطاراً نظرياً سوّغ لها عجزها التاريخي إذ جعل منه امراً طبيعياً ينبغي ان يتقبل بطوعية واطمئنان داخلي . وكذلك الأمر فيما يتصل بوفود الفكر الاشتراكي العلمي الى الجماهير العربية الكادحة . فقد وجد هناك أرضاً خصيبة لتحركه ، ولكن مع غياب حد كاف من التراكم العلمي الاجتماعي والاقتصادي والفلسفي في البنية الثقافية لهذه الجماهير .

من هنا ، تولدت ملامح « التأملوية » لنشهد فيها حركة معاكسة مباينة لحركة « التجريبوية » . فهذه الأخيرة تنطلق من الواقع لتنتهي فيه ، دون أن تكون حصيلة نظرية عمومية تجعل منها سلاحاً ايديولوجياً موجهاً ضد الاقطاع والبورجوازية الكبيرة الاقطاعية والاستعمار والامبريالية . أما « التأملوية » فتنتطلق من النظرية لتنتهي في ظلالها الرطبة ، القادرة على أن تمنحها الهدوء والطمأنينة والامل . ولكنها تفعل ذلك على طريقة النعامة التي تخفي رأسها في كثران الرمل . وكالتجريبوية ، تكونت كذلك التأملوية تحت تأثير مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية .

أما ما يتعلق بالاولى ، فاننا اتينا عليها فيما سبق . وكنا قد توصلنا الى ان الجماهير العربية الكادحة التي خيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية - وقد كانت مخيبة الآمال في معظم تاريخها - ،



تجد نفسها أمام الفكر الاشتراكي الجديد ، الذي طرح لأول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية الجماهير المضطهدة في العصر الحديث . فتحس أنها أصبحت حائزة على الأداة الفكرية لتحريرها وتقدمها . أما العوامل الذاتية التي كمنت وراء « التأملوية » ، فقد صيغت من عجز الجماهير العربية الكادحة عن تخصيص ذلك الفكر لمقتضيات واقعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العيني .

لقد تبنت فصائل من هذه الجماهير ذلك الفكر ، مدافعة عنه دفاعها عن حدقة عينها ، ولكن دون أن تكون قادرة على إيجاد واكتشاف الجسور العميقة والحقيقية بينه وبين واقعها الراهن **أولا** ، وبينه وبين تاريخها وتراثها القومي **ثانياً** .

ان المجموعات العمالية ، التي تشكلت جزءا من تلك الجماهير ، لم تنتقل من وضع الإمكان الى وضع التحقق ، فظلت مبشرة كميًا وغائمة نوعيًا . وقد انسحب هذا الوضع على جموع الجماهير الكادحة الأخرى في الوطن العربي . وهذا ما أدى الى إضعاف كبير لمناعتها تلقاء النظريات الإمبريالية والإصلاحية والاقطاعية ولقدرتها على استيعاب الفكر الاشتراكي العلمي **على نحو** اشتراكي علمي دقيق ، أي حسب احتياجات ومقتضيات أبعاد الواقع العربي وآفاقه المستقبلية .

وحيثما نقول بأن الجماهير تلك وقعت في شرك التأملوية ، فإننا نشير الى أن قصورها **الذاتي** ( مجسداً على نحو خاص بقصور تنظيماتها اليسارية عامة و**الماركسية على نحو خاص** ) قد برز من خلال ضعف قدرتها على تحديد العلاقة بين الفكر والواقع وبين الخاص والعام ، والجزء والكل ، والمحسوس والمجرد ، والخارج والداخل ، والقومي - متضمناً الوطني - والأممي .

ان الفكر يفقدو **هنا** منطلق ومعياري الواقع ، في حين كان هذا الأخير لدى « التجريبوية » حقلَ القام الفكر . ولكن ، أي فكر لديه ما يهيؤه للاحاطة بالواقع إحاطة كلية موسوعية ، ودون استبصار هذا الواقع استبصاراً علمياً ميدانياً ؟ ليس هنالك مثل هذا الفكر الا في **الوهم والأسطورة** ( لتذكر مثلاً

أسطورة سرير بروكست ، قاطع الطريق ، الذي كان يمد عليه ضحاياه . فان كانوا أكثر طولاً من السرير ، قصّ ما زاد من أقدامهم ، وإن كانوا أقصر ، مطّهم بالقدر الذي يجعلهم في حجم السرير ) .

والأمر الذي يستحق الانتباه المبدئي هو أن ذلك الفكر الاشتراكي العلمي ، الذي اكتسب ضمن تلك الظروف الصيغة التأملوية ، يرفض أولاً وأخيراً هذه الرؤية التعسفية . وهو إذ يفعل ذلك ، فانما يفعله من موقع مزاجية الفكر مع الواقع مزاجية حقيقية ليس فيها شيء من التبلد والجمود والقسر والتعسف . بل أكثر من ذلك ، فالفكر ذاك يرى أن الواقع أغنى بما لا يقاس من أي فكر كان ، أغنى بالإشكالات والتوقعات والتحفظات .

وبسبب من أن الفكر المعني هو علمي وثنوري ، بقدر ما يحيط بالتجاعيد والخصائص الدقيقة للواقع العيني المطروح على بساط البحث ، فإن تلك المزاوجة بين الفكر والواقع ، على ذلك النحو الجدلي ، هي اغناء واخصاب لكلا الطرفين . وهذا يعني أن « التأملوية » تفتقد الرؤية الواضحة لجذور الفكر ، التي هي الواقع ، معتقدة أن الفكر – انطلاقاً من استقلاليته النسبية عن الواقع – قادر على أن يكون فوق هذا الأخير وسيداً له .

إن تطويق الواقع للفكر هو عملية خاطئة نظرياً معرفياً ، وخطرة اجتماعياً وسياسياً ، بقدر ما هي خاطئة نظرياً معرفياً وخطرة اجتماعياً وسياسياً نزعة إنكار الفكر في إطار الواقع ( أي التجريبوية ) . وهذا الأمر نفسه يقود إلى اكتشاف أن « التأملوية » لا تستطيع أن تعترف إلا بـ « المام » و « الكل » و « المجرد » . أما « الخاص » و « الجزء » و « المحسوس » ، فلا تشغل بالنسبة إليها إلا حيزاً ضحلاً ، يدخل في إطار الكم ، دون أن يقود يوماً ما إلى « كيف » جديد .

لقد قال أرسطو ، في حينه ، أنه لا علم إلا بالكليات . وهذا صحيح . بيد أن تلك الكليات بمكنتها أن تمثل حصيلة علمية ، بقدر ما تستطيع اختراق الواقع الجزئي العيني ، أي بقدر ما يفوق الباحث في هذا الأخير مكتشفاً علائقه

الكلية الجوهرية . ولذلك ، فليس من كليات بمعزل عن جزئيات . اذ ان هذه  
الاخيرة تشكل المعطيات الاولى لتلك .

وحيث تتغير الجزئيات ، فإنه ينبغي على الكليات ان تكتسب صيغة  
متناسبة مع هذا التغير . وهذا يعني ان النظرية التي تكتشف العلاقات الكلية  
وتصوغها منطقياً نظرياً ، لا يسعها - إذا أرادت أن تبقى على صلة بالحياة  
والابداع - الا أن تصل الى تلك الحصيلة عبر رصدتها وتقصيها العميقين للواقع  
الجزئي بعلائقه الكلية الذي انتجها (١) .

ان هذا التحليل يطمح للوصول الى نتيجة ذات دلالة تاريخية وتراثية ،  
وهي ان التأملوية لا تمثل ظاهرة مشروعة فحسب في اطار المجتمع العربي الحديث  
- البورجوازي الاقطاعي ، ولا تمثل فقط ظاهرة تعبير واحتجاج على العلاقات  
البورجوازية الهجينة التي عجزت عن تحقيق الحد الأدنى للجماهير . انها تمثل  
أيضاً - وهذا هام جداً - أحد جوانب التراث الفكري الجماهيري التقدمي ،  
الذي على الفكر العربي التقدمي المعاصر أن ينظر اليه ، على قصوره وتعسفه ،  
على انه الوريث الشرعي له . ذلك لأن هذا الفكر لا يسعه الا أن ينظر الى  
« الموروث التأملوي » على انه تجسيد لطموح وإرادة الجماهير العربية الكادحة  
في التحرر والتقدم الاجتماعي والوطني والقومي والثقافي . ولكنه إذ يفعل  
ذلك ، فإنه يكون قد أنجز قبله عملية تقويمه على نحو يضعه في سياقه  
الحقيقيين ، التاريخي والتراثي .

---

(١) ان هذا الامر ، الذي يشكل ملمحاً عميقاً من ملامح النظرية المادية الجدلية ، الأساس  
النظري الفلسفي للاشتراكية العلمية ، هو الذي جعل فريدريك انجلز يلع على أنه يتوجب على  
هذه النظرية « أن تغير صيغتها مع كل اكتشاف ذي أهمية رائدة على الصعيد العلمي الطبيعي »  
والاجتماعي . (ماركس - انجلز : الاعمال ، المجلد ٢١ ، ص ٢٧٨ ، برلين دار نشر Dietz) .

## ج - المشكلة في خصيستها الداخلية - ٢ -

لقد أثّرنا حتى الآن جوانب أساسية من البنية الثقافية الايديولوجية ، التي تكونت في اطار الطبقة البورجوازية بشرائعها الرئيسية وفي اطار الجماهير الكادحة ( عمال مدن ، عمال زراعيين ، وفلاحين فقراء ، وحرفيين صغار مسحوقين ) . كما كنا أثّرنا وتقصينا الأبعاد والآفاق الاجتماعية والقومية والثقافية العامة لـ « التواطؤ التاريخي » ، الذي عقد بين الامبريالية والاقطاع الداخلي .

بيد أنه من الأهمية بمكان - في معرض حديثنا عن أبعاد وآفاق ثورة ثقافية اشتراكية في الوطن العربي - التصدي للبنية الايديولوجية في ملامحها الخصوصية ، التي تكونت في ظل ذلك التواطؤ . وقد تعرضنا ، كما رأينا ، لبعض جوانب تلك البنية . ويبرز أمامنا الآن واجب التعرض لجانب آخر منها ، جانب خطير الى حد بعيد . وذلك بسبب من أنه ما زال يشغل حيزاً كبيراً وأساسياً من الحياة الثقافية للجماهير الكادحة ، والطبقة البورجوازية الاقطاعية ، وللأختلاطات ما قبل الاقطاعية البورجوازية ، والطبقة الاقطاعية في الوطن العربي . ذلك الجانب هو « الجبرية التسوية » الاقطاعية .

ان هذه « الجبرية » تشكل قاسماً مشتركاً بين جميع الطبقات والشرائح الطبقيّة والفئات الاجتماعية في الوطن العربي . نقول ذلك مع التنويه بأن تلك الظاهرة تعبر عن الطبقة الاقطاعية بالدرجة الاولى ، وانها بالتالي تمثل حصيلة الوجود الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي والأخلاقي لهذه الطبقة .

لقد تكونت الجبرية التسوية ( التبريرية ) في اطار الطبقة الاقطاعية ، أولاً ، تلك التي تبلورت أثناء عملية التحويل الاجتماعي في أعقاب نشوء الحركة

الاسلامية في القرن السابع . كما تبلورت في اطار المجتمع الاقطاعي ، ثانياً ، ذلك الذي مثل حصيلة الصراع بين تلك الطبقة الاقطاعية من طرف ، والارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة من طرف آخر . أي إنها اكتسبت أبعادها وآفاقها في ظل الطبقة الاقطاعية الموجودة الى جانب تلك الارهاصات التي شاركتها الى حد كبير في الهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، والتي طمحت الى امتلاك اسواق العالم ، دون أن يكون لها جذور عميقة في الانتاج الاقتصادي الصناعي ، وبالتالي دون أن تتجاوز أبعاد وآفاق الرأسمال التجاري والربوي .

ان تلك المرحلة الزمنية التاريخية الطويلة ، التي تبلورت وتطورت فيها « الجبرية » ، تركت بصماتها الضخمة على البنية الثقافية العامة للوطن العربي على نحو شامل وعميق .

ومع تكشف النهضة العربية ( البورجوازية ) في القرن التاسع عشر واكتسابها أبعاداً وآفاق معقدة مدمرة في أواخر هذا القرن وأوائل القرن العشرين – حيث نشأت الامبريالية بتواطؤها الذي تحدثنا عنه مع الطبقة الاقطاعية الهرمة – ، نجد الايديولوجية الاقطاعية بركניה الرئيسيين ، التبريرية والجبرية ، تدخل في مرحلة جديدة من مراحل تاريخها .

ان هذه المرحلة تتميز بأنها لم تعد وحيدة في الساحة الايديولوجية العربية، وإنما أخذت تقاسمها السيطرة على تلك الساحة ايديولوجية جديدة هي الاستعمارية الامبريالية . وقد أخذت هذه الأخيرة تجذب انظار المثقفين البورجوازيين من تلك الشريحة العليا والوسطى بكثير من البريق والاثارة . كما أخذت تقاسمها تلك السيطرة النزعة التجريبية ، التي نمت في أحضان الشريحة الوسطى ، والنزعة التأملية ، التي وجدت أرضاً خصبة في الجماهير الكادحة ( عمال المدن ، والعمال الزراعيين ، والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المنحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة ) .

ولكن في ذلك الحين الذي ظلت فيه تلك الايديولوجيات الأخيرة تتحرك في اطر ضيقة خاصة بشريحة واحدة من الطبقة البورجوازية ( ما عدى الوسطى



التي التقت مع الشريحة العليا ) أو بطبقة واحدة أخرى ، فان الايديولوجية  
الاقطاعية وجدت - وما تزال تجد - لنفسها مناطق نفوذ في جميع تلك الشرائح  
والطبقات .

ها هنا تكمن دلالتها وخطورتها الايديولوجية والاجتماعية ، في آن واحد .  
كما تكمن كذلك ضرورة ان يحسب حسابها وان تؤخذ بعين الاعتبار لدى البحث  
في قضايا التراث العربي من مواقع جدلية تاريخية تراثية . إذ أننا سوف نرى  
ان هذه المسألة تمثل إحدى أخطر المسائل الايديولوجية والسياسية ، نعم  
السياسية ، التي يواجهها الفكر العربي الثوري المعاصر .

لقد ظلت تلك الايديولوجية ، كما كانت منذ نشأتها ، تعبر عن طموح  
المجتمع الاقطاعي الى صياغة الإنسان انطلاقاً من مقتضيات هذا المجتمع  
الاقتصادية والاجتماعية : انسان يرى في التغيير الاجتماعي (ان لم يكن الثورة  
الاجتماعية ) زندقة وامراً يخرج عن نطاق الفطرة الانسانية المعطاة مسبقاً  
apriori . وجدير بالذكر ان هذه الايديولوجية تكتسب ، على صعيد القضية  
التراثية ، سمة « السلفوية » الدينية ، بكل ماتنطوي عليه من ماضوية تقديسية .

والملاحظ كذلك ان **المراة** قد شكلت سلاحاً ماضياً في أيدي تلك  
الايديولوجية . وتقصد بـ « المراة » هنا تلك المتحدرة من الطبقات الكادحة  
والأخرى المتحدرة من الطبقة الاقطاعية نفسها ، على حد سواء . ذلك ان  
« الاضطهاد » في المجتمع الاقطاعي المعني هنا اكتسب طابعاً عمومياً . وبهذا ،  
فان عملية « التغريب » (١) تتحول الى الواقع الأكثر شمولاً والقابل لأن يلاحظ  
على نحو بيتن .

ومع عملية الغزو الثقافي الاستعماري والامبريالي للوطن العربي ، التي  
اكتسبت مداها عبر التواطؤ المشار إليه سابقاً ، تجد الايديولوجية الاقطاعية  
تلك نفسها أمام واقع جديد يفرض عليها التخلي عن بعض مواقعها . والتخلي

---

(١) واصلاها الالماني هو Entfremdung ، كما يقابلها بالفرنسية Alienation .

هذا كان ، في الحقيقة ، أمراً معقداً وشائكاً بسبب الظروف التي أحاطت به .

لقد دخلت الايديولوجية الاستعمارية والامبريالية التاريخ من حيث هي تعبير شامل عن واقع الحال الرأسمالي الاستعماري الامبريالي ، أي تعبير متقدم عن واقع متقدم في اطار التاريخ البشري . ومن هنا ، علينا أن ندرك العلاقة بين هذه الايديولوجية من جهة والايديولوجية الاقطاعية العربية من جهة أخرى : إنها علاقة بين طرفين متماثلين في اتجاه ، ومختلفين في اتجاه آخر .

إن تماثلهما يكمن في أنهما كليهما تعبير نظري عن مجتمعين يتفقان في كونهما يدوران في اطار علاقات استغلالية استنفدت آفاق تطورها : المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الإنساني في شخص الاقنان والفلاحين الفقراء المعدمين ، والمجتمع الرأسمالي الاستعماري الامبريالي يجسد ذلك الاستغلال في شخص العمال الصناعيين والزراعيين ، الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية والفكرية في السوق الرأسمالي القائم على العرض والطلب .

وهما يختلفان ، من طرف آخر ، في أن كلا منهما يمثل مرحلة نوعية من مراحل تطور الفكر الإنساني . ها هنا ، تبرز الايديولوجية الاستعمارية الامبريالية ، من حيث هي الشكل الأخير من اشكال الايديولوجية الاستغلالية ، وبالتالي من حيث هي الشكل الأكثر تعقيداً وخطراً .

وعلى ذلك ، فإنها لم تجد منافساً لها في شخص الايديولوجية الاقطاعية في الوطن العربي ، وانما - على العكس من ذلك - وجدت فيها صيغة مقبولة تطرح نفسها من خلالها في وطن تتحدد بنيته الثقافية ، الى مدى كبير ، من قبلها ( أي الايديولوجية الاقطاعية ) . وهذا ما جعل مجموعة من مثقفي الاقطاع ومثقفي الشريحة العليا والوسطى من البورجوازية الاقطاعية الهجينة لا يجدون حرجاً في تبني اشكال معينة من الايديولوجية الاستعمارية الامبريالية الوافدة ، مثل الوجودية والذرائعية .

أما المصدر الذي أخذت هذه الايديولوجية تتوجس منه خيفة وترى فيه

خطراً عليها ، فقد كان « التأملوية » ، والى حد ما « التجريبوية » . فالاولى ، على الرغم من كونها كذلك ، أي غير قادرة على استبصار أبعاد وآفاق الواقع العربي ، فإنها طرحت الفكر الاشتراكي العلمي بديلاً وحيداً عن كل تلك الايديولوجيات ، الاقطاعية ، والاستعمارية ، والامبريالية ، والتجريبوية . ومن هنا ، يأتي الكفاح ضدها من قبل جميع هذه الاطراف ، وخصوصاً الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية منها .

هكذا نشهد استعداد الايديولوجية الاقطاعية للايديولوجية الاستعمارية الامبريالية على التأملوية . كما نشهد استعداد الثانية للاولى ضد هذه الاخيرة . وبالرغم من الاختلاف المبدئي بين التأملوية والتجريبوية في الحقلين الاجتماعي الطبقي والايديولوجي النظري ، فانهما بقيتا ، كل منهما على طريقتهما الخاصة وبدرجة من الحزم تختلفان فيها ، تجدان في الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية ، عدواً لدوداً لا يمكن التنازل امامه قيد أنملة .

على هذا النحو وضمن تلك الظروف والآفاق الايديولوجية ، تستمر الايديولوجية الاقطاعية في تأثيرها العميق على الحيز الاكبر من البنية الثقافية للمجتمع العربي . وهي لم تفقد - على الاقل حتى السبعينات من هذا القرن - من خطورتها الا النذر اليسير . كما انها لم تكتسب اشكالا جديدة الا بصورة ضحلة . أي إنها لم تعدل ، تحت ضغط التأملوية والتجريبوية ، من صيغتها الا على نحو سطحي .

ولذلك ، فإن الطبقات الكادحة ، التي ظلت غارقة حتى العظم فيها ، ابتعدت عنها وحاولت أن تتميز بمواقع خاصة بها ، ولكن فقط بحدود بسيطة . لماذا ؟ لأن التأملوية التي طرحت الفكر الاشتراكي العلمي بأسلوب جمودي غير مدرك لأبعاد وآفاق واحتياجات الواقع العربي ، لم تكن - بسبب ذلك - قادرة على استيعاب تلك الطبقات وعلى تعبئتها وتنظيمها باتجاه الثورة ضد الاقطاع والبورجوازية الاقطاعية والامبريالية ، في آن واحد ، ومن أجل التحرر الوطني والقومي والاجتماعي ( الاشتراكي ) .



هكذا تستبين أمامنا أبعاد وآفاق البنية الايديولوجية للمجتمع العربي منذ القرن التاسع عشر : بنية ، في أحد شطورها الثلاثة دون مستوى التقدم التاريخي والتراثي ( والمقصود بذلك الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية ) ، وفي شطرها الثاني قصور عن الفهم الجدلي الدقيق للعلاقة بين التاريخ والتراث ( والمقصود بذلك التأملوية ) . أما في شطرها الاخير ، فإنها ترفض التاريخ والتراث ( والمقصود بذلك التجريبوية ) .

ضمن هذا الواقع المعقد والشرس والعاجز ، والذي يستدعي الحلول القطعية والشاملة بضرورة قصوى ، يطرح التساؤل التالي نفسه : ما هي أبعاد وآفاق ثورة ثقافية على تلك البنية ، وما هي امكانات مثل هذه الثورة ؟ ثم ، هل ننطلق في تحقيقها من أحد تلك الأشكال الثقافية الايديولوجية المكونة للبنية الثقافية العربية ، أم هنالك إمكانية أخرى ؟

لقد اتضح لنا من خلال التحليل ، الذي قدمناه فيما سبق للمجتمع العربي الحديث ، أن ثورة بورجوازية - بمهماتها الثلاث الاجتماعية الصناعية والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية - لم يتح لها أن تتحقق في إطار ذلك المجتمع . وقد عالجنا ، في حينه ، العوامل الداخلية والخارجية التي حالت دون ذلك ، هذه العوامل التي تمثلت بشكل رئيسي في تواطؤ تاريخي عقد بين الامبريالية والاقطاع المحلي . وقد ظهر كذلك أن هذا التواطؤ قد خلق وضعاً يتسم بانسداد الآفاق أمام التقدم الاجتماعي الانتاجي والقومي التوحيدي والثقافي الايديولوجي .

وحيثما نكون قد وصلنا ، عبر ذلك التحليل وفي نتيجته الى أن الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية ، من حيث

هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة الوطنية والقومية ، فإننا نكون بذلك قد اكدنا ايضاً ، وعلى نحو ضروري ، بأن ثورة ثقافية لا يمكن ان تحقق وجوداً لها في الوطن العربي إلا إذا انطلقت من ضرورات واحتياجات تلك الثورة الاجتماعية .

ان ثورة ثقافية من ذلك النمط ، لا يمكنها ان تمثل قفزة في الهواء ، كيفما كان ، وبدون اتجاه ، او بكل اتجاه . انها - بالتحديد - جزء من الثورة الاشتراكية العامة والشاملة . وهي ، من ثم ، ثورة ثقافية اشتراكية . وبصفتها هذه ، تدخل في نطاق مهمات خلق وبلورة وتطوير المجتمع الاشتراكي المتقدم في الوطن العربي .

هذا يعني ، بالضبط ، ان تلك الايديولوجيات الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية ، التي غدت متجاوزة تاريخياً وتراثياً ، وان التجريبوية ، التي تكونت في نطاق التنظيمات السياسية القومية وتعبيراً عن خيبة آمال الشريحة الوسطى من الطبقة البورجوازية وعن قصورها الذاتي المعرفي ، وان التأملوية ، التي تبلورت في ظروف سيادة الطفولية النظرية والسياسية في نطاق التنظيمات السياسية الاشتراكية وظروف انعدام تراكم ثقافي علمي تقدي ، نقول ، ان ذلك يعني ان كل تلك الايديولوجيات والنزعات لا يمكنها ان تشكل حتى الحد الأدنى من منطلق الثورة الثقافية العربية المقترحة هنا .

اننا إذ نرى (١) بأن تلك الايديولوجيات والنزعات فقدت مشروعيتها التاريخية والتراثية في اطار تثوير الوطن العربي الراهن ، فإننا نكون (٢) قد انطلقنا ضمناً من ان الايديولوجية الوحيدة التي تحوز على تلك المشروعية في ذلك الاطار هي **الاشتراكية العلمية بأساسها الفلسفي** . وفي نفس الحين نكون (٣) وجهاً لوجه أمام المعطى التالي ، وهو انه في مقدمة المهمات الملقاة على عاتق تلك الايديولوجية ، ثلاث ، هي التالية :

٢ - التصدي لمجموع تلك الايديولوجيات والنزعات ، وذلك بكشف أبعادها



وآفاقها وحدودها التاريخية والتراثية ، وبطرح نفسها بديلاً شاملاً ومتماسكاً عنها .

ب - التصدي لمهمات التحويل الثوري الاشتراكي والتوحيد القومي والوطني على أساس من التحليل الميداني الدقيق لواقع الحال في الوطن العربي .

ج - استيعاب العلاقة القائمة بين تلك الايديولوجية بأساسها الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية ، من طرف : وبين الفكر العربي التقدمي أو المحرض على التقدم في سياقه التاريخي والتراثي . من طرف آخر .

والحقيقة ، ان هذه القضية الأخيرة ترتبط بالمهمة الاولى بعلاقة جدلية وثيقة . ذلك لأن التصدي للايديولوجيات والنزعات المشار اليها سابقاً ، يمر عبر تلك الايديولوجية ومن خلال الحزب السياسي الثوري والمتجانس والموحد ايدولوجياً وسياسياً وتنظيمياً على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية (١) .

والآن ، اذا وضعنا المسألة المطروحة امامنا في معالمها واتجاهاتها الرئيسية العامة ، اتضح ما يلي :

---

(١) يحسن بنا أن نشير الى ان ما يدعو اليه الفكر الفرنسي روجيه غارودي في هذا المجال من تليفقية نظرية ايدولوجية ، يقودنا ، في الوطن العربي ، الى الأخذ بمجموعة من الايديولوجيات في نطاق ذلك الحزب السياسي الثوري . ذلك لأن « مجتمعاً يتبنى التعدد ( أي يقوم على الطبقة : ط . تيزيني ) يقوم بالضرورة على التمييز بين الفلسفة والسياسة . وكل ما عدى ذلك هو اتجاه كهنوتي » . ( ر . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير - دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٤٣ ) . هذا الوضع يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار الدقيق بسبب من أنه ، حسب غارودي ، اذا كان الحزب لا يريد أن يكون شيعة من المتزمتين ، بل خمرة جميع القوى التي تريد بناء الاشتراكية ، في فرنسا ، فانه لا يستطيع أن يتبنى فلسفة رسمية » . ( نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٢ ) .

ان رفض ما يسميه غارودي على سبيل الامتهان بـ « الفلسفة الرسمية » ، هو ، في حقيقة الامر وفي التحليل الاخير ، رفض للوحدة الايديولوجية النظرية في اطار الحزب السياسي الثوري . ( انظر حول ذلك : طيب تيزيني - روجيه غارودي بعد « الصمت » ، نفس المعطيات سابقاً ) .

ان « الثورة الثقافية » (١) تمثل قانوناً من القوانين العامة للثورة الاجتماعية الاشتراكية في كل بلد يعمل على تحقيق هذه الأخيرة . وإذا كانت كذلك ، فإن تطبيقها العيني لا بد وأن يأخذ بعين الاعتبار الظروف والملابسات الخاصة للموسسة في كل بلد .

وهي ، الثورة الثقافية ، بصفتها قانوناً عاماً من ذلك الطراز ، يظهر فعلها وتأثيرها الثوري على الأصعدة الثلاثة التالية : قوى المجتمع الانتاجية ، وعلاقات الانتاج ، والبناء الفوقي (٢) .

أما إنجاز عملية الثورة الثقافية ، التي تغدو فيها الجماهير الكادحة مع تنظيمها الثوري ذاتها ، أي قائدها ، فانه ( إنجاز العملية ) يقتضي التصدي للقضايا التالية والإسهام في حلها ، تلك القضايا التي تمثل المهمات الخاصة للثورة الثقافية : تغيير البناء الفوقي بما يشتمل عليه من المؤسسات والتنظيمات السياسية والحقوقية والثقافية والعلمية وما يتطابق معها من الأفكار والنظريات والمواقف السياسية والحقوقية والثقافية والعلمية والأخلاقية والجمالية . وكذلك حل مشكلة التراث الثقافي القومي وعلاقته بالتراث العالمي على أساس منهجي دقيق وعلى نحو يسهم فيه في تكوين الشخصية الاشتراكية المتكاملة والمبدعة (٣) . والعمل على تكوين « الشعب المثقف » على أشلاء « النخبة – الفئة المثقفة » ، وذلك من خلال التمكين للجماهير الكادحة من عملية

---

(١) كان لينين أول من استخدم هذا المصطلح في كتابات مرحلة ما بعد الثورة الاشتراكية . ( انظر مثلاً : حول طبيعة العمل التعاوني ، عام ١٩٢٣ – نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٦٠ – ٤٦١ ) .

(٢) انظر حول ذلك : H. Hanke و G. Rossow – الثورة الثقافية الاشتراكية ، برلين ١٩٧٧ ، ص ١٦ – ١٧ . وكذلك : الاقتصاد السياسي للاشتراكية ( مترجم للامانية – برلين ١٩٧٢ ، ص ٨٠ – ٨١ ) .

(٣) عبد الله العروي ، الذي يرى في « الماركسية .. النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث – العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥ » ، يسقط المسألة التراثية من مهمات الثورة الثقافية عامة والاشتراكية خاصة ، حيث يعتبرها سراباً ومسألة زائفة . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ ، ٢٣ ) . وسوف نعود الى هذا الموقف في إطار معالجتنا لموقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً .

التثقيف الديموقراطي الانتاجي ، أي من خلال جعلها سيدة الموقف عبر اكتشاف قوانين التطور الكوني ( الطبقي والاجتماعي والفكري والنفسي ) ووضع ذلك في سياق التغيير العميق والشامل للحياة الانسانية . كذلك تبرز مهمة تجاوز التناقض بين العمل اليدوي والعمل العقلي ، أي ثنائية النظر والعمل ، وذلك بصورة تؤدي الى وضع احجار الأساس لبناء الشخصية الاشتراكية المتكاملة والمبدعة ، كما تؤدي ، من ثم ، الى تجاوز الفروق المريعة بين المدينة والريف تجاوزاً عميقاً وشاملاً . أخيراً ، وفي سياق المسألة الأخيرة ، أي تجاوز التناقض بين العمل اليدوي والعمل العقلي ، تنهض مهمة استقطاب وبلورة الكتاب والفنانين والادباء من الشعب المثقف وعلى أساس احترافهم الثقافي النسبي (١) .

إذا كانت تلك المسائل تشكل المهمات الرئيسية العامة للثورة الثقافية الاشتراكية ، فإن هنالك مهمات أخرى لهذه الثورة في الوطن العربي ، الذي يكون إحدى حلقات مجتمع « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » . في طبيعة تلك المهمات تبرز قضية تأسيس وبلورة وتطوير الثقافة الوطنية والقومية الديموقراطية ( الاشتراكية ) في اوساط الطبقات الكادحة والشعب العربي الكادح . ثم هنالك أيضاً قضايا النقد الثوري ( الماركسي ) للأيديولوجيات التي وفدت الى الوطن العربي مع عملية الغزو الثقافي الاستعماري والامبريالي الغربي منذ اواخر القرن الثامن عشر وحتى الآن ، وللأيديولوجية الاقطاعية المتمثلة بمجموعة لاتحصى من التقاليد والخرافات والأمثال والتصورات الفلسفية الساذجة والتي تمتلك رقعة كبيرة من الخريطة الثقافية الايديولوجية للطبقات الاجتماعية كلها في هذا الوطن .

والنقد الثوري ذاك يمتد ليشمل جميع الأشكال الايديولوجية التي ترعرعت خصوصاً في نطاق الشريحة الوسطى وقسم من الشريحة الصغيرة من البورجوازية العربية ( التجريبية ، والاصلاحية ، والرومانسية ) ، وفي نطاق

---

(١) انظر حول ذلك : H. Hanke و G. Rossow \_ الثورة الثقافية الاشتراكية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٠ - ٨٤ .

الطبقات الكادحة ، من عمال مدن وعمال مزارعين وفلاحين فقراء وحرفيين صفار مسحوقين ( التأمولية وكذلك الرومانسية ) .

بالعلاقة الوثيقة مع تلك المهمات ، تبرز المسائل الخاصة بثوير المؤسسات التعليمية والثقافية والاعلامية ، وذلك من خلال القيام بتحليل نظري وميداني دقيق للواقع الثقافي الراهن في الوطن العربي وانطلاقاً من مقتضيات العلاقة الوثيقة والضرورية بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة ، وبين متطلبات التقدم الثقافي من جهة اخرى ، أي بين العلم والانتاج .

وبطبيعة الحال ، تمثل قضايا الإنفصام في شخصية الانسان العربي عموماً ، والكادح منه على نحو خاص ، والفروق العميقة بين المدينة والريف ، والنسبة العالية للأمية الأبجدية والثقافية المتفشية في مجموع الطبقات الاجتماعية الكادحة والطبقات الاخرى ، ومعركة التعريب في اقطار المغرب العربي خصوصاً ، مكاناً مرموقاً في لائحة المهمات المبدئية المطروحة أمام الثورة الثقافية المعنية .

ان الثورة الثقافية ( الاشتراكية ) في الوطن العربي بأفاقه الثورية ، تلك التي اعتبرناها الشرط والاطار الذاتيين لطرح رؤية جديدة ثورية للتراث العربي الفكري ، سوف لن تكون أكثر من عملية هجينة ، أو قفزة في الهواء ، إذا لم تطرح بالعلاقة العضوية مع قضية الثورة الاشتراكية بمهامها الاجتماعية والوطنية والقومية في الوطن العربي ، ومع تلك القضايا المشار اليها فوق . وهي ، أي تلك الثورة الثقافية ، تبقى ، بناء على ذلك ، الخيار الوحيد الممكن لتجاوز البنية الثقافية والايديولوجية القائمة في ذلك الوطن ، ولدفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى حدودها الفسوى الممكنة (١) .

---

(١) تأكيداً منا على العلاقة الجدلية الشرطية ، التي لا تنفي بطبيعة الحال الأخذ بقضية الاولوية ، بين الثورة الاشتراكية التوحيدية والثورة الثقافية الترائية ، نجد أنفسنا أمام ضرورة رفض تلك الآراء ذات النزعة « المثالية اللغوية » ، التي ترى بأن خلق المصطلح اللغوي الدقيق قمين بأن يزيل الالتباسات بين الناس ، ويجعلهم بالتالي « موحدين » . ها هنا تتحول العملية كلها الى

←

ان تحقيق وحدة الانسان العربي الكادح هو مهمة بناء الاسس العميقة المتينة للمجتمع العربي الاشتراكي المتقدم والموحد . وهذا يمر عبر مصالح الطبقات الكادحة في الوطن العربي . ذلك لأن هذا الطريق يستوعب ويتجاوز ضمناً مطامح أفراد البورجوازية الوسطى والصغيرة في التقدم الاجتماعي والثبات الاقتصادي والنمو الثقافي والاخلاقي العاطفي ، وكذلك مطامع الرأسمالية التجارية المبكرة المحبطة في المجتمع العربي الوسيط ، بالإضافة الى تحقيق أحلام الثائرين على التفاوت الطبقي ومكتنزي الثروة في هذا المجتمع وفي المراحل التاريخية العربية السابقة عليه .

على هذا النحو ، تستبين أمامنا أبعاد وآفاق وضرورات وإمكانات ثورة ثقافية في الوطن العربي . ولقد رأينا ان إحدى وجائب طرح قضية التراث العربي من منظور جديد ، تكمن في ضرورة إثارة واستيعاب العلاقة بين القيم الثقافية الايديولوجية الاشتراكية الراهنة - التي رأينا انها الاداة الفكرية النافذة لتجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية والوطنية في الوطن العربي - وبين الفكر العربي التقدمي في سياقه ، التاريخي والتراثي .



دعوة لإحداث ثورة في اللغة ( وقد وجدنا في بعض الآراء لدى زكي نجيب محمود ، التي عرضنا لها في مواضع أخرى من هذا الكتاب ، تمثيلاً لهذا الموقف المثالي اللغوي . كما أننا نجد ملامح قوية لهذه النزعة لدى بعض المثقفين والكتاب السوريين ، مثل أسعد علي ( انظر مثلاً مقالته - من عام المرأة الى عام اللغة ، جريدة الثورة ، دمشق في ١٠/١/١٩٧٦ ) . وكنا كذلك قد واجهنا موقفاً مماثلاً ، وان بكثير من الدقة والتميز ، في تصور أدونيس لـ « الابداع »

وعلى النقيض ( الشكلي ) من تلك الآراء ، التي تنطلق من ضرورة وضوح وتقنين وإشاعة المصطلح اللغوي ، تبرز آراء تنحو نحو « نخبوية لغوية » . فأصحاب هذه المواقف يؤكدون بأن الكاتب المثقف يستطيع أن يكتب ما يشاء ، دون الخشية من وصوله الى اللامعقول ومن انفضاض الناس عنه . هكذا ، اذن ، نحن مدعوون ، طبقاً لرغبة لطفي عبد البديع ، الى أن نرفع شعار : « أيها الشعراء لا تخافوا من اللامعقول ، واذا قيل لكم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا ما قال أبو تمام ولم لا تفهمون ما يقال » . ( مجلة الفكر المعاصر - عدد سبتمبر ١٩٧١ ) .



واذا كان الأمر كذلك ، فانه سوف يتاح لنا في الفصل التالي اكتشاف  
أبعاد تلك العلاقة ، وحدودها في نفس الوقت . كما سنطرح المعيار الذي  
ننطلق منه في رؤيتنا لتلك المسائل ، ولكن - مرة أخرى - على نحو مخصص .  
ان هذا يعني أننا سننطلق الى بحث « الثورة الترائية » في موقعها من  
الثورة الاجتماعية ( اطارها العام الموضوعي ) ، ومن الثورة الثقافية ( اطارها  
الخاص الذاتي ) .



## « الثورة التراثية » في موقعها من الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية

### أ - مفارقة مرّة ، ولكن واقعية

ظهر ، فيما سبق ، أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية « الثورة الثقافية » ، وأن بحث هذه الأخيرة يدخل ، بدوره ، في نطاق « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » في الوطن العربي . وكان ذلك بمعنى أن بحث قضية التراث مشروط ببحث قضية الثورة الثقافية ، وبحث هذه الأخيرة مشروط بالتصدي لقضايا الثورة الاجتماعية ( الاشتراكية ) .

هذا صحيح ، وينبغي التأكيد الحازم عليه . ولكنه وإن اكتسب الأولوية في البحث العلمي ، فإنه ينبغي أن يعمق من خلال التأكيد الآخر المقابل ، وهو أن بحث قضايا الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث قضية الثورة الثقافية ، وأن بحث هذه الأخيرة مشروط ، بدوره ، ببحث قضية التراث العربي .

والحقيقة ، إن انطلاقنا من المعادلة التالية : ثورة اجتماعية ( بما في ذلك طبعاً ، وعلى نحو ما أوضحناه سابقاً ، الوحدة القومية والوطنية ) ، وثورة ثقافية ، وثورة في بحث التراث ، يهدف إلى التأكيد (١) على أولوية الثورة الاجتماعية ، كما أوضحناها في موضع سابق . كما يتجه (٢) إلى التأكيد على أن « الثورة التراثية » والثورة الثقافية ، تمثلان ، بمعنى محدد ، قضية اجتماعية سياسية متحيزة ، إلى جانب كونهما حائزتين على خصائصهما المستقلة نسبياً .

ولكن أولوية الثورة الاجتماعية لا تنفي الشرطية الجدلية المتبادلة بين الأطراف الثلاثة . اذ ان القول بهذه الشرطية يجنبنا الوقوع في مزالق السطحية والميكانيكية والتبльд الفكري . كما يحميننا من الترددي في أخطاء سياسية واقتصادية اجتماعية وقومية وثقافية عملية .

هكذا وضمن تلك الرؤية ، لم تعد قضية التراث قضية تراثية فحسب ، وانما غدت كذلك مشكلة اجتماعية وسياسية وثقافية عامة . إن النظر الى تلك القضية مسيئة على نحو واع وقاصد ومفصح عنه ، لا يمكن الا ان يأخذ بعين الاعتبار العميق ، إذا أُريد لها أن تجد حلاً صحيحاً . إذ مع الإشارة الى أهمية الجانب الأكاديمي من البحث التراثي ، الذي ينجزه باحثون تراثيون ذو أفق مسيئ مباشر أو بصورة غير مباشرة ، لا يفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهتمها القصوى في العمل على اكتشاف ما يلي :

(١) وحدة الفكر العربي في سياقه التراثي ، بعد أن يكون قد بحث واستقصي في سياقه التاريخي .

(٢) خلق جسور بينه وبين الحاضر العربي المستقبلي في احتياجاته الشاملة ، اي بينه وبين « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض ، بما في ذلك بطبيعة الحال اكتشاف الجسور بين كلا الطرفين من جهة وبين الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي من جهة أخرى .

فضمن تلك الاحتياجات تدخل ، إذن ، مسألة استيعاب وتمثل ذلك الفكر طبقاً لخصوصيات الحاضر العربي المعني . ولكن ذلك يتم أيضاً عبر المشروعية التي يقدمها لنا التراث العربي ، أي من خلال كون هذا الأخير يدخل الى هذه الدرجة أو تلك ، في تركيب « المرحلة القومية المهيمنة » . في هذا المجال يبرز تساؤلان يحوزان على طابع مبدئي :

١ - ما هي أبعاد وآفاق العلاقة بين التراث العربي الفكري وبين الواقع الفكري السائد حالياً في اوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة والذي يتحرك ، من حيث الأساس ، في إطار الابدولوجية الإقطاعية ؟

٢ - ما هي ابعاد وآفاق العلاقة - فيما إذا كانت موجودة - بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة ، وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ، هذه القضايا التي رأينا فيما سبق ، انها هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفاقه الثورية ؟

والذي ينبغي قوله هنا هو أن الإجابة ، بالتزام سياسي وعلمي عميق ، عن هذه التساؤلين ، تتسم بأهمية قصوى في اطار النشاط السياسي والاجتماعي الاقتصادي والايديولوجي في المجتمع العربي .

ان الطبقات العربية الكادحة ، التي اشرنا فيما سبق الى اطرافها ، قد خضعت للعلاقات الاجتماعية الاقطاعية منذ القرن العاشر . ومنذ ذلك الحين تحولت هذه الأخيرة الى مؤشر رئيسي للمجتمع العربي . وقد تم لها ذلك مع تصدع بنيان المجتمع العربي المركزي تحت وطأة اتجاهات وعمليات الانفصال ، التي قام بها الاقطاعيون في داخل المجتمع ذاك ، وتحت قبضة الغزاة الاقطاعيين من الخارج ، من تتر وصلبيين وغيرهم .

وبطبيعة الحال ، كان لذلك الخضوع جانبه الايديولوجي . اذ أن تلك الطبقات الكادحة ( عمال المدن ، والعمال الزراعيين ، والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصفار المسحوقين المتحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة ) عاشت فريسة للايديولوجية الاقطاعية - الجبرية التبريرية - المناهضة للتفكير العقلاني العلمي ولكل تحرك اجتماعي تقدمي . وعلى ذلك النحو ظلت تلك الطبقات تمثل سلاحاً ماضياً في ايدي الطبقات الرجعية واحزابها السياسية ، ومؤسساتها الثقافية والدينية .

ولكن على أساس هذا الواقع الطريف المعقد ، أخذ كذلك ينمو ويتبلور ويتطور تناقض ذو ملامح واضحة . وقد اكتسب هذا الاخير احيانا اشكالا حادة وعنيفة بين جماهير الطبقات الكادحة الواقعة في أسر الايديولوجية الاقطاعية ، من جهة ، وبين الفصائل الثقافية والاحزاب والمنظمات السياسية التي تكونت

حديثاً في الوطن العربي تعبيراً عن مطامح الحركة الثقافية والسياسية التقدمية من جهة أخرى .

والجدير بالانتباه أنه قد تبلور مثل ذلك التناقض في العصر العربي الوسيط – من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر – بين المفكرين التقدميين والجماهير الكادحة . وكان يجد مصادره في القاعدة الاجتماعية والدينية الايديولوجية لكلا الفريقين .

اما النقطة التي يشترك فيها الوضعان التاريخيان ، فهي ان الجماهير الكادحة – مع الاختلاف في تحديداتها الطبقية – تمثل وضعية من الفرق حتى الأذنين في الايديولوجية الاقطاعية ، التبريرية الجبرية الغيبية ، وهذا ما جعل المفكرين التقدميين والاحزاب السياسية والفرق الدينية التقدمية **يظهرون بأنهم دخلاء على التاريخ الاسلامي ( في العصر الوسيط ) والاسلامي والعربي ( في العصر الحديث )** ، وبأنهم من ثم أعداء تلك الجماهير « المؤمنة » و « العربية الإسلامية المؤمنة الاصيل » .

لكنهما يختلفان – وهذا مفهوم بذاته – في ان المفكرين والاحزاب السياسية التقدمية الحديثة ، التي وقعت في ( التأملوية ) ، لم تستطع ان تحل عقدة العلاقة بين الفكر الاشتراكي العلمي والواقع العربي ، على حين قدر المفكرون والمجموعات السياسية التقدمية ان يحلوا حلاً مقبولا – في حينه – العلاقة بين الفكر الاسلامي المؤول تأويلاً عقلياً او عقلياً هرطقياً مادياً من طرف ، وبين التأثيرات الفكرية الاجنبية ، اليونانية وغيرها ، من طرف آخر .

والسبب في ذلك ، بالنسبة الى الاولين ، هو ان الثورة البورجوازية العربية ، التي لم تكتسب ابعادها الضرورية نتيجة للتواطؤ التاريخي الذي عقد بين الاقطاع والامبريالية ، لم تتح – بنتائجها المدمرة – خلق جو عام يسمح بحل ذلك التناقض – الإشكالية ضمناً لصالح عملية التنوير والعلمنة في اطار تلك الجماهير . وذلك على نحو يمكنها من إحداث إصلاح ديني عميق يواكب عملية التنوير الاجتماعية والثقافية .



والجماهير هذه ، التي لم تخضع – مثلها في ذلك مثل الطبقة البورجوازية – لتحولات ايديولوجية عميقة ، ظلت هي وهذه الطبقة في كل شرائحها ارضاً خصيبة للايديولوجية الاقطاعية . ونعني بذلك ما تنطوي عليه هذه الاخيرة من تأكيد على الخضوع ، وعلى رفض التمرد ( الثورة ) ، والاخذ بالخرافة والمعجزة بدلاً من المنطق السببي الذاتي ، غير التبريري . وبذلك ، ابعدت الجماهير ليس عن الايديولوجية العقلانية والمادية الحديثة فحسب ، وانما كذلك – وهذا له دلالة العميقة بالنسبة الى موضوعنا – **عن الجانب الايجابي التقدمي من التراث العربي ، تراثها هي نفسها .**

ذلك كله يشكل ، من موقع المسألة نفسها ، مفارقة مرّة ، ولكن واقعية ومرتعة بالدلالات التاريخية والتراثية الهامة .

ان البورجوازية ، التي ولدت هجينة وقاصرة وإصلاحية ، لم تستطع ان ترى في الجماهير تلك حليفاً ضخماً لها في معركتها مع الاقطاع والاستعمار والامبريالية . ومن ثم ، فإنها لم تستطع (١) أن تصوغ ايديولوجية تقدمية . وظلت (٢) عاجزة على العودة الى التراث العربي ، بغية البحث فيه عن هذا الشكل او ذاك من السلاح الايديولوجي الذي يكسبها قدرة على الهجوم والدفاع اولا ، ومشروعية تاريخية وتراثية وايديولوجية للكفاح ضد العدو المزدوج ، الاقطاع والاستعمار والامبريالية ، ثانياً .

من هذا المنطلق للأمور ، نجد ان المبادرة التاريخية الواعية كثيراً او قليلاً قد احتفظت بها القوى السياسية والايديولوجية الرجعية المتصلة بواقع الاقطاع وواقع تواطؤه مع الأعداء « الأغراب » .

ان هذه القوى السياسية بمؤسساتها الايديولوجية بذلت أقصى جهدها لايهام الجماهير بأنها الوريثة الشرعية للتراث العربي الاسلامي عموماً . وهي ، في ذلك ، لم تمكث في حدود المستوى النظري ، بل عملت على تحويل ذلك « التراث » الى سلاح ايديولوجي يسوغ لها وجودها الاجتماعي والايديولوجي .

والحقيقة أنها نجحت في ذلك الى حد كبير ، اي بقدر ما كانت القوى السياسية الأخرى ( البورجوازية بشريحتها الرئتين الوسطى والصفوى ، وطلّاع الطبقة العاملة ، والفلاحون الفقراء ) عاجزة عن أخذ قيادة الأمور بأيديها (١) .

والجدير بالذكر أن الايديولوجية الإقطاعية حينما تتكلم ، بلسان « السلفوية » ، عن تراث عربي اسلامي ، فإنها تؤكد بأنها الممثل الحقيقي والوحيد له . وتسلك ، في سبيل تدعيم ذلك ، ثلاثة طرق ، ( احتمالات ) ، كنا قد عرضنا لها فيما سبق . ويكفي الآن ، في هذا السياق ، أن نأتي على تعدادها . لقد كانت التالية :

(١) تزيف حقيقة العناصر التقدمية أو المحرّضة على التقدم الموجودة في ذلك التراث ، باعتبارها دخیلة على هذا الأخير ، اي ذات مصدر أو مصادر أجنبية .

(٢) الطريق الثاني يقوم ، كذلك ، على تزيف تلك العناصر ، ولكن انطلاقاً من تحويلها الى عناصر « أخرى » ، تقحم في نطاق التصور الجبري التبريري المناوئ لـ « التقدم » الاجتماعي والعلمي .

(٣) أخيراً الطريق ( الاحتمال ) الثالث ، ويتحدد بالاعتراف بوجود مثل تلك العناصر في التراث العربي الاسلامي ، ولكن مع التأكيد على أنها لم تستطع الإسهام في تكوين الحياة العقلية للمجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط خصوصاً . وعلى ذلك ، فإن هذا الإحتمال ينهض على تهمة العناصر المعنية .

---

(١) بشر بدر الدين السباعي ، بصواب ، الى أن الاقطاعي في سورية في المرحلة الممتدة من مطلع النصف الثاني للقرن التاسع عشر الى نهاية الحرب العالمية الاولى ١٩١٨ « لم يكن سيد الأرض والريف المطلق تقريباً فحسب ، بل وسيد الدولة أيضاً » . ( بدر الدين السباعي : أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية ١٨٥٠ - ١٩٥٨ ، دمشق ١٩٦٧ ، ص ٥ ) . وهذا الوضع استمر ، مع اختلافات في وتائر التطور الاقتصادي وفي الصيغة العامة على الأقل ، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية .

وفي النهاية ، يراد للتراث العربي الاسلامي أن يظل ذلك التراث الذي يخدم مصالحها ، مصالح القوى الطبقية والسياسية الاقطاعية . فتبقى هذه الأخيرة هي الوحيدة المؤهلة لأن تتكلم باسمه ، وبالتالي القيمة على الجماهير والموجهة لها .

ان المعتزلة ، ومن قبلهم القديرون وأهل الرأي والنظر ، وكذلك المفكرون الفلاسفة الذين نحوا نحواً فلسفياً واجتماعياً مادياً وهرطقياً ( أي مناوئاً للتصورات اللاهوتية الغيبية ) ، مثل الفارابي وأبي بكر الرازي والبيروني وجابر ابن حيان وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والمقرئزي ، ان هؤلاء جميعاً سوف يعلن ، بلسان السلفوية الرجعية ، بأنهم غرباء عن الحضارة العربية الاسلامية . واعلانهم هذا هنا يستتبع انزال اللعنة عليهم . أو أنه - في حالة ثانية - يعلن بأنهم ، من حيث الأساس ، في طليعة من رفع ألوية التصورات الجبرية التبريرية . أما في الحالة الثانية فتجري ادانتهم على رؤوس الأشهاد من حيث هم حفنة ضئيلة من المارقين الزنادقة ، الذين لا يستحقون أكثر من أن ننساهم عن ظهر قلب - هذا اذا لم يلجأ الى موقف آخر ! - .

حينذاك ، أي في الحال الثالثة ، يؤكد أولئك السلفويون أن الممثلين الحقيقيين للتراث العربي الاسلامي والجديرين بالاحترام والاحياء هم الجبريون ، والأشاعرة ، وأبو حامد الغزالي وعبد الرحمن بن الجوزي وابن تيمية الخ . . . . ومن المعروف أن هؤلاء جميعاً أكدوا على عبودية الانسان من قبل القدرة الغيبية ، ورفضوا واقع الترابط السببي في الطبيعة والمجتمع ، محلين محله الايمان التسليمي والمعجزة والكرامات .

هكذا يتحول التراث العربي الاسلامي ، كما يتضح من الحالات الثلاث النموذجية السابقة وعلى أيدي القوى الايديولوجية الناحية نحواً اقطاعياً ، الى تراث وحيد الجانب ، تراث للمنجزات الرجعية التي تدور في فلك متطلبات العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المعادية للتقدم الاجتماعي والوطني والقومي

والعلمي : كل فكر يقوم على التبريرية الجبرية وعلى مناهضة العلم والعقلانية والسببية ، هو عنصر أصيل في التراث العربي . وكل فكر مناهض لهذا الاتجاه ، يعتبر عنصراً دخيلاً عليه .

إن أيديولوجيي الاقطاع يستخدمون كل تلك الطرق ، مفضلين أحدها على الآخر إذا اقتضت الضرورة ، أي حسب مواقعهم وامكانات الخصم المحاور الثقافية التراثية والتاريخية . والمهم في النهاية الحرص على تثبيت الرأي بأن التراث العربي الاسلامي ، الذي امتد من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر ( بغض النظر عن التراث العربي السابق على هذه المرحلة والذي ينظر اليه في هذه الحال شذراً وبعين الريبة والقدح ) ، هو ذو نسيج متجانس وطبيعة ثابتة واحدة . حينذاك ، ما علينا إلا ان ننكفئ الى هذا التراث ، لنعيده الى حياتنا . وبذلك ، نكون قد حققنا مهمة « إحياء التراث » .

والامر الجدير بال تأكيد في مجمل العملية وحسب تلك الرؤية ، هو ان تبقى الجماهير الساحقة في الوطن العربي :

(١) « مؤمنة » بأن الخروج على هذه الصورة من التراث يعتبر بدعة يستحق صاحبها الإدانة ، او التصفية اذا لزم الامر .

(٢) سلاحاً « جماهيرياً » صارماً تستخدمه القوى السياسية والايديولوجية الاقطاعية والرجعية عامة ، يدا بيد مع الغزاة الامبرياليين ، في تكريس الاوضاع القائمة وازفاء هالة القداسة عليها . هذا بالرغم من وجود تناقض موضوعي بين تلك الجماهير الفاطسية في الايديولوجية الاقطاعية من جهة ، والقوى السياسية والايديولوجية تلك من جهة اخرى .

بسطور نستطيع استنباط القضية الاساسية في ما سبق على النحو التالي : التراث العربي الفكري منهجياً وميدانياً يجد نفسه حتى الآن مرغماً على ان يقدم مزيداً من المسوغات لشرعية الوجود الايديولوجي النظري والاجتماعي الاقطاعي وما قبل الاقطاعي ( العشائري والعائلي الطائفي الديني والعبودي )

وما بعد الاقطاعي ( البورجوازي الهجين والامبريالي ) ، أي لعلاقات اجتماعية تلتقي في مجتمع « ذي تشكيلات أو أوجه من تشكيلات اقتصادية متعددة » . وهذا يتم انطلاقاً من واقع الحال العربي المتميز بكون الجماهير العظمى فيه تتحرك في اطار ذلك الوجود – بوجهه الايديولوجي على الأقل – وتحميه ، معتبرة إياه الوجود الأمثل ، ومعتبرة أي تحدٍ له تحدياً لها نفسها .

ها هنا ، في هذا المنعطف ، نجد أمامنا شاهداً حياً على أن الجانب السلبي المنافع للتقدم الاجتماعي والثقافي من تراثنا ، قد غدا جزءاً عضوياً من البنية الايديولوجية للجماهير **الكادحة** . وذلك طوال مرحلة تاريخية متعددة ومترعة بالاشكالات والاضطهاد ، وبالاتفاق المبدعة والانجازات الكبيرة ، على قلتها النسبية . وهذا الأمر ، بدوره ، يشير الى أن عناصر ومظاهر واسعة من التراث العربي لم تضحل أو تجمد في مرحلة زمنية من التاريخ العربي ، وإنما ما تزال تعيش بين ظهرانينا عبر عاداتنا وتقاليدنا وافكارنا وتصرفاتنا الأخلاقية والعاطفية ...

في تلك الوضعية تكمن ، كذلك ، إشارة ضمنية الى الفرق بين « التاريخ » من حيث هو ماض ، وبين « التراث » من حيث هو ذلك الماضي في امتداده حتى الحاضر . بالإضافة الى هذا ، يكمن في تلك الوضعية شاهد على وجود « الاختيار التاريخي التراثي » مضمناً وممارساً على نحو تلقائي أو قاصد من قبل القيمين على الايديولوجية الاقطاعية ، ومن قبل الجماهير الفقيرة الكادحة ، **في آن واحد** .

لا شك أن ذلك « الاختيار » اتجز على أيدي هؤلاء الآخرين ، من حيث الاساس العام ، على نحو تلقائي وعفوي ، وذلك بسبب من أنهم مبعدون بالأصل ثقافياً عن ممارسة اختيار حر منطلق من فهم ودراية لمشكلات التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . بالإضافة الى ذلك ، اقترن « الاختيار » ذاك لدى أولئك الكادحين بعنصر إرغام متأثر عن فعالية الايديولوجية الاقطاعية في المجتمع العربي أولاً ، وعن فقدان تراكم ثقافي مستنير وعميق لديهم ولدى « مثقفيهم » ثانياً .



## ب - اليسار العربي و « التراث العربي »

### ١

نشأ تبلور وتطور موقف اليسار العربي من « التراث العربي » منهجاً وتطبيقاً ضمن اطار الظروف والملابسات والإخفاقات الكبيرة والانجازات الصغيرة التي امت بالواقع العربي منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى .

ونحن اذ ننطلق في معالجتنا المسألة من تلك المرحلة ، فإننا نقصد الإشارة الى انه مع هذه الأخيرة تأخذ مسألة الكفاح العربي من اجل الاستقلال السياسي في التبلور ضمن منحى ذي خصيصة محددة . تلك هي بروز المشكلة الاجتماعية .

والحقيقة ، إن تلك الخصيصة وإن لم تكن جديدة كلياً ، فإنها مثلت مرحلة أكثر اتضاحاً وتبلوراً في سياق الكفاح العربي المشار اليه . اما انطلاقنا من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، فيستند الى المعطيات التي تولدت مع نتائج الحرب العالمية الأولى الامبريالية . لقد ابرزت هذه الأخيرة اتجاهات عميقة لازمة النظام الرأسمالي الامبريالي العالمي . اما هذه الازمة فقد تجلت في ظهور تفسخه على نحو حاد ، بعد أن كانت الفترة الواقعة بين عامي ١٨٧١ - ١٩١٤ قد مثلت « عصر السيادة المطلقة للبورجوازية وانهيارها ، عصر الانتقال من البورجوازية التقدمية الى رأس المال المالي الرجعي بل الأكثر رجعية على الاطلاق » (١) .

وكان في سياق ذلك أن انتصرت اول ثورة اشتراكية في التاريخ في روسيا عام ١٩١٧ ، فحملت بذلك نتيجتين احدثتا دويلاً عملاقاً في العالم . الأولى منهما نهضت على اظهر النظام الرأسمالي الامبريالي العالمي بأنه يمثل **طوراً**

---

(١) ل . ليونتييف : الاقتصاد السياسي - الجزء الثالث ( الامبريالية ) ، دمشق ١٩٦٨ ،

من اطوار تاريخ البشرية ، وبأنه من ثم ليس ابدياً . اما النتيجة الثانية  
- وتتصل بالاولى اتصالاً وثيقاً - فتكمن في تقديم البديل عن ذلك النظام ،  
ممثلاً بالمجتمع الاشتراكي .

ذلك الواقع الجديد وضحت دلالاته وتأثيراته عالمياً ، بما في ذلك على  
الصعيد العربي . ان ما يهمنا هنا هو ان حركة الكفاح العربي من أجل  
الاستقلال السياسي اخذت تكتسب ابعاداً جديدة وآفاق أكثر وضوحاً وتبلوراً .  
فلقد ظهر ان هنالك مثلاً جديداً للعلاقات البشرية ، وهو الاشتراكية ، يمكن  
ان يحل المشكلات الهائلة المكدسة في الوطن ذي الآفاق المسدودة ضمن  
وضعه القائم .

هذه المسألة اخذت تستحوذ على عقول وعواطف الجماهير الكادحة المخيبة  
والمحبطة الآمال داخلياً وخارجياً من قبل طرفي التواطؤ الاقطاعي ( البورجوازي )  
الامبريالي . وعلى ذلك ، فقد اتضح لتلك الجماهير شيئاً فشيئاً ان تحقيق  
الاستقلال السياسي نفسه مرهون بتحقيق الاستقلال الاقتصادي ، وان هذا  
يتحقق عبر الكفاح ضد طرفي ذلك التواطؤ ، أي ضد الاقطاع والبورجوازية  
الاقطاعية العليا والامبريالية في آن واحد .

لقد ولدت ، بذلك ، حركة التحرر العربي بوجهيها الأساسيين ،  
الاجتماعي ، والوطني والقومي . وهنا أرسبت أحجار الأساس الأولى لحركة  
« اليسار العربي » ، الذي نعمل هنا على تقصي موقفه من « التراث العربي »  
منهجاً وتطبيقاً .

وفي سبيل تكوين صورة دقيقة عن « موضوع البحث » هذا ، نعلن ان  
ما نقصده بـ « اليسار العربي » هنا هو جملة القوى والتنظيمات السياسية  
والثقافية والنقابية ، التي تبنت منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الاولى  
وبأشكال مختلفة ، حل القضية الاجتماعية والوطنية والقومية ضمن منحى  
اشتراكي علمي ( ماركسي ) او قومي علماني او اقتصادي اجتماعي طوباوي .  
مع الإشارة ، بطبيعة الحال ، الى ان هذا « اليسار » يأخذ ، في سياق تطور  
حركة التحرر العربي ، اكثر فأكثر في التمحور حول الاشتراكية العلمية .



لقد سجل ذلك اليسار العربي أربع مراحل في تطور موقفه من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . تلك هي « المستقبلوية الطفولية » ، و « الارجائية » ، و « السلفوية اليسارية » . وأخيراً « الجدلية التاريخية التراثية » .

وقبل أن نحدد المعالم الرئيسية لكل منها ، نسوق الملاحظات المنهجية التالية ، إيضاحاً للعلاقة بين تلك المراحل من طرف ، وبينها وبين ظاهرات أخرى من طرف آخر .

**الملاحظة الأولى** تنهض على أن تلك المراحل لا يمكن تصنيفها وترتيبها وفق سياق واحد . فإلى جانب النظر إليها في تسلسلها التاريخي والتراثي ، تفصح عن نفسها من حيث هي متداخلة زمنياً تداخلاً واسعاً و كلياً . صحيح أنها تمثل ، على الصعيد العيني الواقعي والمنطقي ، تعاقباً تاريخياً وتراثياً يظهر عناصر الجودة النسبية فيها . بيد أن هذا التعاقب نسبي ، وذلك بمعنى أنها ( أي المراحل الأربع ) تفصح عن شخوصها جميعاً في بؤرة زمنية واحدة . فنحن نواجهها في مرحلتنا الراهنة هذه ، وإن اختلفت في درجات القوة والضعف .

**الملاحظة الثانية** تكمن في أن المراحل الثلاث الأولى تشكل تمهيداً **ايدولوجياً** للمرحلة الرابعة . لأنها جميعاً تنطلق ، كما عرضنا ذلك سابقاً ، من ناظم عام مشترك ، هو الفكر المناهض للايدولوجيا الرأسمالية الامبريالية والاقطاعية وما قبل الاقطاعية ، أي الفكر الاشتراكي . ونذكر بما اعلناه في فصل سابق من أنه على ذلك الصعيد الايدولوجي يفصل المراحل الأربع تلك عن النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، التي بحثنا فيها مفصلاً ، خط\* عريض وعميق .

وبذلك ، يصبح مشروعاً أن نرى تاريخ البحث في التراث العربي من زاوية

تصنيفه الى مرحلتين اثنتين كبيرتين ، مرحلة الايديولوجيا ما قبل الاشتراكية  
ومرحلة الايديولوجيا الاشتراكية .

الملاحظة الثالثة تتحدد بأن المسألة تكتسب على صعيد النظر المعرفي وضعاً  
آخر . ها هنا نجد تاريخ البحث ذاك ينقسم ، كذلك ، الى مرحلتين اثنتين  
كبيرتين ، ولكن تحت تسميتين اخريين ، هما « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي »  
و « الجدلية التاريخية التراثية » .

في هذه الحال ، ينظر الى المراحل الثلاث الاولى من موقف اليسار من  
التراث العربي منهجاً وتطبيقاً في سياق تواصلها النظري المعرفي مع مظاهر الفكر  
اللاتاريخي اللاتراثي السابقة عليها والمعاصرة لها . كما ينظر الى المرحلة الرابعة ،  
الممثلة بالجدلية تلك ، من زاوية تميزها النظري المعرفي النوعي عن كل ما سبقها  
من بحث تراثي .

الملاحظة الرابعة والاخيرة تقوم على ان تلك الجدلية التاريخية التراثية لم  
تولد نظرياً معرفياً من عدم وخواء تراثيين . انها اذ ترفض هذا الموقف بصفته  
وهماً ايديولوجياً ، تؤكد على انها نفسها لها تاريخها اولا ، وعلى انها ، ثانياً ،  
تجد حتى في مظاهر ومراحل الفكر اللاتاريخي اللاتراثي كثيراً او قليلاً من  
المحرضات والعناصر النظرية المعرفية ، تلك التي كان عليها ان تأخذها  
بعين الاعتبار .

**المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً**  
هي ما سميناه « **المستقبلية الطفولية** » . وهي تتحدد في النظر الى ذلك التراث على انه مسألة نافلة ، وزائفة ، ومعوقة . ويقصد بالتراث في هذا السياق « الماضي » . فلقد نظر الى هذا الأخير على انه مستودع التخلف والقصور والزيف ، وعلى انه لا يمثل أكثر من « أوراق صفراء » ورثناها ، وعلينا ان ننساها عن ظهر قلب .

وقد اتينا ، فيما سبق ، على فكر سلامة موسى بصفته ممثلاً لـ « **العصرية** » في احدى مراحل حياته التي كان فيها يميل الى الفكر الليبرالي ضمن اشكال فكرية اخرى . ولكننا نستطيع ، هنا ايضاً ، النظر إليه ممثلاً لليسار العربي في موقف طفولي مستقبلي من التراث العربي - وهو الوجه الآخر للعدمية ، بينما الوجه الأول منها يتمثل بالعصرية - .

لقد كتب بعد انتصار ثورة ١٩٥٢ في مصر معترفاً : « ... ومع اني في كتاب ( هؤلاء علموني ) قد ذكرت نحو عشرين من الادباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني وربوا نفسي ، فاني لم اذكر معهم ( كارل ماركس ) داعية الاشتراكية . والآن احب ان اعترف انه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس . وانما كنت اتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية » (١) .

---

(١) انظر : محمود الشرفاوي - سلامة موسى ، الفكر والانسان ، دار الهلال ، العدد ٢٠٨ عام ١٩٦٨ ، ص ٧٩ .



ان سلامه موسى ، الذي يعلن موقفه ذاك بوضوح ودقة ، كان قد افصح عن موقفه الآخر من الماضي ( التراث ) العربي في مناسبات ومواضع عديدة وعلى نحو مترع بالقلق والنوسان . ولكن هذا الموقف اتضح ، في احد اوجهه الرئيسية الحاسمة ، في تصور طفولي عصوي . فلقد كتب - وهذا اتينا عليه في موضع سابق - ما يلي : « والواقع ان اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة الى المستقبل لو اننا عملنا به لاستطعنا ان ننقل مصر الى مقام تركيا التي اغلق عليها هذا الخط ابواب ماضيها وفتح لها ابواب مستقبلها » (١) .

وهناك مثال حي آخر على ذلك الموقف ، نواجهه في قصيدة لشاعر عملاق ، هو وصفي قرنفلي ، يدين فيها بصورة أخاذة ما قدم اليه على أنه « التاريخ العربي » على عواهنه . بل إنه يدينه ويناهضه بصفته شاعر « الانسان والحياة والبطولة المجسدة في حاضر يستقرىء ويقدم البطولة والحق » :

يا ضلال التاريخ ، ان كان هذا اللغو ، تاريخنا ، وهذي المساخر  
تبت الكتب ، يا حياة ، وويل ، للسجلات ، من رءاف المحابر  
القم التاريخ ، هذه الكتب ، وانفض ، عن نعليك ، ثمرات الدفاتر  
كلها بهرج ، وكل صدى ميت ، وكل زور ، وكل ماكر



انا يا كتب ، كافر بك ، بالتاريخ طراً ، وبالأسانيد ساخر



ايها الماضي ، يحشرج في الكتب ، ويفتن بالظلال السواحر  
حسب غشاً ، اني عرفتك يا ماضي . اما انت صورة للحاضر ؟

---

(١) سلامه موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢٢ - ١٢٨ .  
انظر كذلك : محمود الشرقاوي : سلامه موسى . . . . - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٩ - ١٠١ .

الكتاب الحيّ ، الصحيح ، وجوه الناس ، فاقراً هذا الكتاب الداهر  
واسأل الحاضر الذي أنت فيه ، تبصر الأمس وانزلق في الضمائر



إيه دنيا الكتاب ، قولي لغيري ، ما تشائين ، إنني عنك سادر  
قد خبرت الحياة ، حتى كآني ، في ضمير الحياة ، والدهر ، ناظر (١)



في هذه القصيدة يبرز الموقف الفكري ( الشعري ) الذي يعلنه الشاعر  
- وكان يمثل نموذجاً كبيراً لفئات من المثقفين الماركسيين مارست دوراً ملحوظاً  
في الحياة الثقافية العامة في سورية وفي مناطق عربية أخرى - من الماضي  
العربي : انه مستقبلوية تنطوي على إدانة للماضي بقدر ما هو صورة للحاضر ،  
وللحاضر بقدر ما هو صورة للماضي .

تلك « المستقبلوية » لم يكن لها ان تكتسب أبعادها الأولى بعيداً عن  
العوامل التالية :

(١) الدور الايديولوجي الاقطاعي الفاعل في الحياة الثقافية وفي تحديد  
المواقف التي اتخذت من التراث العربي بصفقتها تكريساً سلفوياً شائها للعلاقات  
الاجتماعية الاقطاعية وما قبل الاقطاعية وما بعد الاقطاعية ( البورجوازية  
الاقطاعية الهجينة ) . فتلك المواقف ، التي طرحت التاريخ و ( التراث ) العربي  
« ضلالاً » ، ترفض وتدان . ولكنها اذ تطرح على انها التاريخ و ( التراث ) العربي  
عامّة ، فانها تقود الى رفض وإدانة هذين الآخرين ، من حيث هما كذلك .

---

(١) من قصيدة للشاعر بعنوان « تاريخ » ، نشرت في مجلة « الكتاب المصري » القاهرة ،  
عدد ٤ ، ١٩٤٦ ، ص ٥١٤ - ٥١٥ . كما ترد في مجموعته الشعرية التي نشرت تحت عنوان  
« وراء السحاب » ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ١١٥ - ١١٧ .

(٢) أما العامل الثاني فيمكن في ظهور ما اعتبر بديلاً ، وهو « أوربا » الغازية بثقافتها وصناعاتها ( ومصالحها الاقتصادية الامبريالية ) . فلقد اظهرت على انها النموذج الذي يجب احتذاؤه في حال التصميم على النهوض الحضاري .

(٣) يبرز العامل الثالث ، وينهض على قصور الايديولوجية البورجوازية ( الوسطى خصوصاً ) على مواجهة الوضع .

(٤) رابعاً وأخيراً قصور الايديولوجية اليسارية نفسها ، ممثلاً بنشوء وتبلور « التأملوية » الكابحة للواقع ولل فكر الثوري ، في آن .

ويكاد سلامه موسى ، الذي طرح « المستقبلوية » رداً على السلفوية ، أن يكون قد وضع النقاط على الحروف بالنسبة الى هذه الأخيرة ، التي استفحل تأثيرها في مجمل الحياة المصرية والعربية – وهي التي اعلن الحرب الضروس ضدها – . فهو يرجع أسبابها الى غياب « مجتمع صناعي كان جديراً بأن يحدث مجتمعاً مستقبلياً يكتب مؤلفوه بلغة الشعب وتنتقل اهتماماتهم الذهنية من التأليف عن قدماء العرب الى التأليف عن مشكلاتنا العصرية » (١) .

وتجدر الإشارة الى أن هذه المرحلة من موقف اليسار العربي ما تزال حتى الآن مستمرة في تأثيرها على البنية الذهنية لفصائل معينة منه . أما استمرار ذلك فمدى لعوامل عدة ، يبرز منها العامل التالي : لقد ظهرت الايديولوجية الاقطاعية في الوطن العربي ، وما تزال ، بصفاتها دينية تنطوي على عنصري الغيبية والجبرية التبريرية ( التسويفية ) . وهذان يتمان بعضهما بعضاً . ويقودان ، على صعيد الواقع الاجتماعي والسياسي ، الى تصور تيوقراطي للسلطة ولل علاقات الاجتماعية . أما على صعيد المسألة التاريخية التراثية فيؤديان الى الوهم الشهير بأن التاريخ العربي الاسلامي هو تاريخ الابطال والشخصيات الكبرى والأولياء والقواد ، الذين اغتصبوا ثروات الشعب

---

(١) سلامه موسى : البلاغة المصرية واللغة العربية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢ .

واستلبوه روحياً و اخلاقياً ( لنستعد في اذهاننا ما انطوت عليه امثال الاقوال التالية من دلالات تثير الاحتجاج والاستنكار والسخرية في اوساط المثقفين اليساريين : مجتمع الحریم والفيان . والسادة ، والصدقة والبؤس الدنيوي والسعادة الآخروية : والسلملك والحرملك ، والمكتوب على الجبين لازم تشوفو العين ، واطاعة اولي الامر . . . ) .

واذا كان اليسار العربي قد حفر لنفسه - وحفرت له - جذور في تأملوية ميتافيزيقية ، لا تاريخية لا ترانية ، فقد وصل ، في اطار نشاطه العلمي ، الى نتيجة مؤداها ان عملية الثقيف والتنوير الجماهيرية لا بد من ان تقاوم تلك الايديولوجية بصيفة ما ، ايجابية كانت او سلبية ( كالصمت عليها وتجاهلها ) . هذا هو الشق الاول من تلك النتيجة . اما شقها الآخر فكمين في ان انجاز ذلك الامر أصبح مقترناً برفض لـ « التراث العربي الاسلامي » ، الذي فهم - في هذه الحال - مرادفاً للايديولوجية الاقطاعية ، ( الفيبية والجبرية والتیوقراطية ) .

وحيث نضع ذلك المركب من القضايا في سياق الظروف والملابسات التي احاطت بدخول الموضوعة الماركسية « الدين افیون الشعب » الى الوطن العربي ، فانه يتضح لنا امر آخر في فهم اليسار العربي ( هنا الماركسي ) لذلك التراث . ذلك هو ان « الدين » يختزل باللحظة الفيبية الميتافيزيقية . وقد ترتبت على ذلك نتائج ثلاث ، احدثت خللاً واضطراباً في ذلك الفهم : فلقد ضرب عرض الحائط بالسياق التاريخي والتراثي لـ « **الفهم** » الديني نفسه بحقه المتعددة لتلك اللحظة **اولاً** وبالأوجه الأخرى من الدين ( كالطقوس والتصورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاخلاقية ) **ثانياً** . كما اطيح ، **ثالثاً** ، بتاريخية وتراثية تلك اللحظة الفيبية الميتافيزيقية وهذه الأوجه الأخرى من الدين **لصالح الميل الضمني** الذي تنطوي عليه اللحظة المومي اليها **للالنسلخ** من الواقع البشري **العيني** . إذ انه ضمن معطيات والتباسات هذا الاخير تنشأ هوة بين ذلك الميل من طرف وبين ما **يفعله المؤمن** من طرف آخر .

وهكذا غابت ، على هذا الطريق ، الحقيقة التالية ، وهي أن ما يمكن أن يكون ايجابياً في هذا الاطار يكمن في **الممارسة العملية** ، التي ينجزها ذلك المؤمن الخاضع لعملية الانسلاخ المعنية ضمن علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وايدولوجية محدّدة - في الخط العام - لفهمه لهذه العملية وتجلياتها الدينية المتعددة .

وإذا كان « الدين في المفهوم النظري العام للماركسية » ، كما يوضح محمود أمين العالم ، « هو نوع من الوعي الكوني والاجتماعي ، نوع من الرؤية الشاملة للعلاقات الطبيعية والاجتماعية التي تتسم اساساً بالوجدانية والمثالية ، وهو من ناحية مشروط تاريخياً واجتماعياً ، ومن ناحية اخرى يعبر عن اغتراب الانسان اغتراباً متسامياً أو متعالياً في مواجهة القوانين الطبيعية والاجتماعية غير المسيطر عليها وعياً وممارسة » (١) ، اذا كان الدين كذلك ، فانه يبدو ، في الوجه الذي يمثل انسلاخه عن العيني ، كما لو انه وضعية « فطرية » مطلقة .

والحقيقة ، ان ذلك الوجه ينطوي على عنصر اطلاقى . ولكن إطلاقية هذه تمثل تجسيدا لـ « تعالي » و « ومفارقة » القوة الدينية « الخفية » . أما نسبته فتقوم على أنه يندرج في اطار العلاقة الانسانية العينية ، التي تكمن وراءه بصورة غير مباشرة واحياناً وهمية .

وبالضبط ، في نطاق هذه العلاقة بين « الحقيقي » و « الوهمي » ، تتضح سمات الدين من حيث هو « أفيون شعب » (٢) . اذ ها هنا يُبحث عن

---

(١) محمود أمين العالم في حوار أجراه معه ( النهار العربي والدولي ) - أول نيسان ١٩٧٩ .

(٢) كان روجيه غارودي واحداً من الذين اعتقدوا أن ماركس « الشيخ » قد تجاوز ماركس « الشاب » ، حين تخلى عن مسائل « شبابية » متعددة ، منها موضوع « الدين أفيون الشعب » . ( انظر مثلاً : الاشتراكية والاسلام - محاضرة لغارودي نشرت في مجلة الطليعة ، القاهرة ، يناير ١٩٧٠ ، ص ١٤٦ ) .

وقد سار في هذا الخط جمع من المثقفين والباحثين العرب ، خصوصاً أولئك الذين واجهوا قضية التراث العربي الاسلامي من موقع سياسي يساري ( انظر مثلاً : مقدمات في فهم الماركسية اللينينية والتبلور الماركسي العربي ، تأليف ثابت ، ضمن سلسلة بعنوان « سلسلة نظرية سياسية اقتصادية » دون تاريخ اصدار ، ص ٤٠ ) .



« الحقيقي – الاجتماعي » وعن مسوغاته في « الوهمي » ، دون أن يدرك أن مسوغاته يملكها فعلاً بذاته ، ودون أن يدرك ، من ثم ، أن عدم علمه بمسوغاته علماً نظرياً وتطبيقياً هو القاع العميق لذلك « الوهمي » .

ذلك كله يتيح لنا القول أن عنصر « الوهمي » في الدين يظل يحتفظ ، على الصعيد النظري المعرفي ، بإيهاميته حتى حينما يبدو فاعلاً على نحو إيجابي ، أي حتى حين يتاح له أن يوظف ضمن أفق علمي تغييري إيجابي . ذلك لأن إيهاميته تلك إذ ينصر على وجودها ، تسهم غالباً بأشكال غير مباشرة وللمدى البعيد ، في تعمية ذلك الأفق العلمي التغييري .

المهم في ذلك هو أن اليسار العربي ( الماركسي والقريب من الماركسية على الصعيد الفلسفي ) رأى في الموضوعة الماركسية الملمع اليها فوق ( الدين أفيون الشعب ) والتي فهمها من موقع المزالق النظرية المعرفية الثلاثة التي أتينا عليها فيما سبق ، جواباً ضمنياً على ما ظن أنه الصورة الحقيقية للتراث العربي الاسلامي . ولا يخفى أنه بموجب هذه الصورة يغدو ذلك التراث ذا بعد واحد ، هو البعد الغيبي الجبري التسويقي ( أي السلفوي ) . وهذا ما قدم الحجج « الماركسية » لاتخاذ موقف « مستقبلي » من ذلك التراث ، موقف يدين الماضي والحاضر باسم مستقبل تتحقق فيه أحلام ومطامح الجماهير الكادحة في مجتمع اشتراكي متقدم .

نضيف الى ذلك أن اليسار المعني لم يميز ، في غالب الأحيان ، بين الدين في وجهه الإيهامي ( العلوي المفارق ) من جهة ، وبين تراث المجتمع العربي الاسلامي الوسيط من جهة أخرى . فهذا الأخير هو أكثر من الدين . ذلك أنه يمثل مرتعاً خصباً لمجموعة متعددة من المذاهب والاتجاهات والمدارس الدينية والفكرية . والمهم في ذلك هو أن التراث المعني ، بأوجهه ومنازعه المتعددة والمتناقضة والمتصارعة ، اختزل بوجه منه ليس هو نفسه الا تصعيداً ( انعكاساً ) متعالياً متسامياً لعلاقات الناس آنذاك . وهذا ما عقد المسألة في أذهان ذلك اليسار ، بأن جعلها احادية الجانب ، ضحلة الأفق ، ومسدودته .

أخيراً نشير الى أن اليسار في هذه المرحلة المعنية لم تتح له ، ضمن ظروف  
الوضعية الموضوعية والذاتية التي احاطت به ، إمكانية التمييز - على الأقل  
لضرورات سياسية - بين خطوتين ومهمتين اثنتين في نطاق معالجة التراث  
العربي ( الديني خصوصاً ) . الأولى هي نقد هذا التراث نقداً ايديولوجياً  
يهدف ابراز المواقف الدينية المستنيرة سياسياً واجتماعياً ونظرياً ، واقامة  
جسور بينه وبينها . أما الخطوة الثانية - وتمثل مشروعاً مستقبلياً - فتقوم على  
نقد التراث العيني نقداً نظرياً معرفياً ، أي من جذوره . مع الإشارة الى أن  
شكلي النقد المومي اليهما ، واللذين يتلخصان تراثياً بـ « الاختيار التاريخي  
التراثي » ، يتلاحمان ويتشابكان في اطار ممارستهما نظرياً . كما يستقل الواحد  
منهما نسبياً تجاه الآخر على صعيد العملية التطبيقية .

ونرى أن أحد الأسباب العميقة الكامنة وراء ذلك ، يتمثل بتشويش الرؤية  
حيال خصائص مرحلتي التحرر الوطني والقومي الديمقراطي من جهة ، والثورة  
الاجتماعية الاشتراكية والمهام المتعددة المتحدرة منهما من جهة أخرى . هذا  
مع الإضافة الهامة ، وهي أن كلتا المرحلتين تمثلان - في الوطن العربي - وجهين  
لمسألة واحدة ، هي مسألة التلازم الجدلي بين المسألة الاجتماعية والقومية  
والوطنية . هذا أولاً . أما على مستوى آخر ، فهما متداخلتان تطبيقياً ومشتركتان  
في أن قيادتيهما السياسيتين والايديولوجيتين تتحركان عموماً في اطار الفكر  
الاشتراكي ومن موقع الطبقات الكادحة .

لندقق الآن ، في بعض المواقف الراهنة لليسار العربي ( القومي الاشتراكي  
بالحد الأدنى والماركسي بالحد الأقصى ) من المسألة التراثية العربية (الاسلامية) ،  
بغية جعل الصورة التي قدمناها ملموسة الملامح ، محددة السمات تحديداً  
عينياً ميدانياً .

فانطلاقاً من الرغبة في فهم تراثنا العربي الاسلامي من موقف طبقي متحيز  
لصالح « البسطاء من الناس » ، يكتب مثلاً ، محمد عمران منطلقاً من أنه ، في  
ذلك ، متفق مع ادونيس ، « ما أكثر القول في تراثنا وأيضاً ، ما أقل الكلام ؟

الكلام الذي هو حوار ، الذي هو جسر للدخول في أرض الحقيقة . . . . . فلقد انعدم الحوار ، أو كاد ، في تراثنا « (١) .

وهو يريد أن يجد دعماً لرايه في المثل الشعبي المعروف « من علمني حرفاً كنت له عبداً » ، قائلاً ، طبقاً لذلك ، بأنه لم يكن ، في ذلك التراث « من ثم سوى التقليد » ، تقليد الخلف للسلف .

وهناك موقف أكثر وضوحاً ، يأخذه جلال فاروق الشريف . ففي كتابه « بعض قضايا الفكر المعاصر » (٢) ، يصنف المواقف الراهنة من ذلك التراث كما يلي : « هل نعتبره نقطة البداية في التحديث ، أي هل ننطلق من القيم الأساسية التي يطرحها ونحاول تحديث المجتمعات العربية في ضوء فهم جديد لهذه القيم ؟ هذا هو أحد الاتجاهات ، وهو الاتجاه التراثي أو السلفي . أم هل نسعى لابتعاد صيغة للتوفيق بين التراث وبين الحداثة ؟ وهذا هو اتجاه آخر أو الاتجاه الثاني .

أم يجب أن نقطع الصلة بهذا التراث وقيمته وننطلق من قيم جديدة تماماً كما يطرحها العصر أو كما يطرحها التطور التاريخي ؟

فإذا أطلقنا على الاتجاه الأول اسم الاتجاه التراثي السلفي ، فإن الاتجاه الثاني هو الليبرالي ، أما الاتجاه الثالث فهو ما يمكن أن يسمى الاتجاه الثوري ( خط التشديد مني : ط تيزيني ) .

إن ذينك الرايين يقدمان مثلاً حياً لما يطرح في حياتنا الثقافية الراهنة حول التراث العربي ( الاسلامي ) بأقلام مثقفين يدافعون سياسياً عن مصالح « البسطاء من الناس » ، أي الجماهير الكادحة . ولا شك أنهما - وقد كتبنا عام ١٩٧٤ - يطعنان قلبين ( والطعن هنا ينحدر ، من حيث الأساس ، من خطأ نظري معرفي ) :

---

(١) جريدة الثورة - دمشق في ١٨/٦/١٩٧٤ .

(٢) نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢١ .

أولاً ، قلب التراث النظري الذي يحتوي ، بصفته جزءاً من بناء فوقي لبنية تحتية طبقية ، اتجاهات ، أو بشكل أدق اتجاهين كبيرين رئيسيين متناقضين ومتصارعين ، والذي لا يمثل ، بالتالي ، نسيجاً واحداً متجانساً . أما الثاني فهو قلب « البسطاء من الناس » الذين يكتب باسمهم ولهم . لأنهما ( أي الرايين المشار اليهما ) يبقيان على هؤلاء تحت قبضة الايديولوجية الاقطاعية البورجوازية ، التي تدعي بأن هنالك تراثاً « واحداً أصيلاً متجانساً » ، وأن كل ما عدى ذلك دخيل . وحينما نرفض ذلك التراث ، فإننا نقدم الحجة للقيمين على تلك الايديولوجية ولتلك الجماهير نفسها ، بأننا دخلاء على قضاياها . ناهيك عن الإطاحة بمبدأ العلاقة بين التاريخ والتراث بصفته علاقة بين اللااستمرارية والاستمرارية .

والجدير بالإشارة أن محمد عمران راجع موقفه في مناسبة أخرى ، حينما طرح السؤالين التاليين : « هل يعوق التراث عملية ابداعنا المعاصر ؟ وفي الحالة تلك هل يتوقف الابداع على الانسلاخ عن التراث ؟ » . ويجب عنهما : سؤالان يبدوان ساذجين ، فمسألة التراث لا تطرح بهذه البساطة . من يدعي أن شجرة في الريح تورق ... ؟ » (١)

لا شك أن مسألة التراث لا تطرح ، كما قال ، بتلك البساطة . . ولكنها حيث طرحت ، فإنها تشير الى اشكالية الوضع في الطرح التراثي لدى فريق من مثقفي اليسار (٢) .

---

(١) ملحق الثورة الثقافي - دمشق في ١٩٧٧/٢/٣ .

(٢) خليك بنا أن ننتبه الى ظاهرة القلق والنوسان في مواقف اليسار العربي من التراث العربي . وهذه الظاهرة ، على ما هي عليه ، تنطوي على دلالة ذات أهمية مبدئية ، وهي تحفز تلك المواقف واتجاهها صوب الوضوح النظري المنهجي . فكما عاد محمد عمران بصوت موقفه الأول من التراث العربي ، فعل ذلك أيضاً جلال فاروق الشريف . ففي كتابه « الشعر العربي الحديث - الاصول الطبقية والتاريخية » ، دمشق ١٩٧٦ ، ص ٨ ، يكتب ما يلي : « وعلى الرغم من أننا لسنا في هذه المقدمة في مجال تناول مسألة التراث ، إلا أنه يمكن القول ان هذه الصلة بصيغتها الايجابية تتمثل في مسألتين أساسيتين هما في حقيقتها مسألة واحدة ألا وهي القدرة على استيعاب هذا التراث والقدرة في نفس الوقت على تخطيه ، أي على استخلاص العناصر الايجابية فيه » .

وربما اتضحت صورة ذلك الموقف على نحو أكثر عمومية وكلية اذا أعدنا الى الاذهان موقف عبد الله العروي من التراث الذي يطرحه ، كما يعلن هو ، من موقع ماركسي - وكنا في مكان سابق قد تعرفنا على هذا الرأي في احد أوجهه ممثلاً بالتلفيقية - : « ان الماركسية بالنسبة للعرب ، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة » (١) . وهي ، لذلك ، تمثل « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث » (٢) . من هذا الموقع « الماركسي » ، يوضح العروي موقفه من التراث : « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك ، بكيفية تقليدية » (٣) .

والعروي اذ يطرح ذلك الموقف ، فانه يطرحه باسم « حركة تحافظ على أهداف المستقبل كما تتجلى من التحليل العلمي الموضوعي للأوضاع العربية .. » (٤) . أي انه ينهض بهذا العبء باسم « المستقبل » العربي ومن أجله . وهو هنا ، مثله في ذلك مثل أولئك الذين حاولوا الكفاح من أجل مثل هذا المستقبل ، بعيد عن استيعاب لحظاته الماضية والحاضرة وامتلاك الرائع منها والتقدمي والمعرض على التقدم .

هكذا اذن ، تفصح عن نفسها تلك المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً : انها دوماً كانت ، وما تزال ، مستقبلوية مترعة برومانسية طفولية تشعر بأنها مشدودة الى مستقبل عليه ان يكون نسيج ذاته . وهذا المستقبل ، بمثابته كذلك ، مقطوع الصلة بكل ما من شأنه ان يربطه بسياقه التاريخي والتراثي ، ظناً - وبعض الظن إثم وخطر - بان « الماضي » ليس الا مستودعاً رثاً لعالم فكري واخلاقي واجتماعي رث . ولقد

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٦ .



أتينا على الملابس الموضوعية والذاتية التي احاطت بذلك الموقف وجعلته يبدو كما لو انه مطلب الفعل الثوري السياسي والثقافي والأخلاقي .

في سبيل تحقيق مزيد من الوضوح حول المرحلة الاولى من موقف اليسار العربي تجاه التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، نورد الشواهد التالية : يكتب مصطفى النهوري : « وما ردة إحياء التراث المشتبكة من أجلها الخناجر اليوم ، في ساحة الثقافة العربية ، الا انعكاساً تراجيدياً لآخر زفرات الاحتضار لجثة العقلية العربية التقليدية » (١) . ويتابع موضحاً : « اما نحن ، فلما كنا من رواسب الفكر الوسيط لم نتحرر بعد ، فاننا نصر في بلاهة عنترية على ان نصبح عصريين و ( ثوريين ) من خلال النصوص الموروثة » (٢) .

ويعلن العفيف الأخضر من موقع التشققي : « ما زال تراثنا بمنأى عن أي تصفية حساب تاريخية مماثلة لمسلسل التصفيات التي نزلت بالتراث المسيحي : الإصلاح في القرن ١٦ ، مادية القرن ١٨ لكن أكثرها حسماً اثنتان : الاولى عندما شنقت البورجوازية الصاعدة مع ملوكها تراثها . . . . » (٣) .

نثبت هذا الشاهد ونشير ، اضافة الى ذلك ، بأن البورجوازية الصاعدة ، لم تشنق تراثها كله ، بل ظلت ترى في وجهه التقدمي تاريخياً موضوع استلهام تراثي عميق لها . بل أكثر من ذلك ، فهي وجهت أنظارها كذلك باتجاه تراثات شعوب أخرى ، ومنها الشعب العربي ، وذلك بغية اكتشاف أسلحة ايديولوجية توظفها في معاركها ضد الكنيسة السياسية والسياسة الكنسية . ويبقى واجباً علينا ملاحظة أن العفيف الأخضر يبدي ، في نفس الكتاب المذكور ، موقفاً آخر من التراث العربي يتضح منه التعاطف والتضامن مع الأوجه المتقدمة والثورية فيه .

---

(١) مصطفى النهوري : محنة العقل المبدع - الدار البيضاء ١٩٧٣ ، ص ٥٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٤ .

(٣) العفيف الأخضر : نصوص حول الموقف من الدين - لبنان : مختارات جديدة ،

بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٤ .

أخيراً نورد الشاهد التالي ، الذي يعبر عن قصور الرؤية « التراثية » لدى واحد ممن ندخلهم في إطار ( اليسار الماركسي التأملوي » ، « يسار حفظة الكتب » : « ان الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث » (١) .

هذا التقرير ، الذي يسيء بالدرجة الأولى الى الاشتراكية العلمية نفسها والى الواقع الذي يراد لها ان تطبق فيه ، هو أبعد ما يكون عن فهم جدلي تاريخي تراثي لجدلية الواقع والفكر . فبفض النظر عن الضحالة في فهم « التراث » ، الذي يشكل في أحد أوجهه ، واحداً من أبعاد الواقع الماضي والحاضر ، فإننا نواجه في ذلك التقرير إنكاراً لجدلية « التاريخ والتراث » و « النحن والغير » ، وتفريطاً أرعن بتحديد الماركسية لنفسها بأنها « الوريث الشرعي » للفكر التقدمي العالمي ، بما في ذلك الفكر العربي .

وقد دافع عن وجهة نظر هذا التأملوي أحد المثقفين ( بو علي ياسين ) من موقع أكثر إفصاحاً على صعيد المسألة التراثية . فاذا كان الأول قد أبقى ، في الشاهد السابق ، موقفه الواقعي الطفولي من التراث مضمناً ، فان بو علي ياسين يعلن بطمأنينة الواقعي دفاعه عن علاقة الاشتراكية العلمية بالواقع على نحو ميتافيزيقي ، يقود الى عدمية عسروية ، ومن ثم الى مستقبلوبة ساذجة : « ونحن نرى ان هذه العملية – عملية انجاز بحث دقيق للواقع العربي ، ودراسة الفكر العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي من خلال دراسة تراثنا العربي – ليست دون قيمة أو فائدة ، لكنها لن تعطي الثمرة المرجوة منها ، ذلك ان الواقع – وهو يبقى الأساس والمنطلق والنهاية – له ايديولوجيته الرئيسية والأساسية المنطلقة منه ، وهذه هي الجديرة بالدراسة » (٢) .

---

(١) ملحق الثورة الثقافي – دمشق في ١٩٧٧/٢/٢١ .

(٢) بو علي ياسين : مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة – مجلة مواقف ،

بيروت ١٩٧٤ ، عدد ٢٤ ص ١٠٦ .

هكذا يتحدد « الواقع » عند الواقعيين اليساريين من حيث هو معطى  
ميتافيزيقي مجرد ، ينهض على ذاته الآتية ، بعيداً عن سياقه التاريخي  
والتراثي . وهذا الواقع اذ تحدد على ذلك النحو ، أصبح بحل من هاجس  
التراث والتاريخ . بصيغة أخرى نقول ، ان ذلك الموقف الميتافيزيقي المجرد ،  
اي اللاتاريخي اللاتراثي ، يتمثل برؤية اللااستمرارية بعيداً عن الاستمرارية ،  
والمطلق بعيداً عن النسبي ، والداخل بعيداً عن الخارج ، والنوعي عن الكمي .  
وبهذا يبرز الموقف المعني ليس بعيداً عن ماركس ومناهضاً له وحسب ، بل  
كذلك بعيداً عن هيجل وابن عربي وابن طفيل وابن رشد وهيراقليط ومناهضاً  
لهم . كما يبرز ايضاً قريباً - وهنا وجه الطرافة المضمنة في الموقف - من  
الوضعية الحديثة . إن ذلك كله يقدم على انه الموقف الماركسي من الفكر  
والواقع والتراث .

ان الواقعية اليسارية - وتمثل امتداداً ايديولوجياً للمستقبلية الطفولية  
ونسقاً من انساقها واحتمالاتها من احتمالاتها - حيث تعلن ، بطمأنينة وثقة  
المعتقد ، رايها المبعثر داخلياً منطقياً والمتهاوي تاريخياً تراثياً ، بأن الواقع هو  
وليد ذاته المباشرة الراهنة الثابتة ، وبأن مواجهة مسألة التراث « ليست دون  
قيمة او فائدة » ، لكنها « لن تعطي الثمرة المرجوة » ، فانها تكون قد استقت  
منطلقاتها من سمات الوضع العربي المخفق ثورياً . وهي القصور والهجانة  
والاصلاحية . اما النظرية العلمية ، الماركسية ، التي بنت شخصيتها عبر  
جدلية مع الواقع في سياقه التاريخي والتراثي ، فهي التي تؤكد بلسان لينين :  
« ان عقل الماركسية كله ونظامها كله يطالبان بأن ينظر الى كل موضوع آ فقط  
تاريخياً ، و ب ) فقط بالارتباط مع الموضوعات الأخرى و ج ) فقط بالارتباط  
مع تجارب التاريخ الملموسة » (١) .

---

(١) لينين : رسالة الى Inès Armand في ٣٠ تشرين الثاني ١٩١٦ - ضمن الاعمال :

مجلد ٢٥ ، برلين ١٩٦٣ ، ص ٢٢٧ .

كانت تلك ، اذن ، المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي . إنها مرحلة تنطوي على المشروع الاجتماعية والايدولوجية ، ولكن دون تحقيق مقتضيات جدلية التراث والواقع بأبعاده الوجودية الثلاثة ، اي بعيداً عن السياق التاريخي والتراثي للمسألة المطروحة . انها مستقبلية ميتافيزيقية ، لا جدلية ، تصب في مصب عدمية فوضوية ( = ثوروية ) بقاع بورجوازي صغير .

وفي ضوء تفصي الوظيفة التي تنجزها تلك المستقبلية ، نتبين اموراً ثلاثة تؤدي اليها وتكرسها . الأمر الأول منها يكمن في الابقاء على التراث العربي بمكوناته كلها في ايدي اليمين السلفوي ، خصوصاً ، يصنع منها - ضمن احتمالات ثلاثة اتينا عليها من قبل - سلاحاً ما . أما الأمر الثاني فيقوم على تعويق الفعل الاجتماعي والسياسي مع الجماهير الكادحة ( المؤمنة مثلاً ) ، وخلق هوة بيننا من طرف وبين المثقفين والمنظمات والأحزاب السياسية اليسارية من طرف آخر . يبقى الأمر الثالث . وينتض على نكريس القصور المعرفي العلمي في النظر الى قضية التراث العربي خاصة والعالمي على نحو عام .



في سياق معالجة المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي ، مرحلة المستقبلوية الطفولية ، نعمل الآن على التصدي لنزعة ثقافية معاصرة تلتقي بهذه الأخيرة بأكثر من سبب . كما أنها تمثل ظاهرة خطيرة في دلالاتها الثقافية والايديولوجية والتاريخية التراثية . وخطورتها لا تكمن في منطلقاتها النظرية وحسب ، وإنما كذلك في الهوية الاجتماعية السياسية لمن يأخذ بها . فالذين يطرحونها ويدافعون عنها يتحدثون من المنظومة الاشتراكية العالمية . كما يعلنون انتماءهم الفكري النظري العام الى الاشتراكية العلمية نظرية ومنهجاً وسلوكاً .

ان هؤلاء - وهم الذين أعلنوا عن « الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى » في جمهورية الصين الشعبية في أواخر عام ١٩٦٥ ينطلقون من أطروحة أساسية لهم . تلك هي أن إنجاز هذه الثورة يقف في خط متعارض مع التراث ( بمعنى الماضي ) الثقافي القومي والانساني السابق على الفكر الاشتراكي والعلاقات الاشتراكية . ذلك لأن هذين العنصرين لا تجمعهما رابطة مع ذلك التراث .

فلقد أعلن جماعة من أولئك بوضوح : « يجب علينا أن نبني بشكل جذري الايديولوجية القديمة ، الثقافة القديمة ، القيم والعادات القديمة لكل الطبقات المستغلة » (١) .

---

(١) انظر : لترفع الراية الحمراء والعظيمة لأفكار ماوتسي تونغ عالياً ولتنجز الثورة الثقافية البروليتارية العظيمة حتى النهاية - بكين ١٩٦٦ ص ٢٣ ، بالصينية ، مأخوذة عن : Kritik der theo . Auffassungen Mao Tsetung , Berlin 1973 , S. 316 .



كما جاء في توجيه من اللجنة المركزية للحزب (١) مواقف تحدد كيفية ممارسة النقد ، مثلاً كما يظهر من « اذاعة لجنة البلدية في تينستين Tienstin بالمصقات في ٢٢ من سبتمبر » (٢) : « ان الاقتراحات من أجل الفناء العادات القديمة والثقافة القديمة والأخلاق القديمة والأفكار القديمة سوف يبحث فيها ويبت بها من قبل وحدات الحرس الأحمر ، وانما سوف تسلم لجمعية الفلاحين الفقراء والأدنى من المتوسطين في الكومونة ( أو من المحتمل حسيين hsien تبعاً لأهمية الاقتراح ) التي سوف تبحث في فائدتها وتتخذ فيها قراراً » .

ويلخص جان اسمين ذلك الموقف بقوله : « أكد المتمردون ، في كل مكان ، منذ بداية الثورة الثقافية أن ما يجب عمله هو ال ( هدم ) : هدم الأمور الأربعة العتاق ، تحطيم السلطات ، محو كل أثر تركته البنية الفوقية . وقد مرغوا في الوحل أولئك الذين كان يلومونهم على عدم تقديم أي شيء للبناء » (٣) .

والآن ، اذا تقصينا السبب **النظري المصري** الكامن وراء ذلك الموقف ، وجدنا ، من سياق الرأي المطروح ، انه يقوم على الاعتقاد بأن الثقافات السابقة على الثقافة البروليتارية « الاشتراكية » تنتمي الى الطبقات الاجتماعية الاضطهادية . وبأنها من ثم معادية للإنسان الكادح عموماً . والنتيجة المنطقية لذلك الموقف هي أن انحسار أو اسقاط تلك الطبقات من حياة الإنسانية ، يشكل الشرط الأولي لنشوء وازدهار الثقافة الإنسانية ( الاشتراكية ) . فهذه الأخيرة تبنى على انقراض قيم الاضطهاد والعبودية والزيف في حقل الثقافة ، عموماً .

وقد حدثنا البرتو مورافيا عن « كراهية الماضي » ، التي لاحظها في الصين اثناء زيارته لها . ففي كتابه « ثورة ماو الثقافية » ، يعلن ما يلي : « والصينيون يقتصرون في اللحظة الحاضرة على ( كراهية ) آثارهم . وذلك لأنهم ،

---

(١) انظر : جان اسمين - الثورة الثقافية الصينية ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٩١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٤٣ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والح مرة أخرى على تلك الفكرة ، يمقتون ماضيهم ، سواء كان ماضيهم الفني أو الأدبي أو الفلسفي أو الديني . ولماذا تراهم يمقتونه ؟ ليس من السهل العثور على إجابة ( أنهم لا يكرهونه باعتباره ماضياً كما يكره المستقبليون ماضيهم على سبيل المثال ) ولكن لأنه يبدو لهم أنه كان خطأ ، أي خطأ بورجوازيًا رأسمالياً » (١) .



---

(١) البرتومورافيا : ثورة « ماو » الثقافية - بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢٢ .

وهناك فكرة لماركس وانجلز يمكن ان تثير التباساً يقود - في حال عدم التمعن فيها بعمق وعدم وضعها في موقعها من الفكر الماركسي عموماً وعدم النظر اليها في ضوء هذا الأخير - الى مثل ذينك الموقفين . فلقد كتباً بأن الثورة الاشتراكية هي « القطيعة الأكثر جذرية مع علاقات الملكية الموروثة . فلا عجب اذن ان تمت القطيعة في سباق تطورها وعلى نحو اكثر جذرية مع الأفكار الموروثة » (١) .

ان محور المسألة هنا يكمن في نمط علاقات الملكية الفردية الاستغلالية الموروثة وفي ما يطابقها من أفكار تكرر هذه العلاقات . وبذلك ، يغدو الحديث هنا غير وارد عن الأفكار المنحدرة من الماضي السابق على تلك الثورة عموماً . اما اذا وضعنا فكرة ماركس وانجلز هذه في صيغة تراثية ، فاننا سنجد حالئذ انهما قد مارسا « اختياراً تاريخياً تراثياً » من موقع علمي ثوري .

هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى ، فإننا ، في استقصائنا ومناقشاتنا لـ « الثورة الثقافية البروليتارية » المطروحة هنا ، لا بد آخذون بعض المسائل بعين الاعتبار . انه من البين اننا اذا انزلنا من وجهة النظر المأتمني عليها هنا في اطار تلك « الثورة الثقافية البروليتارية » وفي وطن يمتد تاريخه الطبقي قرون مديدة ، كالوطن العربي والصين ، فاننا سوف نجد انفسنا امام موقفين نظريين رئيسيين . سواء كان ذلك صراحة او ضمناً :

**الموقف الأول :** ينطلق من الاقرار بأن تاريخ الانسانية ما قبل المجتمع

---

(١) ماركس - انجلز : الاعمال - مجلد ٤ برلين ، ص ٤٨١ .

الاشتراكي ليس هو ، في الحقيقة ، الا تاريخاً للطبقات القاهرة الاستغلالية ولقيمها الثقافية والأخلاقية والفنية .

اما **الموقف الثاني** فينتقل من ان هذه الطبقات ، بحكم موقعها الانتاجي الاجتماعي والسياسي ، لم **تنجز أمراً ايجابياً** يدخل في نطاق العلم والتفكير العقلي . بل إن كل ما أنجزته لا يخرج عن نطاق البؤس والاضطهاد والتدمير . كما يدخل في مجال الايديولوجيا بصفتها صورة ذهنية طبقية مزيّفة ومزيّفة للواقع لحساب الطبقة السائدة .

ان دراسة معمقة لهذين الموقفين تبرز خطأهما المعرفي وخطورتهما في حقل الفعالية الاجتماعية السياسية .

لا ريب في ان التاريخ البشري بعد المشاعي وحتى المجتمع الاشتراكي هو تاريخ طبقي تسود فيه مجموعة من الطبقات على طبقات أخرى ، وتقوم بين الفريقين صراعات خفية أو مفصح عنها . ولكن الحركة الاجتماعية الاقتصادية التحتية ، التي عملت تلك الطبقات الاولى على اخفائها او تزيفها ، قد حققتها بالدرجة الاولى هذه الطبقات المسودة المنتجة فعلا والمبعدة ، في نفس الوقت ، عن انتاجها .

ضمن هذا المفهوم تصدق الموضوعة القائلة بأن الجماهير الكادحة والمضطهدة هي التي تصنع التاريخ في مقوماته الحاسمة ، ومن حيث الأساس .

ولكن ربما قصد اصحاب وجهة النظر تلك أنهم يرفضون من التراث الانساني السابق على الاشتراكية فقط الجوانب الايديولوجية منه (١) .

---

(١) نحن نأخذ بهذا الافتراض ، بالرغم من ان الشواهد التي قدمناها فيما سبق تشير على نحو لا لبس فيه الى رفض « الثقافة » القديمة كلها ، بالإضافة الى الايديولوجيا . وكما يذكر مؤلفو كتاب Kritik der theo . Auffassungen ( ص ٣٢٩ ، نفس المعطيات سابقاً ) ، فان هالك فرقاً بين مفهومي « الثقافة » و « الايديولوجيا » . اذ ان هذه الأخيرة لها مساس مباشر بمصالح الطبقة الاجتماعية ، من حيث هي تعبير عن هذه المصالح السياسية

←

فلك لان الايديولوجيا التي سادت في التاريخ البشري الطبقي هي ايديولوجيا الطبقات السائدة ، بحيث كانت الطبقات المضطهدة مرغمة على ان ترى فيها ايديولوجيتها الخاصة .

ايضاً في هذا الفهم للأمور ، تنطلق وجهة النظر تلك من مرتكز لا تاريخي ولا تراثي . لأنها لم تستوعب حركة التناقض والصراع الطبقي في التاريخ الانساني الا على ذلك الاساس الميكانيكي المبسط ، الذي كنا قد تحدثنا عنه فوق .

فحركة التناقض والصراع الطبقي هذه عبرت عن نفسها بأشكال متعددة ومختلفة ، منها الشكل الايديولوجي . وقد كانت الطبقات السائدة تعمل ، بطبيعة الحال ، على سحق أو إخفاء أو تزيف أفكار الطبقات الأخرى المسودة . ولكن ذلك لم يكن دائماً ممكناً حتى النهاية :

لنستعد في ذاكرتنا تلك الانتفاضات التي التهمت في المجتمع العربي الوسيط والحديث على الأقل - دون ان نذكر القديم والمعاصر - مثل انتفاضة الخوارج والقرامطة والزنج والانتفاضات الفلاحية في لبنان وسوريا والعراق ومصر الخ ... ، ثم لنستعرض الصراع الايديولوجي الذي دارت رحاه بين اتجاهي التقدم والمحافظة ( الرجعية ) في تلك المراحل التاريخية من المجتمع العربي ، لنفعل ذلك كله ، كي نتأكد من ان التاريخ العربي - وهو جزء من التاريخ الانساني العالمي - لم يكن تاريخ المستغلين وقاهري الطبقات المسحوقة



والاقتصادية والاجتماعية الخ .... أما « الثقافة » فهي مفهوم أكثر اتساعاً ، لأنها تمثل مجموعة من الظواهر الاجتماعية ، كالحق والأخلاق والعلوم الطبيعية والفن والفلسفة .

وإذا نظرنا ، على الأقل ، الى العلوم الطبيعية خصوصاً ، وجدنا ان علاقتها بالايديولوجيا الطبقيّة غير مباشرة . وقد تصدينا لهذه المسألة حينما ناقشنا قضية النحزب في العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي .

من طرف آخر ، يمكن التذكير هنا بما سبقناه سابقاً حول « الوعي الاجتماعي » و « الايديولوجيا » ، لنجد مجدداً ان المفهوم الاول اوسع من هذا الاخير ومن مفهوم « الثقافة » معاً .



فحسب . بل ان هذه الأخيرة كانت تحقق مجموعة كبيرة من الانجازات على طريق تطور وعيها الذاتي ، من حيث هي طبقات جسدت في شخصها الجهد الذي استنبت آفاق التقدم التاريخي والتراثي . واخيرا لنا في الفكر الاشتراكي العلمي مثال حي على بطلان وجهة النظر تلك . ذلك لان هذا الفكر نشأ وتبلور وتطور في إطار المجتمع الرأسمالي الحديث ، وفي الكفاح الدؤوب ضده .

هذا ما يخص الموقف الأول . اما بالنسبة الى الموقف الآخر ، فاننا نجد ان تحليلا اجتماعياً واقتصادياً وايدولوجياً دقيقاً للمراحل ما قبل الاشتراكية ، يقدم لنا مجموعة ضخمة من الانجازات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والايدولوجية التي حققتها الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الانسانية الاشتراكية . هاهنا - وعلى الرغم من ان الوضع في التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث ينطوي على تعقيدات استثنائية - ينبغي التدقيق والتمعن في الحقيقة التالية ، وهي ان تلك الطبقات لم تجتز في تطورها الذاتي وتيرة واحدة . فكل واحدة منها تمثل ، في مرحلة تكونها وتبلورها وصعودها ، قوة اجتماعية تقدمية . اذ انها ، في هذه المرحلة ، تمارس دوراً أساسياً كبيراً في اسقاط المجتمع القديم وفي اقامة بنية اجتماعي جديد مكانه ، يمثل مرحلة متقدمة بشكل أساسي على ذلك المجتمع .

الا انها في مرحلة لاحقة ، مرحلة الانحطاط والانحسار الاجتماعي ، تفقد ذلك الطابع التقدمي ، مكتسبة طابعاً رجعيماً . فهي ، هنا ، تجد وجودها الطبقي الاناني في تعارض متصاعد عمقاً واتساعاً مع آفاق التقدم الاجتماعي . واذا ما سرنا بعيداً في التخصيص ، وجدنا ان علاقات الانتاج التي تظللها ، تتحول الى قوة كابحة للتقدم عموماً ، الاقتصادي والمحتمي والأخلاقي والسياسي والعلمي الطبيعي والايدولوجي .

ان هذا الوضع في المجتمعات الطبقيّة ما قبل الاشتراكية المتحول وغير الثابت بمظاهره في حقل الثقافة والايدولوجيا ، يضع امام الثورة الثقافية الاشتراكية مهمة دقيقة ومحددة . تلك هي ضرورة اكتشاف روابط وجسور

عميقة الجذور أو ضعيفتها بين موجبات ومقتضيات وآفاق هذه الثورة من جهة وبين المنجزات الثقافية والايديولوجية للطبقات التي سادت في تلك المجتمعات من جهة أخرى ، تلك التي حققتها في مراحل صعودها التقدمي . مع التأكيد على أن هذه العملية تتم من منظور الجدلية التاريخية التراتبية ، التي تجد في نظرية المادية الجدلية التاريخية أساسها الفلسفي وفي الاشتراكية العلمية امتداد هذه الأخيرة الاجتماعي التطبيقي .

واذن ، فإنها لفكرة خاطئة كل الخطأ أن نرفض التراث الثقافي ما قبل الاشتراكي . انه موقف لا تاريخي ولا تراثي ، عاجز عن أن يتقصى « الماضي » في سياقه التاريخي والتراثي . فهو يرفضه على عواهنه ، واقعاً بذلك في ثورة العدمية التراتبية .

والجدير بالاهتمام العميق ، في إطار التصدي لهذا الموقف الأخير ، أن نميز بين ثقافة الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الطبقية وثقافة هذه المجتمعات . فثقافة المجتمع الرأسمالي أو الاقطاعي لا ترتد الى ثقافة الطبقة الرأسمالية أو الاقطاعية . ورغم هذا التمييز ، تبقى مهمة الثورة الثقافية الاشتراكية قائمة على اختزان وتمثل كلتا الصيغتين من الثقافة اختزاناً وتمثلاً منطلقين من موقع هذه الثورة المنهجي والفلسفي والسياسي والاجتماعي الخ... وإذا اخذنا بعين الاعتبار أن ثقافة الطبقة الرأسمالية قد وصلت في أوروبا الى قممها في حقل العلوم الطبيعية ، فإنه يصبح من اللازم التوجه اليها عبر عملية التثوير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الاشتراكي (١) .

ولا شك أن التوجه الى ثقافة المجتمع الرأسمالي عموماً وثقافة الطبقة الرأسمالية خصوصاً ، الى ثقافة المجتمع الاقطاعي عموماً وثقافة الطبقة الاقطاعية خصوصاً ، على ضآلتها ، الى ثقافة المجتمع العبودي عموماً وثقافة سادة العبيد

---

(١) لينين ينتبه الى هذه المسألة بعمق ، اذ يؤكد ، في سياق تقويمه لمكتسبات وصعوبات السلطة الاشتراكية الجديدة : « بدون تراث الثقافة الرأسمالية لا نستطيع أن نبني الاشتراكية . » ( الأعمال ، مجلد ٢٩ ، برلين ص ١٤٢ ) .

خصوصاً ، وأخيراً الى ثقافة مجتمعات « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، ان ذلك التوجه لا يسعه ان يكون ، في نطاق النظرية التراثية المقترحة هنا ، الا « استلهاماً تراثياً » . وهو ، بصفته هذه ، يتطلع الى العناصر ذات القيمة النسبية في تلك الثقافات ، اي العناصر التي فقدت قيمتها التاريخية الذاتية لتكتسب قيمة تراثية عبر موجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها الناهض . كما لا يسعه ( اي ذلك التوجه ) ان يكون ، في النطاق المعني ، الا « تبنياً تاريخياً » للعناصر ذات القيمة المطلقة في هذه الثقافات ، اي التي لم تفقد قيمتها التاريخية الذاتية ، بل احتفظت بها لتلتحم بقيمتها الجديدة ، التراثية ، عبر تلك « المرحلة » .

هكذا يتضح القصور الشامل المحقق بالعدمية الثقافية التراثية ذات المظهر البروليتاري المزعوم . ولا شك ان نقد لينين ، الذي وجهه لهذه الظاهرة عام ١٩٢٠ ، ما يزال يمتلك دلالة وأهمية مبدئية راهنة بالنسبة الى فهم « الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى » ( و « المستقبلوية الطفولية » كتعبير عن المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي الاسلامي منهجاً وتطبيقاً ) . فلقد صاغ لينين نقده ذاك بدقة : « ان الثقافة البروليتارية لا تسقط من السماء . انها ليست اختراع أشخاص يسمون انفسهم كاختصاصيين بالثقافة البروليتارية . ان الثقافة البروليتارية يجب ان تكون التطوير القانوني لجملة المعارف التي صنعتها الانسانية .... » (١) .

واذا ما سحبنا نتائج ذلك النقد على قضية التراث العربي الاسلامي ، فإننا نجد انفسنا مدفوعين الى التوكيد على اننا ، في ثورتنا الثقافية الاشتراكية وفي النظرية التراثية المقترحة هنا والمنبثقة عن احتياجاتها ، نلح الحاحاً خاصاً على علاقتهم بالتراث الانساني والقومي في عناصرهما التقديمية او المحرصة على التقدم . ونقصد بهذه الاخيرة تلك التي اتجزت في نطاق الطبقات المستغلة والآخرى المستغلة في التاريخ العربي والانساني على حد سواء .

---

(١) لينين : مهمات الاتحادات الشبيبية . ضمن الاعمال ، برلين ، مجلد ٢١ ، ص ٢٧٦ .

والجدير بالذكر ان طرح المسألة في سياقها العام هذا - الى جانب سياقها الخاص - يبرز أمامنا وحدة الثقافة العربية في مراحل التاريخ العربي منفردة ومجموعة ، أي الثقافة التي تمثل جماع هذه المراحل . الا اننا اذا حللنا تلك الوحدة الى مكوناتها الاجتماعية الطبقية في التاريخ ، اكتشفنا مزيداً من الأهمية لمسألة تقصي العلاقات القائمة بين ثورتنا الثقافية الاشتراكية تلك والنظرية التراثية هذه من طرف ، وتراثنا في عناصره التقدمية او المحرصة على التقدم من طرف آخر . فالتعدد في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية او في بعض مظاهرها وجوانبها في التاريخ العربي بمراحله المختلفة ، لا يسمح لنا بالنظر الى ثقافته نظرة ذات بعد واحد ، بعد رافضي عديم . وإلا فسوف نكون كمن يرى الغابة ( الكل ) وينسى الأشجار ( الأجزاء ) .

والآن ، حينما لا يكون لنا نحن العرب « تراث ثقافي رأسمالي » ، فهل يتبقى لنا « تراث » نعبء في ضوئه عملية البناء الاشتراكي الشامل بأطرافه الثلاثة ، التثوير الاجتماعي الاقتصادي التصنيعي والتوحيد القومي والتثوير الثقافي ؟ الاجابة عن ذلك تقتضي اخذ المسائل التالية بعين الاعتبار الدقيق . ان « التراث الثقافي » ليس مندغماً بالتراث الثقافي الرأسمالي ، وإن كان هذا الأخير يمثل الخلاصة القصوى للتراث الثقافي الانساني قبل الاشتراكية . وقد راينا سابقاً أن كل المجتمعات الطبقية احتوت ثقافتها التي مثلت ، في حينه ، وجهاً من بنائها الفوقي . ونقول كذلك ، ان الثقافة ، بمعنى الانتاج الذهني الفكري المتميز ، هي حصيلة تقسيم العمل الى فكري وعقلي ، ذلك التقسيم الذي نشأ في نطاق تكون الطبقات الاجتماعية في اعقاب انحسار المجموعات البدائية المشاعية .

وحينما يكون الأمر كذلك أولاً ، وحينما نأخذ بعين الاعتبار التراكم الاجتماعي لمراحل التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث بتعقيداتها وطرافتها واشكالياتها وخصبها ثانياً ، فاننا نجد انفسنا أمام تعدد ثقافي هائل ، يستدعي منا ان نمارس تجاهه « الاختيار التاريخي التراثي » بكلتا صيغتيه

الإيجابيتين ، « الاستلهام التراثي » و « التبنّي التاريخي » ، وبصيفته السلبية « العزل التاريخي » ، وانطلاقاً من « مرحلتنا القومية المهيمنة » في آفاقها الناهضة ( الثورية ) . من طرف آخر وعلى ضوء الأوجه النظرية المنهجية والأيديولوجية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في آفاقها تلك أولاً ، ومن موقع استيعاب العلاقة بين الأصالة والعصرية ، كما تصدينا لها فيما سبق ، نعلن كذلك أن التراث البورجوازي الليبرالي الأوربي يمثل تراثاً لنا بقدر ما يمكنه الإسهام في اغناء واخصاب مرحلتنا تلك .

واذن فكيف لنا أن نأخذ بالنزعة الثقافية التراثية العدمية المشار إليها ونرفض تراثنا الثقافي ، في الوقت الذي تتراكم فيه الدراسات والوثائق أمامنا حول امتدادات ذلك التراث في أوربا ( فرنسا وإيطاليا وألمانيا خصوصاً ) ؟ كيف نفعل ذلك وأمامنا تلك الامتدادات التي أسهمت في تكوين الفكر التقدمي الأوربي في مرحلة الانتقال من العلاقات الاقطاعية الى البورجوازية المبكرة ( مثل روجر بيكون ، وزيفرفون برابانت ، ودانته ) ، وفي مرحلة النهضة Renaissance البورجوازية ( مثل نيكولاوس كوبر نيكوس وجيوردانو برونو وغاليليو غاليلي ) . ثم ، من أي موقع منهجي نأخذ بتلك النزعة العدمية التراثية ، في الحين الذي نواجه فيه بعض امتدادات تراثنا مجسدة ، في بعض آفاقها التراثية ، بالفكر الاشتراكي العلمي ( كارل ماركس وفريدريك أنجلز ولينين ) ، ومسهمه من ثم وبحدود معينة في تكوين هذا الفكر ، وأساسه النظري الفلسفي ، بحيث يمكن اعتبارها أحد مصادره الثانوية وغير المباشرة (١) ؟

وإذا كان الأمر على هذا النحو من الوضوح والخطورة ، فإننا سوف نرفض وجهة النظر العدمية في التراث ذات القناع « الاشتراكي اليساري » ، كما رفضنا ، في حينه ، « المستقبلوية » اليسارية و « العصرية » ذات التوجه البورجوازي الليبرالي . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله لأننا نلح على وحدتنا

---

(١) سنعود لاحقاً الى هذا الشق من المسألة .



التراثية مع حمورابي واخناتون والاحناف ومحمد بن عبد الله وعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وابي ذر الفقاري والمأمون والقرامطة والزنج ، مع القدرين واهل الراي المتنورين والمعتزلة ، مع الفارابي وابن الراوندي وابي العلاء المعري وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، ومع العقول الثلاثة الكبيرة ابن رشد وابن عربي وابن خلدون ، ومن بعدهم مع المقرئ وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وعمر فاخوري وزكي الارسوزي وسلامه موسى وطه حسين . . . . .

لقد رفضنا وجهة النظر العدمية تلك من اجل الحفاظ على وحدتنا مع كل اولئك الرجال الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة ، معبرين بشكل أو بآخر وبهذه الوثيرة أو بتلك عن آفاق التقدم الانساني التي كانت تطرح نفسها ضمن اطار عصورهم .

ونحن نرفضها كذلك ، لاننا نلح ، انطلاقاً من موجبات واحتياجات وآفاق الواقع العربي الراهن الثورية أولاً ، وعبر تلك الشخصيات والاتجاهات الفكرية والسياسية التي تمثلها ثانياً ، على وحدتنا مع الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية ، الوريث الشرعي لتراثنا العربي في عناصره التقديمية ذات الطابع المطلق والآخرى ذات الطابع النسبي .

ان وجهة النظر العدمية التراثية تلك تمثل قصوراً نظرياً معرفياً ( عدم القدرة على استيعاب وحدة التاريخ والتراث الانسانيين وتمايز حلقاتهما نوعياً . اي العجز عن ادراك استمرارية التراث ولا إستمرارية التاريخ بالمعنى الذي عرضنا له سابقاً ) . كما تمثل خطراً سياسياً اجتماعياً ( اهمال طاقة تراثية ضخمة يمكن توظيفها في الاسهام في حل المهمات المطروحة امام الثورة الاشتراكية والثورة الثقافية الموازية لها والمتداخلة فيها ) .

واذا ما اخضعنا فهمنا الثقافي والتراثي في الوطن العربي الراهن لوجهة

النظر تلك ، فان عنصراً ثالثاً من عناصر قصورها يبرز على نحو قوي مثير .  
ذلك هو عدم ادراك أن القوى الطبقية والسياسية الرجعية هنا ، قادرة ،  
حتى الآن ، على احتواء نسبة كبيرة من الجماهير الكادحة المجهّلة في صفوفها عن  
طريق ربطها بالوجه الرجعي – الجبري التبريري – من التراث .

ان ذلك كله يبرز امامنا ، على نحو لا لبس فيه ، مسألة نعتبرها احد  
المعالم النظرية والمنهجية التي ينهض عليها « مشروع الرؤية الجديدة » . تلك هي  
ان النقد الثوري للواقع **العربي** الراهن يمر عبر تقصي « التراث العربي »  
نظرياً منهجياً ، وعبر امتلاك عناصره المبدعة او المحرصة على الابداع ، من موقع  
الجدلية التاريخية التراثية ، وعلى نحو خاص من موقع احدى ركائزها ، وهي  
« الاختيار التاريخي التراثي » بصيغه الثلاث ، « التبنّي التاريخي » و « الاستلهام  
التراثي » و « العزل التاريخي » . ونحن حيث نفعل ذلك ، فانما نفعله بغية  
تعميق واثراء وتطوير ( تطوير ) ذلك الواقع العربي بأفق اشتراكي . ومن هنا ،  
تتكشف الاهمية المبدئية والضرورية لتعيين Concretisation تلك الجدلية ،  
اي تسييسها ، وذلك بتحويلها الى **قوة مادية** مغيرة ، مثورة .



هكذا تتضح الروابط النظرية المعرفية المشتركة العامة ، التي تجمع بين  
« العصرية الطفولية » النمّالة باتجاهات « الثورة الثقافية البروليتارية » من  
طرف ، وبين « المستقبلوية الطائفية » التي تجسد المرحلة الاولى في موقف اليسار  
العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً من طرف آخر : انها روابط تنحدر من  
تصور ميتافيزيقي ، لا تاريخي لا تراثي للوجود الاجتماعي وللوعي الاجتماعي . مع  
ملاحظة ان الاولى تنطلق من « الحاضر » التي تعتبره هدف الحركة التاريخية  
العينية الذي تحقق ، وان الثانية منهما تنطلق من « مستقبل » ما تزال تناضل  
من أجل صباغته وبلورته .

ولكن اذا كان هنالك ما ينتظم تينك الظاهرتين في اطار واحد على صعيد  
القصور النظري المعرفي ، فان مثل هذا الناظم لا يمكن الإدعاء بوجوده بينهما على  
صعيد الموقف الايديولوجي والاجتماعي والسياسي . اذ لكل منهما ملابسات  
تولده وتبلوره ، هي بدورها منحدره من ملابسات الوضع الاجتماعي العربي  
وملابسات الوضع الاجتماعي الصيني .



تبقى مسألة أخيرة ينبغي التعرض لها في سياق الحديث عن المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . تلك هي انتعاش هذه المرحلة في فترة ما بعد هزيمة ١٩٦٧ ورفع شعار « دولة العلم والايمان » .

فلقد كانت تلك الهزيمة ذات حدين على صعيد القضية التراثية . الحد الأول تمثل في نهوض واسع للايديولوجية الدينية عموماً . فهذه الأخيرة أخذت تبرز على أنها البديل « الروحي الحقيقي » عن واقع الهزيمة والانحراف ، البديل القادر على ان يعيد الى الانسان في العالمين العربي والاسلامي توازنه وقدراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية (١) . كما فسر واقع الهزيمة ذاك بأنه حصيلة الانحراف عن طريق الايمان والاخلاق .

ولقد وظفت مجموعة من الظواهر الاجتماعية في خدمة ذلك التفسير ، مثل توسع دائرة العلوم الطبيعية ، وعزوف جمع كبير من الشبيبة المتعلمة عن الايديولوجية الدينية ، واقبالهم على الفكر العلمي المادي والعلماني ، والتحرر الجزئي الذي حققته المرأة على صعيد العمل المهني والعلاقات الاجتماعية والحقوقية والجنسية (٢) .

---

(١) انظر في ذلك ، مثلاً : حسين فوزي النجار - الاسلام ودولة الايمان ، كتاب الجمهورية الديني ، دون تاريخ اصدار . ولكن تاريخ صدره لا يخرج عن دائرة المرحلة التي نعالجها هنا .

(٢) كان أحد المؤمنين الورعين يخاطب محمداً بناته اللواتي ازلن الحجاب وخرجن الى العمل سافرات ، وابناه الذين اقبلوا على الثقافة العلمية ودافعوا عن حق اخواتهن في السفر والعمل : « والله ، سيأتي اليهود ويحكمونكم ! » .

وقد لقي ذلك التفسير مداً جديداً مع نشوء صراعات جديدة بين بعض الفصائل الوطنية والقومية والاشتراكية من طرف وبين ممثلين لبعض الأنظمة السياسية السائدة في الوطن العربي من طرف آخر . وكان ذلك في اعقاب حرب تشرين ١٩٧٣ ، بحيث قاد الى رفع شعار « دولة الايمان » كرد على النزعات « الاباحية والالحادية المستوردة » .

في حمى تعاظم تلك الدعوات « اليمانية الإصلاحية » ، اخذ الحد الثاني من هزيمة حزيران يتبلور ويتصاعد ، ألا وهو نشوء مسوغات « جديدة » لـ « المستقبلوية الطفولية » اليسارية .

لقد رأى قسم كبير من اليسار العربي ان هزيمة حزيران ليست ، في حقيقة الامر ، الا هزيمة الأنظمة العربية المستنفدة تاريخياً ، بما ينطوي ذلك من دلالات على الأصعدة الاجتماعية الطبقية والاقتصادية والتقنية والايديولوجية ، وسواها .

وفي سياق ذلك ، أكد على الصلات العميقة التي تجمع بين تلك الأنظمة والايديولوجية الدينية ، بحيث نظر الى هذه الأخيرة على انها المعادل لـ « التراث العربي الاسلامي » . وهنا ، اخذت الدعوة تقوى وتنتظم في صفوف اليسار الى التكنولوجيا والعلم والتقدم الحضاري . مشاراً ، في نطاق ذلك ، الى ان مواجهة اسرائيل تقتضي البدء باقامة مجتمع عصري ( اشتراكي او صناعي او تكنولوجي ) ينطوي على مقومات الدولة العصرية الديمقراطية المنظمة .

في هذا الاطار من المسألة ، نستطيع ان نرى في كتاب « نقد الفكر الديني » لصادق جلال العظم تعبيراً عن بعض أوجه الاشكالية في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً وفي مرحلته الأولى .

وفي سبيل استقصاء ذلك ، لا بد من التمييز بدقة بين مستويين في هذا الكتاب ، واحد نظري معرفي مجرد ، وآخر ايديولوجي عيني . فعلى صعيد المستوى الأول ، نواجه عمقاً ودقة في طرح « الفكر الديني » كنقيض لـ « الفكر



العلمي » . وهذا نجده واضحاً في الفصلين المعنويين بـ « الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني » و « مأساة إبليس » (١) .

لكن في ثنايا ذينك الفصلين ، تبرز بعض المسائل ذات المستوى الايديولوجي العيني والتي تثير مواقف خلافية .

ان صادق جلال العظم ، الذي اصدر كتابه عام ١٩٦٩ (٢) ، اي في حمأة الحوار حول الهزيمة، يرجو « ان يكون ( اي الكتاب ) خطوة متواضعة وأولية على طريق تبديد الوهم » القائل « بأن الايديولوجية الغيبية والفكر الديني الذي تفرزه مع ما يلتف حولها من قيم وعادات وتقاليد الخ . . . هي حصيلة للروح العربية الأصلية الخالصة الثابتة عبر العصور ، وليست ابداً تعبيراً عن أوضاع اقتصادية متحولة ، او قوى اجتماعية صاعدة تارة وزائلة تارة اخرى . . » (٣) .

من هذا الموقع ، يوجه الكاتب نقده لـ « الفكر الديني » ، ساعياً الى نشر وتدعيم الفكر العلمي . فهو بعد ان يلح على ان « الايديولوجية الغيبية والفكر الديني . . تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية متحولة » ، يعود ليلقي ظللاً على تلك الايديولوجية وذلك الفكر في علائقهما بهذه الأوضاع في البلدان العربية . حول ذلك يعلن بأنه قد « ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الايجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الاقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة » (٤) .

لا شك ان ذلك التأكيد يفقد قدرته على الصمود مع القيام بأول دراسة استقصائية « للتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة » المهيمنة في البلدان

---

(١) نقد الفكر الديني - بيروت ١٩٧٧ ، الطبعة الرابعة ، ص ١٢ - ٨٨ .

(٢) انظر مقدمة الكتاب المذكور ، ص ١١ . والمؤلف يشير في حاشيتين ( ص ١٢ و ٥٥ ) الى أن جزءاً من القسم الاول القاء كمحاضرة عام ١٩٦٥ ، وان القسم الثاني القاء أيضاً كمحاضرة في نفس العام .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١ ، ١٠ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤ .

العربية أولاً ، ومع أول بحث في مظاهر الايديولوجية الدينية السائدة في هذه البلدان ثانياً .

ويوضح صادق جلال العظم موقفه ذاك بمزيد من التخصيص ، حين يكتب : « ان قولنا باحتضار الله في المجتمعات المتخلفة يشكل تمثيلاً رمزياً لحالة الثورة والفوران وفقدان الجذور التي تعانيها هذه المجتمعات في محاولاتها الوصول الى نوع من التعايش المرحلي بين الأفكار العلمية الجديدة وتطبيقاتها العملية والصناعية ، وبين تراثها الديني السحيق دون ان تتنازل كلياً ومرة واحدة عما في ماضيها من قيم غيبية » (١) .

ان الكاتب يبسط المسألة المطروحة على نحو مجحف ، اذ يرى ان تلك « المجتمعات المتخلفة » ، ومنها المجتمع العربي ، تعيش حالة من الثورة . وهذا الحكم يصح على مرحلة ما بعد الهزيمة ، كما يصح على المرحلة الراهنة بمزيد من التأكيد والتكثيف .

ومما يلفت النظر في الشاهد الأخير ان الكاتب يتحدث عن « حالة الثورة » و « فقدان الجذور » في سياق ربما سمح بالقول بأنه ، اي الكاتب ، يرى في « فقدان الجذور » وجهاً من أوجه الثورة أولاً ، كما يرى في « تراثها الديني السحيق وما ينطوي عليه من قيم غيبية » معادلاً لتلك « الجذور » ثانياً .

في الحقيقة ، لا نستطيع ان نرى في موقف صادق جلال العظم ذاك التعبير النهائي عن تصوره لـ « الماضي - الجذور » ، اي للتراث في عصره المنصرم . فهو يتحدث ، في موضع آخر ، عن فلاسفة مسلمين « قالوا بقدوم العالم » اي فلاسفة لم يأخذوا بالايديولوجية الدينية الغيبية ، او لم يأخذوا بها على عواهنها (٢) .

ولكن احتمال وجود ذلك الموقف الأول للعظم من التراث ، يجعلنا ننظر

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١ .

اليه على انه احد تلوينات او اوجه موقف اليسار العربي في مرحلته الاولى من التراث العربي . فاليسار هذا ، اي ذلك الذي يعلن « أن المادية الديالكتيكية هي انجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه » (١) ، يرد الماضي العربي الى قيم دينية غيبية ، ليرفض هذا الآخر - كخطوة تالية - بصفته نقيضاً للقيم العلمية العصرية ، اي للصورة الكونية العلمية المناسبة لهذا العصر وعلومه .

ثمة نقطة أخرى في موقف صادق جلال العظم من « الايديولوجية الدينية » و « التراث الديني الغيبي » . تلك هي « نخبويته » . فهو حين يقرر بأنه قد « ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الايجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الاقطاعي » ، أو حين يعلن « احتضار الله في المجتمعات المتخلفة » ، فانه يمثل بذلك بالكاد رأي ثلاثة من المائة من سكان العالم العربي .

فالمثقفون والعلماء ، بل قسم من هؤلاء هو الذي يمتلك ناصية المعرفة، التي تسمح لنا بأن نحدد سمات ومقتضيات وآفاق المجتمع العربي انطلاقاً منهم وانتهاءً بهم . وهنا نكاد نقول ان صادق جلال العظم ، في موقفه ذاك ، يدنو كثيراً من رأي عبد الله العروي القائل بأن المسألة الأساسية في المجتمع العربي المعاصر تكمن في المعركة الايديولوجية (٢) .

أخيراً ، اذا كنا نظرننا الى بعض مواقف صادق جلال العظم ضمن دائرة المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، فاننا لا نستطيع الا أن نلح على اللحظات المضيئة العميقة ، تلك التي ينطوي عليها بحثه للعلاقة بين العلم والدين على المستوى النظري المعرفي ( العلمي ) . وهنا ، في هذا المضمار ، يبرز « نقد الفكر الديني » معلماً هاماً من معالم التطور العلمي باللغة العربية . وبهذا الاعتبار ، يدخل ذلك الكتاب في حقل المرحلة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤٥ .

(٢) في حوار شخصي بيني وبين مؤلف « نقد الفكر الديني » ، وافق على الراي بوجود « نخبوية » في معالجته للمسألة الدينية في الوطن العربي .

الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، تلك التي سنتحدث عنها لاحقاً (١) . هذا اذا غضضنا النظر عن بعض الفكر التي تثير بعض الشك حول صحتها (٢) .

---

(١) تتضح هذه النقطة فيما يعلنه العظم بصدد دراسته حول شخصية ابليس : « ان دراستي عن شخصية ابليس في القرآن ليست إلا محاولة لإعادة النظر في مسألة محددة من التراث الثقافي العربي على أسس جديدة وعصرية .. ان احياء التراث لا يتم الا بربطه بأشياء حية أصلاً وبقضايا ومشاكل يعيشها الناس في الحاضر ويتحسسونها ويفكرون بها ويعانون منها ويعبرون عنها في فنهم وأدبهم وثقافتهم المعاصرة وفي جهودهم الدائمة والمستمرة بما يسمى بالتراث » . ( نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة ، ص ٨٨ - هامش ) . وبالطبع ، سوف نحمل هذا النص أكثر مما يحمله ، حين نطن بأنه ينطلق من موقع نفوي ( ذرائعي ) ، وان كان العنصر النفوي فيه بارزاً .

(٢) من ذلك ، مثلاً ، اعتقاد المؤلف « انه ليس من الضروري أن يتعلق الشعور الديني بكائنات غيبية وموجودات خفية وقوى غريبة كما كان دائماً - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٣ - ٥٤ » . وعلى ذلك ، فان « هذا لا يعني اني أريد نسخ الشعور الديني في تجارب الانسان من الوجود ، ولكن أرى من الضروري التمييز بين الدين وبين الشعور الديني .. يجب تحرير هذا الشعور من سجنه ليزدهر ويعبر عن نفسه بطرق ووسائل مناسبة للاوضاع والاحوال التي تعيشها في حضارة القرن العشرين . لذلك علينا أن نتنازل عن الفكرة التقليدية القائلة بوجود ثمة شيء كحقيقة دينية خاصة وأن توجه اهتمامنا نحو الشعور الديني المنحدر من هذه الأعباء والانتقال » . ( نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٣ ) فمع الإقرار بالتمييز بين الدين والشعور الديني ، كما يرى العظم ، الا يبقى السؤال التالي وارداً وضرورياً : اليس الشعور الديني منطلق الدين تاريخياً وعقيدياً ، ومن ثم هل يصح أن نرى فيه ، أي ذلك الشعور ، أحد أشكال الحرية لدى الفنان أو المناضل ، كما يفهم من كلام المؤلف ؟

**المرحلة الثانية في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً**  
هي ما أطلقنا عليه حد « **الارجائية** » . وقد انطلقت هذه ، وما تزال ، من الدعوة الى ارجاء المسألة التراثية ، بوجهها الايديولوجي الديني خاصة ، حتى مرحلة لاحقة . اما هذه الاخيرة فتحدد عادة باستلام اليسار السلطة السياسية ، وبتحقيق درجة أساسية من التحويل الاقتصادي – ويمكن اسقاط الشرط الأول اذا كان الأمر يتعلق بمجتمع حقق بعض التقدم الاقتصادي الصناعي – .

الا أن « **الارجائية** » ظهرت ، في سياقها العام الأساسي ، موقفاً يلح على العامل الثاني في نطاق الدعوة الى « **تغيير البنية التحتية** » وتحسين الأوضاع الاقتصادية المعاشية للجماهير الفقيرة الكادحة . وذلك لكي يتسنى ، **من بعد ذلك** ، لقوى اليسار السياسي أن تشرع في طرح ما كان قد أرجأ طرحه : **المسألة التراثية** ، بوجهها الايديولوجي الديني على نحو خاص .

في ذلك الموقف « **الارجائي** » نتبين عناصر أساسية تكونه ويتم بعضها بعضاً . تلك هي التالية :

١- الاقتصادية ،

٢- السياسية ،

٣- الشعبية ،

٤- الاحترازية .

ان **الارجائية** ، بما تنطوي عليه من توجه **اقتصادي** ، احاطت بالفهم العلمي الثوري للمادية التاريخية الجدلية . وقد تم ذلك بأن جعلت منها نظرية



ميثافيزيقية جديدة تأخذ بفكرة « السبب الواحد والاول » ، أي فكرة « سبب الأسباب » ، الذي هو العامل الاقتصادي ، أولاً ، وبأن جعلت منها تصوراً جبرياً ، ينطوي على غاياته وأهدافه على نحو قبلي ، ثانياً .

وهي ، الأرجائية ، بصفتها تلك ، قادت الى فصل الأنشطة الاجتماعية البشرية عن بعضها فصلاً ميثافيزيقياً تعسفياً ، بعيداً عن جدلية العلاقات التي تحكمها . في هذا السياق اعتبرت مسألة التراث الديني خاصة ( والمسألة الثقافية بصورة عامة ) من الأمور الخارجة عن نطاق **الحوار الجماهيري** . لأن ذلك من شأنه أن يفسد العلاقة بين الجماهير وبين القوى السياسية اليسارية . أما الحل الأمثل فقد نظر إليه في تدمير البنية الاقتصادية التحتية ، الذي سيؤدي تلقائياً الى تدمير البنية الفوقية ، بما تتضمنه من تصور سلفوي للتراث العربي (١) .

هكذا يكون « الحوار الجماهيري » حول ذلك التراث قد جرى احتواؤه واستيعابه من قبل تصور اقتصادوي ميكانيكي للعلاقة بين « البناء التحتي والبناء الفوقي » . ومن الواضح أن هذا التصور لم يؤد الى إراحة اليسار العربي من اشكالات ذلك الحوار ، بقدر ما أدى به الى مواجهة خصوم واشكالات وصعوبات جديدة . فحيث كان اليسار – وما يزال قسم كبير منه حتى الآن – يرجى ويرجىء الحوار الجماهيري حول التراث العربي عموماً ، والعربي الاسلامي خاصة ، كانت قوى اليمين والرجعية تشدد من قبضتها على الجماهير من خلال سلاح التراث الديني ، بأوجهه وعناصره المختارة في سبيل هذا الهدف في المؤسسات الدينية والتجمعات الجماهيرية المرئية وغير المرئية . وهذا واضح

---

(١) انتبه بعض المثقفين اليساريين العرب الى استفحال ظاهرة « الاقتصادية » في الأنشطة السياسية التي قامت بها قوى ومنظمات سياسية يسارية عربية ، فوجهت نقدها لها . ولكن هذا الأخير ظل محدود الفعالية . ( انظر حول ذلك ، مثلاً : منح الصلح في لقاء تم معه ونشر في مجلة مواقف ، بيروت حزيران ١٩٦٩ . وكذلك : خليل احمد خليل – مضمون الاسطورة في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٥٦ .

الى حد كبير بعد الهزيمة المنكرة عام ١٩٦٧ (١) . كما يظهر في ايماننا هذه على نحو « منسق » منتظم وفي ضوء خطة بعيدة المدى (٢) .

ذلك الموقف يجعلنا نستعيد ما قلناه في موضع سابق حول « المفارقة المرة الواقعية » المجسدة بظهور تناقض وصل - في حالات ليست قليلة - الى حد ضرب عزلة رهيبة على اليسار العربي من قبل الجماهير الكادحة . ( طبعاً لا ننسى في هذا السياق دور القوى الأخرى الرجعية التي أسهمت في بلورة وتأجيج تلك العزلة ) .

ويبقى أن نقول ، ان نشوء تلك « المفارقة » وما انطوت عليه من موقف اقتصادوي ارجائي ، لم يمثل أحد مظاهر « غباء ذاتي » في فكر وسلوك اليسار العربي ، بقدر ما جسد ، أولاً ، ردّ فعل على طغيان ثقافي وايدولوجي

---

(١) انظر ما كتبه صادق جلال العظم بافاضة حول ذلك : نقد الفكر الديني - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٧ - ١١٥ ، تحت عنوان ( معجزة ظهور العدراء وتصفية آثار العدوان ) .

(٢) هالك نموذجاً على ذلك الموقف اليساري « الاقتصادي » مما تقدمه أقلام صحفية تدافع عن « المواطنين الكادحين » . والنموذج هذا يأتي تحت عنوان « الثقافة والكهرباء » : « ثمة ما يثير الحزن ، حينما تثار المشاكل الثقافية والندوات .. أو مقالات ( من التراث الى الثورة ) .. والذي يثير الحزن دائماً هو أن بعض المتخصصين أو المتصدرين للحكي ، يجهلون أن كثيراً من المواطنين لا يعانون من نقص في الثقافة ، فهذه ليست ( مشكلة ملحة ) وانما مشكلتهم الأولى البحث عن مياه عذبة ، وقد تأخذ عملية البحث هذه شكلاً آخر في كل محافظة أو منطقة ، هي مشكلة حياة ، أولاً ، مشكلة مواد أولية للحياة ( مواصلات ، خبز ، ماء ، دخان ، ألبة ، زواج وطلاق ) » . ( جريدة البعث - دمشق في ٢٤ / ٣ / ١٩٧٨ ) .

هذا النموذج الاقتصادي المطبقي يقدم صورة بالغة الوضوح عن ضحالة الاقتصادوية الميكانيكية ، التي تجهل ان تحقيق تلك « المطالب الحياتية » مرهون بتحقيق وعي ثوري استراتيجي ، غير اصلاحي لدى من يرفعها شعاراً ، أي بانجاز نضال يتعدى « رؤية الانف القصيرة » . هذا أولاً . أما ثانياً ، فان تلك النزعة تقف ، في ذلك ، عاجزة عن فهم جدلية العلاقة بين الاقتصاد والايديولوجيا ، بحيث أن مناوأة تلك « المطالب » نفسها تسوغ بالايديولوجيا السلفوية الرجعية المهيمنة بطبقاته كلها ، بما في ذلك ، أو في مقدمة ذلك الطبقات الفقيرة الكادحة . كما تمثل النزعة المذكورة ، ثالثاً ، امتهاناً ايديولوجياً وأخلاقياً نخبويًا للرؤية العلمية الشمولية ، التي تعمل هذه الطبقات الأخيرة على صوغها وامتلاكها في حدود المشكلات القائمة في أفقها الثوري .

تحدّر من الاقطاع والامبريالية ، وبقدر ما حمل ثانياً وشم قصور نظري معرفي ومنهجي مشروط بالوضعية التاريخية والتراثية التي أحاطت بنشوء وتبلور ذلك اليسار .

وهناك موقف **مقابل** يمثل الوجه الآخر من المسألة الواحدة المطروحة . ذلك هو الاعتقاد بأن « مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمن بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة وانما في السيطرة على المجال الثقافي » (١) . إذ أن « إهمال المعركة الايديولوجية جعلها اليوم على رأس جدول الأعمال » (٢) . في هذا الموقف دعوة الى « ارجاء » المسألة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لصالح المسألة الثقافية ، دون أن تتضمن هذه الأخيرة حيزاً لقضية التراث العربي ، كما اتضح من موقف العروي سابقاً . وبذلك تبرز « الثقافية » وجهاً متمماً لمسألة « الاقتصادية » ، حيث تشترك كلتاهما في **القصور تجاه جدلية البناء الفوقي والبناء التحتي** .

في مثل ذلك الحال ، لم يكن لتلك « المفارقة المرة الواقعية » إلا أن تكتسب أبعاداً أكثر اتساعاً وخطورة . بل اننا ننتبين في « الثقافية » ، كما تظهر لدى العروي ، منحنيين يؤديان ، مجتمعين ومشاركين ، الى شل فعل الجماهير الكادحة العربية . أولهما يكمن في تجريد الفعل الثقافي من سياقه الاجتماعي والثقافي ، ولو الى حين - وهذا « الحين » هام وخطير جداً لأنه يهمل مرحلتنا **الراهنة** - . كما يكمن في تحويل ذلك الفعل الثقافي الى نشاط ينجزه نخبة من المثقفين ، وليس **تنظيم سياسي ثوري** . اما المنحى الثاني فيقوم على « مسامحة » اليمين السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالتراث العربي جملة وتفصيلاً ، **ومن ثم** - وهذا إذ ذاك لا يدعو الى العجب ! - مسامحة هذا اليمين بالجماهير الكادحة الفارقة حتى اذنيها في ذلك التراث بوجهه الرجعي اللاعقلي واللاإنسي ،

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة . انظر كذلك ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

بصورة خاصة . ( وقد أوضحنا موقفه المستقبلي من التراث في موضع سابق من هذا الفصل ) (١) .

أما الأرجائية ، بصفتها موقفاً سياسوياً ، فإنها قامت على فهم تكتيكي للمواقف والمعارك السياسية بين اليسار العربي – وهو القوى المبعثرة – من طرف وقوى اليمين من طرف آخر . وذلك دون انتباه ، أو بقليل من الانتباه لدور الأيديولوجيا في تحديد وتعميق تلك المواقف والمعارك . لقد احتل الطموح إلى إحراز انتصارات سياسية سريعة حيزاً ليس ضئيلاً في نشاط ذلك اليسار . وهذا ما فرض نفسه على مسألة التراث العربي ، بحيث تنظر إليها على أنها تدخل في نطاق أوضاع لاحقة مستقبلية ، تتاح فيها لقوى اليسار المعني تكوين مؤسسات ثقافية باطارات اختصاصية واسعة .

بصفة أخرى يمكن القول ، أن البرامج العامة ، التي قدمتها قوى اليسار العربي ، كانت قد انطلقت ، في معظمها ، من مواقف ذرائعية ذات أفق ونفس قصيرين . وحتى في المرحلة الراهنة ، ما يزال ذلك الوضع مهيمناً ، من حيث الأساس ، في أوساطه . وإن كان ذلك بدرجات مختلفة و ببعض الاستثناءات التي ربما ما تزال أرهاصات في حقبة التبلور والافصح عن نفسها بكثير من الصعوبات والمجابهات التي تتلقاها من أطراف متعددة يمينية ويسارية .

ان ظاهرة « السياسية » تمثل موقفاً ذا بعد واحد في نشاط اليسار

---

(١) العروي يمثل نموذجاً للمثقفين الثقافويين . هذا يعني أن هذه الظاهرة نواجهها لدى آخرين عديدين . من هؤلاء ياسين الحافظ . فدون أن نرى تضخم تلك الظاهرة لدى الحافظ – ذلك لأن تركته الثقافية غنية بالمواقف والنظرات الدقيقة – لابد من مواجهتها بشكل أو بآخر . لقد كتب محمداً الخطوات الأساسية للتثوير العربي : « المشكلات والبلايا العربية كبيرة وصعبة ، والطريق إلى حلها طويل ومعقد . الخطوة الأولى ، أو البداية اللازمة للتقدم نحو تدليل هذه المشكلات وتكنيس هذه البلايا هو عقلنة الانلجنتسيا العربية ( ثم ، في مرحلة لاحقة ، المجتمع العربي ) » . ( ياسين الحافظ : التجربة التاريخية الفيتنامية – بيروت ١٩٧٦ ، ص ١٥ ) . والملاحظ أن الحافظ قد دافع عن ذلك الموقف باسم ما يدعوه العروي بـ « الفكر التاريخاني » . ( انظر ذلك : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨ ) .

العربي . وهي ، بصفتها هذه ، يمكن أن تمثل خطراً يلتهم هذا اليسار . كما يمكن أن يقود الى تكريس ايدولوجي للاعتقاد السلفوي بأن الانسان بطبيعته وبفطرته تسليمي سلفوي . وقد اتسعت هذه الظاهرة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومرحلة ما بعد الهزيمة لعام ١٩٦٧ اتساعاً عميقاً ، وذلك تحت مظلة الدعوة الى التحالفات السياسية بين القوى السياسية المختلفة في اطار البلد العربي الواحد وعلى مستوى بلدان عربية متعددة . وقدم ذلك ، معظم الاحيان ، ملفعاً بشعار « الوحدة الوطنية » او « معركة التحرير » او « المصالح القومية العليا » او « التضامن العربي » او « التناقض الاساسي والتناقضات الثانوية » الخ . . .

ومع الملاحظة بأن تلك الشعارات صحيحة حينما تطرح في اسئقتها الواقعية ، فان اليسار العربي لم يستطع ان يمتطي جواد التراث العربي من موقع يسهم في تجذير اقدامه في الحركة الكلية للواقع العربي .

لترجأ المسألة التراثية العربية ( الاسلامية خصوصاً ) الى حين آخر . اما « الآن » ، فالموقف يقتضي عقد اوسع التحالفات السياسية حول محور يجمع أكثر ما يمكن من القوى السياسية الموافقة على برنامج سياسي او خطة سياسية : هذا هو معقد القضية في « السياسية » ، من حيث هي أحد مظاهر الارجائية ، التي نحن في صدد البحث فيها .

ونحن ان راينا في تلك القضية أحد الأوجه الذاتية لموقف اليسار العربي من التراث العربي ، فاننا لا تغفل قاعها الموضوعي والتوكيد على أهميته في صوغها ( وقد كنا اتينا على ذلك ) .

واذا كانت « الارجائية » في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً قد ارتكزت الى قاعدتين اجتماعيتين لهما صيغة التنظيم والمؤسسة الجماعية كالحزب السياسي ، والتجمع السياسي ، والجهة السياسية الخ . . ، وهما الاقتصادية والسياسية ، فانها ( الارجائية )



اكتسبت معالم أخرى على الصعيد الايديولوجي والاخلاقي والنفسي . هذا الامر برز بصيغتين ، شعبية واحترازوية .

اما **الشعبوية** فانطلقت من تمجيد رومانسي للشعب ، معلنة انه يملك « حساً سليماً » ، لا يخطئ . وغالباً ما وصف ذلك الحس بأنه « وطني او قومي » . في سياق ذلك نظر الى الموروث ، الذي يحمله « الشعب » ويفعل به فعل السحر ( والمقصود هنا خصوصاً الموروث الديني ) ، انطلاقاً من موضوع « الحس الوطني او القومي » السليم . وفق ذلك لم يجر التعرض ، بصورة علمية منهجية ، لذلك الموروث في بنيته الداخلية أولاً ، وفي موقعه من الحركة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ثانياً . بل ترك يحدّد من موقع الموافقة والمشاركة السياسية المباشرة .

على هذا الأساس ، ظل الامر غامضاً مشوشاً بشكل واسع وعميق على صعيد التمييز بين مستويين من الفعالية السياسية والايديولوجية ، مستوى المنظمة السياسية ومستوى التجمعات الشعبية ( الجماهيرية ) العامة . فلقد اعتبرت المنظمة ، في اطار المسألة التراثية ( الدينية خاصة ) امتداداً ميكانيكياً للشعب . وبهذا تقلت الإشكالات والمواقف والتصورات المتعددة حول تلك المسألة منهجاً وتطبيقاً الى داخل المنظمات السياسية اليسارية .

واذا وضعنا في اعتبارنا ان تلك الاشكالات والمواقف والتصورات لم تخرج ، في اوجه حاسمة منها وفي توجهها العام ، عن السلفية الدينية ، استبانت لنا خطورة الامر على صعيد المنظمة أولاً ، وعلى صعيد الشعب ثانياً . وهذه الخطورة تتكشف بمزيد من الوضوح ، حيثما نمسك بالخيط **الايديولوجية السلفية** التي تعقد **صلات** وموجات « غير مرئية » او « غير مفصح عنها » بين المنظمة اليسارية والمنظمات السياسية اليمينية ، ذات الايديولوجية الاقطاعية خصوصاً . فكان الفئات الجماهيرية السلفية النزعة ، المنحدرة من طبقات العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازية المدينية الصغيرة والوسطى ، والمحتضنة تنظيمياً من قبل تلك المنظمات ، تمثل حصان طروادة يعمل في هذه الاخيرة على نحو **عفوي** ولصالح المنظمات السياسية اليمينية .

لم يميّز تمييزاً جديلاً ثورياً بين التنظيم السياسي اليساري كطليعة ( وليس نخبة ) ثورية من طرف ، والجماهير التي لم تمتلك وعي ذاتها الجماهيري الطبقي من طرف آخر (١) . فكان أن ولدت ، على أساس ذلك ، الشعبوية بمصالحاتها للايديولوجية السلفوية . وتم ذلك بدعوى ان المهم في النشاط الذي يقوم به ذلك التنظيم هو كسب الجماهير سياسياً ، مع ارجاء المسألة الايديولوجية ( وضمنها التراثية ) الى امد لاحق .

ولا ريب ان الارجائية تبرز هنا ، او لنقل ، يُحتفى بها باسم حب وتعاطف رومانسيين مع الجماهير الفقيرة . واذا لم يكن عبد الله العروي محقاً في رايه — وقد تعرضنا له فيما سبق — بأن المعركة الايديولوجية تحولت الى راس جدول الاعمال في الواقع العربي ، فانه بذلك اثار خطورة « الارجاء » المريع الذي ووجهت به من قبل اليسار العربي طوال مراحل متعددة تكتسب وضوحها شيئاً فشيئاً مع مرحلة ما بعد الحرب العالمية الاولى .

تبقى اخيراً الاحترازية في نطاق مرحلة الارجائية . فهذه الصيغة برزت حيث حوّلت مسألة التراث العربي ( الديني ) الى سلاح مادي في ايدي البورجوازية العليا والمتواطنة مع الامبريالية ضد اليسار العربي . فأجهزة تلك القوى الثقافية والايديولوجية والتعليمية أخذت على عاتقها مهمة بعثرة هذا اليسار وازعافه عبر اظهاره في أعين « الكادحين المؤمنين » على أنه فئة مارقة بالله والاخلاق والوطن . فهي مارقة بالله لأنها « كافرة » ، وبالاخلاق لأنها « منحلة جنسياً » ، وبالوطن لأنها « تستورد مبادئها » من خارجه . وبكلمة أخرى ، انها ليست في شيء من « الأصالة العربية الاسلامية » .

---

(١) لم يفد اليسار العربي الاشتراكي صامة والماركسي خاصة من النظرية اللينينية حول مسألة العلاقة بين الوعي الطبقي والتناقض الطبقي والصراع الطبقي ، ومن ثم بين الوعي والعفوية من طرف والطبقة العاملة والطبقات الكادحة من طرف آخر . نذكر هنا فقط بموافقة لينين الكاملة على رأي ك. كاوتسكي بأن « الوعي الاشتراكي هو امر متدخل من خارج في الصراع الطبقي للطبقة العاملة » ، وذلك عبر التنظيم السياسي الحائز على النظرية العلمية الثورية . ( انظر : لينين — ما العمل ، ضمن — الاعمال ، مجلد ٥ ، برلين ، ص ٢٩٥ ) .

ولقد ولد ذلك الوضع شعوراً بالمرارة وخيبة الأمل والقلق والتقية في صفوف اليسار العربي . وهذا ما أدى الى استنابات أرض خصبة لدعوى تجاوز المسألة التراثية ( الدينية ) عبر تحويلها الى حقل من المحرمات . أما هذه الأخيرة فهي من النوع الذي لا يجوز الحجاج والخوض فيه حرصاً على « عواطف وأحاسيس الجماهير المؤمنة » ، التي تمثل قاعدة العمل « السياسي » (١) .

وكما يبدو من سياق القضية ، فإن اليسار العربي دُفع الى ذلك الوضع الاحترازي القلق والمعبأ بالمرارة وخيبة الأمل انطلاقاً من ثلاثة مواقع : موقعه الموضوعي والذاتي ، وموقع الفوز الثقافي الامبريالي وموقع تلك الجماهير نفسها . في إطار تلك المواقع وتحت تأثيراتها ، برز عاملان ذاتيان اثنان أسهما في تعميق وضعية الاحتراز والقلق وخيبة الأمل في أوساط اليسار العربي . الأول كمن في ضالة وجود هذا الأخير في التاريخ والتراث العربي وجوداً سياسياً وايدولوجياً وتنظيمياً بالقياس الى وجود اليمين . أما العامل الثاني فيتمثل

---

(١) تجدر الإشارة هنا الى ان هذه الوضعية ، وضعية الاحتراز والتقية ، رافقت التاريخ العربي ( الاسلامي خاصة ) في معظم مراحلها . اذ أن اليسار في تلك المراحل - ويفهم هنا نسبياً - كان يجد نفسه في موقع المناوء للسلطة ، التي كانت عبر الايدولوجية ( الدينية على نحو خاص ) تمسك برقاب الاكثريّة الكبرى من الكادحين ، وتوجههم ضده . وقد أطلق الفيلسوف القرطبي ابن طفيل صرخة احتجاج على وضعية الحصار التاريخي التي أحاطت به وبمن نحا نحوه - وكنا أوردناها في مكان سابق - .

ومن الراجع الى درجة كبرى ان نظرية الحقيقتين ( الحكمة والشريعة ) مثلت ، بأحد أوجهها ، رداً على تلك الوضعية . وذلك على نحو يتاح فيه للحكمة ( الفلسفة ) أن تمتلك استقلاليتها عن الشريعة ، وإن أدى الأمر الى النظر الى « العامة » نظرة نخبوية . ومع أن « الحكمة » كما فهمها أمثال ابن طفيل ، تقتضي ضمناً النظر الديموقراطي الى « العامة » ، فإنه سواء ممن اختطوا منحاه أخذوا بموقف « الخاصة » ، و « العامة » كأحد أشكال الدفاع الذاتي ...

أما اليسار العربي الحديث ( المستنير الاشتراكي ) فإنه أرغم على التقية ، ولكنه لم يأخذ بموقف نخبوي مباشر . اذ أن مواقفه الايدولوجية ومعطيات التطور العربي والعالمي الحديث ما كانت لتسمح له بذلك .

باستحكام « التأملوية » بقدرات ذلك اليسار ، بحيث انها فرضت عليه حالة من الشلل والعجز عن رؤية وتقصي الواقع العربي في تجاعيده الخاصة ضمن **الاطار الكلي** .

ومن هنا ، كان على ذلك اليسار ان يخضع للمرض العضال ، مرض الانفصال عن الواقع **الحي الميداني** ، مكرساً ( اي المرض ) بالاعتقاد بأن الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب ، بعيداً عن مجرى الحياة الدافق . وهذا ما سهل على اليمين ان يظهره بمظهر الدخيل على الواقع العربي ، متيحاً لموضوعة « النظرية الدخيلة او المستوردة » ان تفرض نفسها على قطاعات كبيرة في ذلك الواقع . من هذه الاخيرة ، بل ربما في مقدمتها ، قطاع واسع من الطبقات الكادحة ، العمالية والفلاحية الفقيرة والبورجوازية المدينية الصغيرة .

هكذا تمت القطيعة الترائية بين جماهير تلك الطبقات واليسار العربي . وماذا كان رد هذا الأخير ؟ انه انطلق من الدعوة الضمنية الى طي قضية التراث العربي الاسلامي ، لكي « لا تهيج عواطف الجماهير المؤمنة » . وماذا كانت المحصلة ؟ انها ايفال القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية في عملية تجير وتحويل ذلك التراث وقضاياها المنهجية الى « حصان طروادة » ، تهدد به ومن خلاله قوى اليسار ، مؤلبة « المؤمنين » عليها ، وجاعلة مي هؤلاء رصيذاً « شعبياً » في ايديها موجهاً ضدها .

يبقى ان نقول ان ظاهرة « الارجائية » ، بعناصرها الاربعة المآتي عليها، وجدت - كما هو الحال في « المستقبلوية الطفولية » - أرضاً خصبة في تشوش رؤية اليسار لخطوتي ومهمتي النقد الايديولوجي والنقد النظري المعرفي ، ولخطوتي التحرر الوطني والقومي الديموقراطي ، على النحو الذي اتينا عليه سابقاً .

**المرحلة الثالثة في موقف اليسار العربي من قضية التراث العربي منهجاً وتطبيقاً تتمثل في ما أطلقنا عليه حدّ « السلفوية اليسارية » .**

والحقيقة ، أن هذا الحد ينطوي على مفارقة لها كل مقومات الوجود . فإنّ نقول بموقف سلفوي لليسار العربي ذي المنحى الاشتراكي ، العلمي خصوصاً ، يعني أن نقول هذا المنحى ما لا يقوله ، من حيث ركائزه وأساسه المنهجية النظرية ، الممثلة بالمادية الجدلية التاريخية . ولكننا ما إن نضع المسألة في سياقها العيني ، حتى تتوضح أمامنا بصفتها ظاهرة مشروعة ايدولوجياً واجتماعياً ، وإنّ كانت تفتقر الى مقتضيات الصحة النظرية المعرفية . ولا شك أن المنحى الاشتراكي العلمي ، الذي تصاغ تلك السلفوية تحت مظلته ، يفقد بنيته النظرية المعرفية واتساقه المنطقي ، محوّلًا الى مبدأ ايدولوجي تسويغي .

وقد اتسم الاطار الاجتماعي الموضوعي لهذه المرحلة الثالثة بنشوء وتبلور اجراءات ومواقف سياسية سلطوية وشعبية في بعض الاقطار العربية ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية انطوت ، بقليل أو كثير من الحزم ، على بعد كفاحي مناهض للاستعمار والامبريالية . كما اتسم بحدوث مجموعة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية في البعض من الاقطار العربية على نحو جلب معه تساؤلات اولية حول طبيعة هذه التحولات واتجاهاتها المستقبلية : هل يمكن اعتبارها ارهاصات تحول اشتراكي ، أم هي ذات شخصية بورجوازية معادية للاستعمار والامبريالية ، أم هي ، أخيراً ، نمط « جديد » من العلاقات الاجتماعية تدرج في اطار ما يسمى بـ « الطريق اللارأسمالي » في التطور الاجتماعي والاقتصادي ؟



ذلك كله برز وتعاظم في عصر يفصح عن نفسه أكثر فأكثر بصفته  
عصر الانتقال من الرأسمالية وما قبل العلاقات الرأسمالية الى الاشتراكية ،  
على الصعيد العالمي .

في هذا الوضع الجديد اخذت الثقافة الاشتراكية والوطنية والقومية  
الديمقراطية المعادية للقيم الاقطاعية والبورجوازية ، تطرح نفسها في سياق الكفاح  
ضد العالم القديم . وبطبيعة الحال ، كان على مجموعة من المثقفين والسياسيين  
الاشتراكيين العلميين والوطنيين والقوميين الديموقراطيين ان يتعرضوا لقضايا  
التراث العربي الاسلامي في اطار عملية تثقيف الجماهير بغالبيتها المؤمنة . لقد  
وجد اولئك المثقفون والسياسيون انفسهم امام مسألة لا يمكن تجاوزها . تلك  
هي كيف نعبئ الجماهير تعبئة اشتراكية وقومية ووطنية وديمقراطية ، اذا  
كان معظمها ما يزال متمسكاً بقيم التراث العربي والاسلامي والمسيحي ؟

هكذا كان السؤال ، وما يزال ، مطروحاً في مجرى النشاط العلمي  
السياسي والثقافي في تلك الاقطار العربية . وقد كان الجواب لدى فصائل  
متعددة من اولئك المثقفين والسياسيين هو ان الدينين الاسلامي والمسيحي  
لا يتعارضان ، في نطاق تاويل عصري لهما منطلق من منهجية علمية وتقدمية ،  
مع الاخذ بالاشتراكية نظاماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً .

ولكن هذا الجواب اتسع ، لدى مجموعات اخرى من اولئك المثقفين  
والسياسيين . بحيث اخذوا يجهرون بالقول بأن الافكار الاشتراكية الحديثة  
( العلمية ) نفسها متضمنة في ثنايا التراث العربي الاسلامي . وبذلك ، فما علينا  
إلا ان نمد ايدينا الى الوراء . لنكتشف كل ما من شأنه تدعيم مواقفنا  
الايدولوجية الاشتراكية لدى جماهيرنا . ونكون ، بذلك ايضاً ، قد ازلنا  
مرة واحدة والى الأبد تلك القطيعة التي تكونت بيننا وبين الجماهير على هذا  
الصعيد . كما نكون اثبتنا ان تاريخنا وتراثنا مترعان بالافكار الاشتراكية  
الثورية . وعلى هذا الطريق نكون ، أخيراً ، قد سحبنا البساط من تحت  
ارجل القوى والأحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية ، التي

جعلت تاريخنا وتراثنا لفترة مديدة حكراً لها واحتياطياً ايديولوجياً لمعاركها ضد التقدم .

إن هذه المرحلة في موقف اليسار العربي من التراث والتاريخ العربي (الاسلامي) منهجاً وتطبيقاً تمثل ظاهرة ذات وجهين اثنين . فهي ، في وجهها الأول ، تحمل عناصر التحريض على التصدي لدينك التاريخ والتراث وقضاياهما النظرية بأفق نفعي عملي ، افق الكفاح من أجل بناء علاقات اشتراكية في الوطن العربي . وتقصد بذلك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العام : لقد تحولت قضية التراث ( والتاريخ ) لأول مرة في الوطن العربي ، وبهذا الوضوح ، الى قضية سياسية متحيزة للتقدم الاجتماعي ( الاشتراكي ) . ومن ثم ، فإن نزعة مثل التحييدوية بأشكالها الثلاثة ، الأكاديموية والوثائقوية والادلجية ، تجد مصرعها في اوساط معظم باحثي التراث العربي ( الإسلامي خصوصاً ) .

اما الوجه الثاني من تلك الظاهرة فيجسد نكوصاً علمياً معرفياً وايديولوجياً طبقياً الى وراء . فالدعوة الى رؤية ذلك « التراث » ، من حيث هو حلال فعلي لمشكلاتنا المعاصرة ومرجع تختزن فيه الحلول والاجابات ، ومن الموقع الذي يطرحها أصحابها باسم الدفاع عن الحركات الثورية في التاريخ العربي والحماسة لها من منطلق اشتراكي طبقي او قومي او كليهما معاً او من منطلق ديني مستنير ، ان هذه الدعوة ليست أكثر من صيغة « يسارية » مقلوبة من صيغ « السلفوية » . ذلك لأنها تجهل مسألة السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي ، ومسألة العلاقة بين النسبي والمطلق في نطاق هذا الأخير ، وجدلية « الخارج والداخل » ، وجدلية « الأصالة والخصوصية والعصرية » . وقد اتينا على هذه المسائل في مكان لاحق من هذا الكتاب .

وليس من شك في أن مقتضيات النفعية السياسية تشكل واحداً من عوامل التكوين الرئيسية لذلك الاتجاه . وعلينا أن نشر هنا الى ان هذا الأخير قد لقي تشجيعاً من بعض المثقفين خارج الوطن العربي باسم الفكر الماركسي

( المادية التاريخية ) . من هؤلاء يبرز ، مثلاً ، روجيه غارودي الفرنسي (١) ، الذي عمل منذ زمن على دغلة عواطف مجموعة من المثقفين العرب اليساريين وعواطف المؤمنين المسلمين والمسيحيين في الوطن العربي على نحو لا تاريخي ولا تراثي وفقاً العين .

ولا شك ان ذلك الاتجاه كسب انصاراً متحمسين عملوا منذ سنوات ، وما يزالون يعملون ، على الدعوة إليه . وقد يكون هؤلاء قد حققوا كثيراً او قليلاً من طموحهم ( ونحن نميل الى الإقرار بذلك ) . ولكن اتجاههم هذا يمكن ان يؤدي - إن لم يكن قد أدى فعلاً - الى نتائج مناقضة مباشرة للأهداف التي وضعت له . من هذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة الى الاشتراكية العلمية المفهومة اشتراكياً علمياً في سياق خصوصيات مشكلاتها . وذلك لأن تاريخها وتراثها جديران بأن يمداهما بما تحتاجه من اجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ ...

ها هنا تبعاً تلك الجماهير ، مرة أخرى ، ضد الاشتراكية وضد الوحدة القومية والوطنية للأمة العربية بطبقاتها وفئاتها الكادحة ، وذلك انطلاقاً من معارضة وهم « الأفكار المستوردة » وإدانتها . وهذا ما يؤدي بنا الى مشارف بؤرة اصلاحية اجتماعية لا تاريخية ولا تراثية، وربما كذلك الى مزلق الشوفينية القومية او التعصب الديني . ومن ثم ، فالعودة الى اسطورة الافكار الصالحة لكل زمان ومكان تصبح ماثلة امام اعيننا .

ان موقف اليسار العربي ذاك من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً قد اخذ في التبلور والتوسع في اوساط شعبية متعددة ، وخصوصاً في نطاق مثقفها ، منذ مرحلة حديثة العهد . بل ربما لقي مؤخراً ، وعلى الاخص منذ احداث

---

(١) مثلاً في كتابه ( ماركسية القرن العشرين - الطبعة الالمانية ، راينيك - هامبورغ ١٩٦٩ ، والطبعة العربية التي صدرت في بيروت ) . وفي محاضرة له حول ( الاشتراكية والاسلام - صدرت في مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٠ ) . وفي كتابه ( حوار الحضارات - بيروت - باريس ، ١٩٧٨ ) .

ايران الشعبية وسقوط شكل الحكم السياسي الامبراطوري ، انتعاشاً وحوافز جديدة . ( وسنعود لاحقاً الى هذا الامر الاخير وما أحدثه من اصداء على صعيد المسألة التراثية « الاسلامية » ) .

لنتمعن في النص التالي لاحمد عباس صالح ، الذي يحدد فيه ، من موقع اليسار الاشتراكي واليمين **الاقتصادي الاجتماعي** ، ما يسميه بـ « قابلية » العرب للاشتراكية : « وحين نقول الآن بقابلية الشعوب العربية للفكر الاشتراكي ، فنحن نعني في الواقع هذا التراث الضخم من الصراعات البطولية التي بدأت مع الاسلام بتضحياتها وشهادتها ، وحين تتحدد معالم التطبيق الاشتراكي العربي على اساس من التراث ، فان هذا يعني الاستمرار الطبيعي للفكر الاشتراكي الاول ، استناداً الى واقع تاريخي طويل المدى وعميق الجذور . فالفكر الاشتراكي العربي الحديث ليس منقولاً من مصادر اخرى ، وليس استنباطاً من الواقع المحلي فحسب ، بل هو امتداد متطور واستمرار لروح الثورة الاسلامية » (١) .

ها هنا نكون وجهاً لوجه امام نظرية « الاكتفاء الذاتي » ، مجسدة بـ « اشتراكية عربية » او « اشتراكية اسلامية » تمثل جماع اقوال واعمال محمد واصحابه من ذوي التوجه اليساري على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وهذا الامر نواجهه في مؤلفات اخرى ، مثل « الحركات السرية في الاسلام » تأليف محمود اسماعيل الذي يرى فيه ، مع ميور ، ان « مذهب الخوارج مذهب ثوري ديموقراطي اشتراكي » (٢) .

---

(١) احمد عباس صالح : اليمين واليسار في الاسلام ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) صدر الكتاب في بيروت عام ١٩٧٢ ، ص ١٧ . انظر حول ذلك ايضاً : مقالة « اشتراكية علي » لجورج حنا - في مجلة « النهج » ، صور - لبنان ، ١٤ تموز ١٩٥٩ . و « الثقافة القومية الاشتراكية - تاريخ الفكر الاشتراكي » - مطبوع كأملية جامعية ، دمشق ١٩٧٤ .

وعلى الصعيد النظري الفلسفي ( والديني ) ، يرى محمد عيتاني في القرآن كتاباً ينطوي على بعض مبادئ « الحتمية التاريخية الجدلية » أو تأكيدات عليها : « وحول حتمية التطور التاريخي يقول القرآن العزيز : ويقولون ( متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، قل لهم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون ) » (١) . ويضيف محمد عيتاني الى ذلك قائلاً : « كما يشير الاسلام الى الحتمية التاريخية الجدلية ، حيث يرد في القرآن ( وما اهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ) » (٢) . بل ان المؤلف يرى في الآية القرآنية « وكل شيء احصيناه حساباً » ملامسة للفكرة « العصرية جداً والقائلة بأن جميع مظاهر الطبيعة والفكر الى جانب خضوعها لمبادئ تطورية جدلية معينة ومعروفة ، فهي ذات ارتباط وثيق بـ ( وتحكمها سلسلة ) من العلوم المضبوطة ولا سيما الرياضية والبيولوجية والفيزياء – الماكروسكوبية ، المحسوسات والأشياء التي ترى بالعين المجردة والميكروسكوبية ( المجهرية ، البالغة الصفر ، النووية الخ ) والكيميائية واخيراً الكونية الشاعية » (٣) .

ان تلك المواقف . بما فيها من عسف وتعمل وامتهان للسياق التاريخي والتراثي لـ « الحدث الاجتماعي » ، تمثل احد وجهي السلفية ، وهو « اليساري » (٤) . اما وجهها الثاني ، « اليميني » فقد ظهر لنا – في مكان سابق – عبر نظرية « التجانس والانسجام » و « التراث ذو البعد الواحد » . وهذه تقذف – كما وضع لنا – كل العناصر المضيئة في التراث العربي الاسلامي بتهمة

---

(١) محمد عيتاني : القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي – بيروت ١٩٧٢ ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٨ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٧ .

(٤) لعننا نستطيع ان نذكر ، على هذا الصعيد ، أيضاً كتاب محمد عماره ( المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ) . مع الإشارة الى أنه يتسم بعمق في تحليله لبعض أوجه المسألة المطروحة .



« الأفكار الدخيلة » (١) ، أو توظف كل ما تحقق على صعيد تطور العلوم الطبيعية في خدمة تسويق وتكريس ما جاءت به « الكتب المقدسة » (٢) .



والحق ، انه لا سبيل الى تجاوز الواقع التالي ، وهو ان اليسار العربي ، في موقفه ذاك من التراث العربي الاسلامي ، قد أسهم ، على نحو « سلبي » وغير مباشر ، في تحفيز وانعاش واستفزاز اتجاهين يصبان ، في البداية والنهاية ، في موقع مناوئ له . نقول ذلك دونما اغفال ، بطبيعة الحال ، للعوامل الموضوعية الجامعة ، التي تحيط بهذا الموقف وتترك عليه بصماتها العميقة .

الاتجاه الأول كان وما يزال وسيبقى قائماً فترة ليست قصيرة ، الا وهو السلفية الدينية الوثوقية بأفق سياسي اجتماعي محافظ . فلقد أخذ هذا الاتجاه يحس ان « قميص عثمان » طفق ينتزع من يديه ليفطي جسماً آخر ، جسم « اليسار » . إذ ان هذا الأخير يرى ان الدعوة الى الغاء فضل القيمة والاستغلال والاضطهاد ، والمطالبة بالتخطيط الاقتصادي والاجتماعي والعلمي الشامل والجزئي الخ ... ، كامنة في « التراث الاسلامي » كمون البذرة في

---

(١) انظر ، مثلاً ، ما أوردناه في مكان سابق على لسان محمد جواد مفنية ، من ان قادة الدين لو ساروا على سبيل الامام الغزالي « لاستراحوا وأراحوا .. ولما اضطروا الحريصون على الدين ان يضعوا المؤلفات الطوال في الدفاع عنه ، ونفي الافكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ، والسلم والاسلام ، والعدالة الاجتماعية في الاسلام » . ( محمد جواد مفنية : معالم الفلسفة الاسلامية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ) .

(٢) كتب الشيخ نديم الجسر ضمن هذا النسق من التفكير : « لقد كان تصور الملائكة والجن ، لعمرى ، أكثر صعوبة قبل اكتشاف نواميس الطبيعة .. اما اليوم بعد معرفة امواج الضوء وانواعها من المنظورة وغير المنظورة وسلالها الكثيرة التي يقع العالم المنظور في سلم واحد منها فقط ، فقد أصبح من قبيل التفتت والمراء ان تقف من الملائكة والجن موقف الانكار » . ( ركائز التفكير الاسلامي - ملحق النهار الاسوعي ، بيروت في ١٢ آذار ١٩٦٧ ، ص ١٥ ) .

الأرض . ونحن ما إن نتعهد هذه الأرض بالبحث والنش والتقصي ، حتى تكون امامنا نظرية « اشتراكية اسلامية – علمية » متكاملة .

اما الاتجاه الثاني فقد أخذ يطرح نفسه مرتكزاً الى ما تم في اطار الاحداث الشعبية الدامية في ايران ، ثم في المرحلة التالية ( التي نعيشها الآن ) . فلقد أخذ البعض يحتفي بـ « استقالية » الفكر الماركسي وبـ « تعليقه » ، مبشراً ببديل أو بدائل جديدة ، عليها أن تحل ما بقي حتى الآن معلقاً في العالم العربي والعالم الاسلامي . وكيف حدث ذلك ؟ ادونيس يجيبنا عنه بصيغة اعتراف : « لنعترف ، اذن ، ان الدين اليوم زفير ايران وشهيقها ، لا بالمعنى السلبي بل المعنى الايجابي . وهو ، اذن ، ليس ( أفينوا ) ، بل صحو في مستوى الشمس » (١) .

ويوسع ادونيس فكرته عن « صحو ( الاسلام ) في مستوى الشمس » ، حيث يرى أن « الاسلام كل لا يتجزأ » (٢) ، وأن « ما كان يظنه بعضنا أنه أصبح خارج التاريخ ، يبدو الآن أنه يدخل التاريخ من بابه الواسع ، وأنه محركه الاول . ( هل توفر الصراع الطبقي ، ونكتفي بالقول : سحقاً للنفط والاقتصاد ؟ ) . وها هو ما كان يعتقد بعضنا أنه التقليدي الزائل ، يظهر الآن وكأنه وحده الحديث الثوري الباقي . وها هي ساعة الحضور الكامل تدق لما خيل لبعضنا أنه الفياب الكامل » (٣) .

ولكي يحافظ ادونيس على اتساق فكرته عن « الاسلام الذي لا يتجزأ » والذي غدا « وحده الحديث الثوري الباقي » ، كان لا بد له من ان يتعرض للذين

---

(١) ادونيس : بين الثبات والتحول – خواطر حول الثورة الاسلامية في ايران ، مجلة « مواقف » ، عدد ٣٤ – شتاء ١٩٧٩ ، ص ١٥٢ . كما نحيل القارئ الى ما طرحناه بموضع سابق في اطار المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، بغية النظر فيما حددناه بخصوص مقولة « الدين أفينون الشعب » .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٢ .

تعرضوا لكتابه « الثابت والمتحول » ، مسامحاً « أولئك الذين أساءوا فهمه ، جهلاً ، حتى التشويه ( وراثياً ) لأولئك الذين تقصدوا اساءة فهمه ، حتى التشويه أيضاً » (١) .

ولنتفحص ما يعنيه ادونيس بذلك ، أو جانباً منه . فهو ، في سبيل حرصه على اتساقه المنطقي مع فكرته بأن « الاسلام كل لا يتجزأ » وبأنه غدا « وحده الحديث الثوري الباقي » ، يجد نفسه مضطراً لتقديم « الاعتراف الجديد كاملاً » : في حركة الصراع ضمن المجتمع الاسلامي « أعطيت الأولوية للعامل الايديولوجي - الديني . في مجتمع كالمجتمع العربي ، بني ، بشكل كامل على الدين . ولم تتطور فيه اشكال الانتاج وادواته بحيث تؤدي الى نشوء الوعي الطبقي ، يظل هذا العامل محركاً اول . لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة ، أو الوعي الطبقي ، أو بمقولة الاقتصاد ، فضلاً عن الاقتصادية . وتؤكد وقائع التاريخ العربي ان الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصلعوك والحرفي والتاجر وصاحب الأطيان ، والفقير والشاعر ، وفئات تضم هي أيضاً الفقير والصلعوك والحرفي والتاجر . . . الخ ، مما يعني أن هذا الصراع كان ، في طابعه الغالب ، ايديولوجياً - دينياً » (٢) .

اذن ، المقدمة الاولى لفهم التاريخ الاسلامي والأحداث « الاسلامية » الراهنة في ايران تقوم على « الدين » . ذلك لأن جميع من عاشوا في هذا التاريخ ومن يعيش في ايران الراهنة يلتقون في أنهم « مؤمنون » ، من « الفقير الصلعوك الى صاحب الأطيان » . وعلى هذا ، فتفسير حركة تينك المرحلتين يبدأ باستقصاء العامل الديني .

كيف يعلن ادونيس ذلك ، متذكراً لما سجله في كتابه المشار اليه فوق والذي يزعم أن البعض أساء فهمه قصداً والبعض الآخر أساء فهمه جهلاً .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

لقد كتب في الجزء الثالث من كتابه هذا : « دائماً كان في المجتمع العربي صراع بين ثقافة السطح وثقافة العمق ، ثقافة الاستهلاك وثقافة الابداع .. وقد ارتبطت الاولى دائماً بالطبقات المسيطرة ومؤسساتها ، وارتبطت الثانية دائماً بالطبقات الفقيرة المحرومة » (١) . ويعلم بوضوح اكثر في الجزء الثاني : « ويمكن القول أن التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي .. تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة » (٢) .

ان الموقف الايديولوجي الجديد ( او ربما الجديد شكلاً والقديم جوهراً ) من المادية التاريخية ، قد اقتضى دفع الثمن ، ذلك الذي لم يكن اقل من تعليق التماسك المنطقي ووضعه بين قوسين . والملفت ان حديث أدونيس عن « الثورة الايرانية » جاء ضمن ملف حول « الاسلام والخصوصية » نشر في مجلته ( مواقف ) . وقد اراد أحد المشتركين في تحرير هذا الملف ، وهو عوني بشر ، أن يصحح لأدونيس فكرته حول « صحو الاسلام » ، وذلك من موقع يبدو أنه أكثر ايغالا في منزعه « الاسلاموي اللاتاريخي اللاتراثي » . بيد اننا ما إن نتفحص قولة أدونيس بهذا الخصوص ، حتى نتبين ان كلا الكاتبين يلتقيان في المسألة الأساسية : النظر الى الاسلام على انه ظاهرة « دينية » تمثل نسيج ذاتها ، نأخذها دفعة واحدة او نرفضها دفعة واحدة .

فالكاتب عوني بشر يعلن : « بإطلالة الثورة الايرانية بدأ العالم يتحدث عن شيء يسمونه ( صحو الاسلام ) . والحقيقة ليس هناك شيء اسمه صحو الاسلام ، فالاسلام أساساً حركة مستمرة لا تعرف السكون .. ، ولا يمكن أن تزول الا بزوال الانسان نفسه . واذا كان لا بد من الكلام عن صحو ، فانها صحو انسان لا صحو اسلام » (٣) .

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٩ .

(٢) أدونيس : الثابت والمتحول ٢ - تأصيل الاصول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٣ .

(٣) عوني بشر : الاسلام والآخرين - في ( مجلة مواقف - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٥ ) .

• وإذا كان الأمر كذلك ، فإن « الخصوصية لا تقاس بالطوارئ أو بفترات معينة ومحددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها ، كما أنها لا تتمثل في طبقات معينة بحيث يكون ذوبان هذه الطبقات في محيط الوحدة الإسلامية فقداناً لخصوصيات الشعوب » (١) .

أخيراً ، ثبت ما توصل إليه نبيل عبدو خوري في مقالة جاءت ضمن ملف « الإسلام والخصوصية » المشار إليه سابقاً ، وذلك في سياق تقويمه لـ « نظرة محمد عبده الخاصة إلى الإسلام » . إذ أن هذا يتم ما طرحه أدونيس وعوني بشير ، ويفصح عنه بدون لبس : « أنها بتعارضها مع فكرة ماكس فيبر ترفض نظرية ( الطريق الواحد إلى المجتمع الحديث ) وتعطي صورة عن الإسلام يمكن للعربي المحدث الافتخار بها والعمل على تحقيقها » (٢) .

من موقع ما أوردناه من شواهد وفي ضوئها وضمن السياق الذي تتحرك ضمنه ، يبدو لنا أننا أمام عملية صياغة لـ « إسلاموية محدثة » بقسمات وتوجهات ليبرالية وبشفاف شعبي ( جماهيري ) . أما الأفق الأيديولوجي – الوظيفي لهذه « الإسلاموية » فيشير إلى ثلاثة محاور :

**المحور الأول** ينهض على تكريس الإسلام ظاهرة مطلقة . وذلك عبر القول بأنها « لا تتجزأ » ، أولاً ، وبأنها تمثل خصوصية لا تقاس بالطوارئ أو بفترات معينة مهما كان تأثيرها ، ثانياً ، وبأنها لا تخضع للتوزيع الاجتماعي الطبقي والقوي والقومي العيني ، ثالثاً .

**أما المحور الثاني** فيكمن في إعلان « أقلية » الماركسية (٣) بصفتها النظرية العلمية للثورة في العالم العربي والإسلامي ، وفي التبشير بـ « المرحلة الخمينية » (٤) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤٣ . أوردنا هذا النص في مكان آخر سابق .

(٢) نبيل عبدو خوري : الإمام محمد عبده وبوادر البحث عن الخصوصية – مجلة آفاق ،

نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٤٠ .

(٣) أدونيس : بين الثابت والمتحول ... نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٩ .

(٤) أدونيس : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٠ .



أخيراً **المحور الثالث** ، ويقوم على اعلان « الاسلام » طريقاً ثالثاً لـ « الأمة الإسلامية » ، بمن فيها من عرب . والطريق « الثالث » هو ، هنا ، طريق « غير » رأسمالي أولاً ، **و ضد** الاشتراكية العلمية ثانياً ، **و يتحرك لذلك** ، بصورة أو باخرى ، على ارض الملكية الخاصة ، ثالثاً .

دون أن نتوقف كثيراً عند « المرحلة الخمينية » ، التي يبشر بها ضمناً أدونيس ، نطرح التساؤل التالي : ليست هذه « المرحلة » نفسها ، وبصفتها مصطلحاً ، معرضة للتعمية الايديولوجية اذا أبعدت عن أفق الفهم السوسيولوجي بصيغة النظرية الماركسية . ( ذلك لأن هذه الأخيرة هي التي تقدم امكانات لتقصي علاقة الفكر بالواقع ، والثورة بالتغير ، والثورة بالثورة المضادة ، والحكم الديموقراطي بالحكم التيوقراطي ) . نطرح ذلك التساؤل اليوم – وهو السابع عشر من نيسان عام ١٩٧٩ – ، حيث اندلعت بعض الأحداث مجدداً في ايران ، حين تظاهر خمسون ألفاً من انصار آية الله الطالقاني في طهران – الذي هو الرجل الثاني في ايران على الصعيد الديني والذي وصف بالزعيم الديموقراطي – ضد ما حدده هذا الأخير بالديكتاتورية الجديدة الموجهة ضد مصالح الشعب في ايران (١) ، **و ضد** وضع ايران مرة اخرى تحت قبضة الديكتاتورية والتسلط ، حسب ما جاء في رسالة وجهها الطالقاني الى الصحافة الايرانية (٢) .

ليس في ذكرنا ، الآن ، تلك الواقعة اتجاه لتأييد هذا الفريق او ذاك من القوى القائمة حالياً في ايران . ان ما نرغب في التأكيد عليه هو فقط ان ما دعاه أدونيس بـ « الاسلام الذي لا يتجزأ » ، الذي يحل الاشكالات الدينية الايديولوجية بين « الفقير الصعلوك وصاحب الأطيان » محل الاشكالات الاجتماعية الطبقيّة ، **و يحل** الخلاف الديني **محل الصراع الاجتماعي الطبقي** بينهم ، ليس

---

(١) جاء ذلك في نشرات الانباء من اذاعات متعددة في اليوم الذي حددناه فوق .

(٢) جاء هذا التبا من اذاعة مونت كارلو في ١٨ نيسان ١٩٧٩ .

إلا وهماً ( في هذه المرة دينياً ) . مع الإشارة بالطبع الى أن الصراع غالباً ما بدا ويبدو ملفعاً بأشكال متعددة من الايديولوجيات ( الدينية مثلاً ) أولاً ، وإلى أن الاقرار بوجود ذلك الصراع في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط والاسلامي الايراني الراهن لا يتضمن القول بنفي وجود صراعات دينية ، ثانياً .

اما وهنية تلك الفكرة الادونيسية فتحدد باعتبارين ، اعتبار يتصل بالبنية الايديولوجية الداخلية للاسلام ( القرآن والسنة ) ، تلك البنية التي تتضح عبر دراسة منطقية وايديولوجية دقيقة بأنها غير منسقة وغير موحدة وغير متجانسة داخلياً . وهنا يكمن أحد مواطن خصبها التاريخي والتراثي ، الذي تبلورت وتطورت في مهده فكرة التأويل والاجتهاد العقلية . اما الاعتبار الثاني فيتصل بالسياق التاريخي والتراثي ، الذي اكتسبته النصوص الأصلية تلك . فذلك السياق يتيح لنا التأكيد ، بيقين علمي ، بأن هذه الأخيرة (النصوص) لم ينظر اليها عملياً ونظرياً على أنها ذات بعد واحد أو اثنين أو ثلاثة فقط . . لقد فسرت وفهمت وفق الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والسياسية والايديولوجية والقومية من قبل اطراف دينية متعددة . ومن هنا تنحدر الأهمية المبدئية القصوى لتلك الكلمة التي أطلقها علي بن أبي طالب يوم « التحكيم » التاريخي : « القرآن حمّال أوجه » . بل إن علياً - وقد رأى وأحس بعمق أن خدعة التحكيم بالقرآن مع معاوية لم تقدر إلا الى توطيد وتدعيم مواقع معاوية ، مع اعتقاده الكامل بأنه هو الذي بيده الحق - قال بمزيد من الوضوح والشجاعة : « هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال » .

ذلك يدعونا الى التأكيد على صحة ما أورده محمود أمين العالم ، من أن الاسلام ، حيث يبرز ضمن الملابس الاجتماعية الطبقية والاقتصادية والقومية السائدة في هذه المنطقة أو تلك ، فإنما يبرز من حيث « هو تعبير عن الهوية القومية في مواجهة محاولات طمسها سياسياً واجتماعياً وايديولوجياً » (١) .

---

(١) محمود أمين العالم : في حوار أجراه معه « النهار العربي والدولي » - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

واذا كان الأمر كذلك ، فان « الحركة الثورية الايرانية » ، كما يكتب العالم ، بمزيد من التحديد الخاص ، « ليست مجرد حركة دينية ، انما هي ثورة وطنية ديموقراطية معادية للامبريالية وللصهيونية وللتخلف الاجتماعي ، وان كانت قيادتها دينية . فالقيادة الدينية لا تلغي وجود تشكيلات وقيادات اخرى كان ولا يزال لها دور فعال في الثورة الايرانية ، كالتشكيل السياسي المرتبط بمصدق ، والفدائيين والشيوعيين وغيرهم » (١) . وانطلاقاً من ذلك ، يتضح ايضاً ان « الثورة الجزائرية .. ثورة قومية وإن اتخذت طابعاً اسلامياً في بدايتها ... » ( وان ) بروز الطابع الاسلامي في ثورة ايران وليبيا اليوم لا ينفي الطابع القومي لهاتين الحركتين ولا ينفي كذلك الطابع الاجتماعي الجوهري فيهما » (٢) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ونود ان نلاحظ هنا ان في ما كتبه حافظ الجمالي على العلاقة بين الثورة الايرانية والاسلام فهما صحيحا للاسلام بصفته موقفاً اجتماعياً يتحدد بمقتضيات هذه الوضعية الاجتماعية او تلك : « ان الدين ... يتسع لاجتهادات كثيرة ، تميل بها المعادلة الشخصية ، او المعادلة الاجتماعية ، الى ما نسميه بلفة الاقتصاد او بما يماثلها من اللغات السياسية والقانونية ، الى اقصى اليمين تارة ، وإلى اقصى اليسار تارة اخرى . ولكن اجتهادات هذا المسلم او ذاك ليست اكثر من اجتهادات ، وطبيعي ان تكون الثوري الصامة هي الحكم المؤقت دوماً ، في سلامة هذا الاجتهاد او ذاك ، دون ان يقال ابداً : ان هذا هو ( حقيقة الاسلام ) كلها . وبطبيعة الحال ، فان لهذا العصر لفته الشائعة في اثار الاشتراكية على الراسمالية .. ، ولا مجال لاي اجتهاد يؤول الدين ، خارج اطار هذه اللغة » . ( حافظ الجمالي : المفاجآت الايرانية - مجلة المعرفة ، دمشق ، آذار - نيسان ١٩٧٩ ، ص ٢٧ - ٢٨ ) .

ومع الاضافة بأن مثل هذا المجال لتأويل الدين خارج اطار اللغة ( الاشتراكية ) في ايران وغيرها ( في البلدان العربية مثلاً ) موجود وممكن وفق احتياجات الطبقات الاقطاعية والاقطاعية البورجوازية ، نشير الى ان ما رفضه حافظ الجمالي تحت اسم « الحقيقة الاسلامية الكلية » التي لا تنجزا ، هو الذي يرفعه أدونيس على انه مقدمة « اسلامية منهجية » لفهم ما يحدث في ايران تحت شعار « الاسلام الذي لا يتجزأ » . ومن موقع هذه « الاسلامية » يضعنا أدونيس امام الحسم ( الوهم ) التالي : « إما الاسلام بصفته وحده الحديث الثوري الباقي » وإما « الماركسية التي اندرجت او ستندرج في الثقافة التقليدية » !

ثم ، أخيراً ، كيف نفهم هذا المزج الأخير الذي أنجزه أدونيس بين « عدمية شعرية » ملفعة ، على نحو ما ، بتحليلات مادية تاريخية ، من طرف و « اسلاموية محدثة » من طرف آخر ؟ كيف نفهم خلطه بين موقف عدمي ( لا تاريخي لا تراثي ) باسم المستقبل من جهة ، وموقف اسلاموي ( لا تاريخي لا تراثي ) من جهة أخرى وباسم حاضر منحدر من « الأساس والأصل » ، ( الذي ) ليس هنا اسلام إلا به وفيه » ، أي من « الكل الذي لا يتجزأ ( والذي إما ) أن يقبل ككل ، وأما أن يرفض ككل » (١) ؟



لقد أسهبننا في معالجة ذلك الاتجاه الثاني « الاسلاموي المحدث » ، قاصدين من ذلك الى تثبيت النقطة التالية ، وهي أن اليسار العربي ( الاشتراكي عامة والماركسي خاصة ) في موقفه من التراث العربي ، قد أسهم كثيراً أو قليلاً ودون أن يعي ذلك ، في التحريض على الوصول الى مثل تلك « الاسلاموية » .

وإذا كانت أحداث ايران قد بلورت تلك الظاهرة - علماً أن أصحاب هذه الأخيرة أخذوا في الفترة الأخيرة يشعرون بخيبة أمل - ، فإن أحد المحرضات الذاتية وغير المباشرة على اثارها كمن في موقف اليسار العربي ذاك « السلفوي اليساري » .

ومن هنا ، يتضح أن تجاوز تلك الظاهرة يكمن - في أحد أوجهه الأساسية - في تجاوز ذلك الموقف « السلفوي اليساري » الطفولي تجاوزاً يحقق لليasar العربي النهوض بأدوات بحثه التاريخي والتراثي الى مستوى المنهج الجدلي التاريخي والتراثي ، أي المنهج الماركسي حقاً .



---

(١) أدونيس : بين الثبات والتحول ... نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥١ .

واذا اردنا ان نلخص المواقف الثلاثة ليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، فاننا لا بد واجدون انفسنا امام حصيلة اساسية . تلك هي غياب الأفق التاريخي التراثي الجدلي ، وهيمنة توجه لا تاريخي لا تراثي لا جدلي . نقول ذلك بالرغم من مواجهتنا مصطلحات « التاريخية » و « الجدلية » و « المادية » و « التحزب التاريخي » في كثير من نتاج ممثلي تلك المواقف الثلاثة .

هذا أولاً .

كذلك نواجه في كثير من نتاج ممثلي تلك المواقف الثلاثة ، بصيغ مختلفة - منها المبطن ومنها المفصح عنه - ، بهجوم على المحاولات الجديدة لدراسة التاريخ والتراث العربيين من موقع ذلك الأفق التاريخي التراثي الجدلي . واولئك يفعلون ذلك متهمين اصحاب هذه المحاولات الجديدة بالجهل ب « العام » - ويمثل هنا الماركسية بصفتها نظرية منهجية - وب « الخاص » - ويمثل هنا المسائل التي يتصدى لها ، مثل التاريخ والتراث العربيين - .

ذلك ثانياً .

وبما اننا اتينا على امثلة في سياق الحديث عن كل واحدة من المراحل الثلاثة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، فإننا نود الآن اجمال ذلك بمثال يلخص بسطوع ذينك الأمرين ، أي غياب الأفق التاريخي التراثي الجدلي ، والهجوم على المحاولات الجديدة لدراسة التاريخ والتراث العربيين من موقع ذلك الأفق .

المثال نواجهه في مقالتين كتبهما توفيق سلوم بعنوان « المادية وتجلياتها في العصر الوسيط - مناقشة لأعمال د. حسين مروة ود. طيب تيزيني » (١) ، و ( « التاريخية » في التراث الفلسفي - مناقشة لأعمال د. طيب تيزيني ود. حسين مروة ) (٢) .

---

(١) مجلة - الطريق ، بيروت ، حزيران ١٩٧٩ .

(٢) مجلة - الطريق ، بيروت ، آب ١٩٧٩ .



يكتب توفيق سلوم في نهاية مقالته الثانية ، محدداً خطه المنهجي في المسائل التي عالجها ويعالجها لدى مروة وتيزيني : « تلك هي بعض النقاط ، التي أردنا أن نناقش فيها أعمال د. مروة ود. تيزيني في ضوء مبدأ التاريخية في دراسة الفكر الفلسفي » (١) . ويتابع ، محدداً المبدأ المنهجي الذي سيتبعه في مقالته الأخيرة : « وفي القسم الختامي من دراستنا سنتابع وقفتنا هذه بمناسبة الحديث عن مبدأ آخر - الحزبية » (٢) .

ونود ملاحظة ذلك المبدأ « التاريخية » كما يفهمه الكاتب المذكور وكما يطبقه في فهمه للمحاولات الجديدة في دراسة التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . انه يستشهد بقولة لماركس حول « الإسمية القروسطية » ، ليقع بعد ذلك في فوضى لا تاريخية حين يريد أن يفهمها في سياق الحديث عن « اللاهوت » .

يقول الكاتب « قال ماركس عن ( الاسمية ) انها كانت أول تعبير عن المادية في العصر الوسيط » (٣) . ومباشرة على الصفحة التالية ، يكتب ما يلي : « ان الفلسفة المدرسية ، ككل ، ب ( اسميتها ) و ( واقصيتها ) ، ظهرت لتكون دعماً نظرياً للايديولوجية الدينية ( خادمة اللاهوت ) » (٤) .

والكاتب يأخذ ، في سياق ذلك ، على مروة وصاحب هذا الكتاب انهما يريان في « الاسمية » مظهراً هاماً من مظاهر المادية القروسطية عموماً ، بما في ذلك المرحلة المادية القروسطية (٥) . بل انه يوجه اليهما أحد اقوال لينين الشهيرة ، وهو انهما يضحيان « بمنهج الماركسية من أجل الإبقاء على حياة حرف منها » (٦) .

---

(١) ص ٢١٠ من المقالة الثانية .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) ص ١٨٢ من المقالة الاولى .

(٤) ص ١٨٣ من المقالة الاولى .

(٥) ص ١٨٢ من المقالة الاولى .

(٦) نفس الصفحة السابقة .

ولكننا ونحن ندقق في تلك النصوص المأخوذة من مقالتي الكاتب ، لا بد واجدون أنفسنا أمام التساؤل التالي : هل يحقق الكاتب حداً أدنى من التماسك العقلي المنطقي حين يأخذ بقولة ماركس عن « الاسمية » من طرف ، وحين يصم هذه الأخيرة بأنها ظهرت لتكون دعماً نظرياً للايديولوجية الدينية ( خادمة اللاهوت ) ؟ ثم ، ان الكاتب أسقط من قولة ماركس عن « الاسمية » شرطاً له أهمية تطبيقية مبدئية ، على صفحه . يقول ماركس ، في نصه الأصلي : « ان الاسمية تجد التعبير عنها كعنصر رئيسي لدى الماديين الانكليز ، وكذلك بصفتها ، عموماً ، التعبير الأول عن « المادية » (١) . ماذا يعني ان يسقط الكاتب ذلك الشرط الخطير في دلالة التطبيقية من النص الماركسي ؟ هل يعلم الكاتب ماذا مثلت ، في حينه ، المادية الانكليزية ؟ هل يدرك سياقها التاريخي والتراخي اللذين احاطا بها ؟ هل يعلم ان العالم الكبير غاليليه ، الذي وقف وجهاً لوجه أمام طغيان اللاهوت ، كان من الاسمين العظام ؟

ان خرق مبدأ التاريخية لا يظهر في نصوص توفيق سلوم بصيغة ضمنية غير مفصح عنها منهجياً فحسب انه يظهر كذلك ، وكما لاحظنا ، بصورة معلن عنها باسم هذا المبدأ نفسه .

وحين يجري الاعلان عن الاسمية بأنها ظهرت ، في العصور الوسطى ، بصفتها خادمة الدين ، فان معظم التراث الفلسفي العربي المادي ، الذي ظهر إسمياً ، يطاح به باسم ذلك الموقف . واي موقف هذا ؟ انه موقف لا تاريخي لا تراخي لا جدلي ، ولكن ايضاً بصورة فجأة متعارضة مع شرائط البحث العلمي عامة ، وفي وجهه التوثيقي على نحو خاص .

ولكن خرق المبدأ « التاريخي » يتم على يد توفيق سلوم كذلك في نقاط أخرى ، منها فهمه لـ « نشوء » و « نمو المادية » . فهو يريد ان يصوغ من مقولة انجلز حول « المسألة الأساسية في الفلسفة » قمماً يحل استخدامه كل

---

(١) ماركس - انجلز : الاعمال ، مجلد ٢ ، برلين ١٩٥٩ ، ص ١٢٥ .

الاشكالات الميدانية المنحدرة من تاريخ الفلسفة . فهو يأخذ على مروة وتيزيني  
أنهما في أعمالهما لم يخطر ببالهما « ولو الاتيان على ذكر ( المسألة الأساسية في  
الفلسفة ) كما صاغها انجلس ، بالنسبة للعصر الوسيط . . » (١) .

انه يرغب منا أن نقول في أعمالنا ان الفلسفة القروسطية قامت على تلك  
« المسألة الأساسية » ، دون أن يدرك أمرين أساسيين : (١) أن نمو الفلسفة  
المادية والمثالية لا يمثل خطأ مستقيماً لا يلوي على شيء ، وان تلك « المسألة  
الأساسية » ظهرت فيها بصيغ معقدة مركبة ، منها بصورة خاصة الاسمية .  
(٢) الكاتب لا يدرك أن صياغة المسألة الأساسية تلك تمت لأول مرة بصورة  
فلسفية دقيقة على يد الماركسية ، وانها ، من ثم ، حصيلة نمو تاريخي تراثي  
داخلي .

وأخيراً ، الكاتب لا يدرك أن الحديث عن « الواقعية » و « الاسمية » في  
العصور الوسطى يعنى الحديث عن المثالية والمادية ، ومن ثم ، عن المسألة  
الأساسية في الفلسفة .

الامر الآخر الذي يبرز عند توفيق سلوم هو هجومه على المحاولات الجديدة  
لدراسة التاريخ والتراث العربيين بأفق تاريخي تراثي جدلي .

ان ذلك الهجوم يظهر بصيغة الاستخفاف بـ « الجديد المبتدع » على صعيد  
البحث في التاريخ والتراث العربيين . فهو يكتب ، موجهاً قوله الى صاحب هذا  
الكتاب الذي نقرأ فيه : « ولو كنا نعرف تماماً ذلك ( العام ) — علم تاريخ  
الفلسفة الماركسي ، لما ابرزنا ذلك ( الخاص ) ، واطلقنا عليه ( الجدلية التاريخية  
التراثية ) ، ولما وضعنا ، الى جانب ( الثورة الثقافية ) ، ( ثورة تراثية )  
( د . تيزيني ) » (٢) .

---

(١) ص ١٨٩ من المقالة الاولى .

(٢) ص ١٨٨ من المقالة الثانية .

في مثل هذا الموقف لا يسع المرء الا ان يقر بان هذه الخفة في فهم المسائل هي الوجه الآخر مما يطرحه سلوم . اما الوجه الاول فهي الجهل والتنطع والغرور والضحالة .

ان وصفنا لذلك الموقف بتلك الصفات لا يتصل بهذا الشخص أو ذاك ، بقدر ما يتصل بطبيعة الجمودية اليسارية المتعالية ، التي تؤدي بسهولة الى نخبوية جموحة متسلطة . وهذا يمكن اعتباره احدي القواعد التي تجسدها ظاهرة الجمودية بجهلها وتجهيلها .

ذلك يبرز عبر المثل الذي اتينا عليه فيما سبق حول الفلسفة الاسمية . إذ تبين لنا ان الجموديين هم الاولى بان يطلق عليهم « جهلة الماركسية - العام » . وهذا يعني انهم في جهلهم ذاك ، جاهلون ايضاً وفي السياق نفسه بـ « الخاص » - ويعني هنا التراث العربي بأوجهه المتعددة - .

ذلك كله يدعنا نرى المراحل الثلاث الاولى في موقف اليسار العربي من - التراث العربي بإحدى سماتها الجامعة المشتركة ، وهي قصورها النظري المنهجي على صعيد العلاقة بين « العام » و « الخاص » . وهذا ، بدوره ، ما يخولنا بأن نسمها بكونها جمودية . وجموديتها هذه إذ تجد مصادرها في تضخيم « العام » تضخيماً تعسفياً على حساب « الخاص » ، فانها تسيء الى كليهما معاً . وتخرج ، بذلك ، عنهما ، إذ تحولهما الى كاريكاتير ، او بصورة ادق ، الى مخطط قسري هجين .



**المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً**  
 هي التي يراد لها ان تكون مرحلة الجدية والنضج في البحث العلمي التراثي .  
 ويعمل ممثلوها حالياً على ان يجعلوا منها تياراً عميقاً وشاملاً ، بعد ان انطلقت  
 ارهاصات الأولى من مرحلة ما بعد الهزيمة ( اواخر العقد السابق ) .

ولقد اقترنت تلك الارهاصات ب بروز الاشكالية الحضارية في الوطن العربي  
 بروزاً مأساوياً ، وذلك في أعقاب وسياق الهزيمة العسكرية التي حدثت عام  
 ١٩٦٧ . فاستبانت تلك الاشكالية في اتجاهين : (١) ظهور الأنظمة العربية  
 التقليدية ( ذات التشكيلات الاقتصادية المتعددة ) بمظهر العجز الشامل والعميق  
 تجاه العدو في الخارج وعملائه في الداخل . (٢) تبلور بعض مواقف اليسار ،  
 وظهور قلق وتامل ثوريين في اوساط الجماهير .

وبصفة أخرى يمكن تنسيق تلك الوضعية بثلاثة عوامل ، كنا أتينا على  
 ذكرها في مقدمة هذا الكتاب . الأول منها يتمثل بجملة التغيرات التي اخذت  
 تلحق ببعض الأوضاع في عدد من البلدان العربية ، والتي شرعت مسألة العلاقة  
 بين البنى المستنفدة تاريخياً والبنى الآخذة بالنهوض تطرح نفسها في سياقها  
 ( أي المتغيرات ) . وبطبيعة الحال ، في إطار ذلك تبرز قضية الخيارات الاقتصادية  
 والاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية ، التي تحدد المواقع والآفاق  
 الاستراتيجية والتكتيكية للقوى السياسية القائمة ولن تمثله من طبقات وفئات  
 اجتماعية .

**العامل الثاني** يتحدد بان القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية



والإيديولوجية الممثلة ، في حقيقة الأمر ، لتلك البنى المستنفدة تاريخياً ، انطلقت  
تستغيث بـ « الماضي » لمواجهة « الحاضر » المغمم بالقلق والتملل والامكانات  
« المخربة » والمصوغة « خارج الوطن والأمة » ، و « المستقبل » بما يستثيره من  
هواجس واستفزات وكوابيس مؤرقة .

وأخيراً ، العامل **الثالث** ، ويتجسد بالتحدي العميق الأثر والبعيد المدى  
للوجود **العربي** عامة وبوجهه **التقدمي** الممثل بحركة التحرر العربية على نحو  
خاص ، من قبل الإمبريالية العالمية وأداتها الاستيطانية القمعية ، الصهيونية  
العالمية وإسرائيل .

وما تجب الإشارة إليه هنا هو أن هذه المرحلة الرابعة في موقف اليسار  
العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، ما تزال في طور الخاص والتبلور  
والسعي الحثيث ، ولكن المتزن الهادئ وغير اللاهث . وهي إذ تحدّد على ذلك  
النحو العام ، فإنها تعلن أنها لا تمثل مجرد ردّ فعل على تلك العوامل الثلاثة .

إنها تجسد ، أولاً ، **وجهاً من أوجه** الوضعية العامة التي استنبطتها  
وبلورتها تلك العوامل الثلاثة . ولكنها ، ثانياً ومن طرف آخر ، تمتلك استقلالية  
نسبية تجاه تلك الوضعية ، باعتبار أنها تمثل مسألة نظرية منهجية خاصة .

وثمة أمر يلفت نظر المدقق في سياق الاتساع النسبي لدائرة المرحلة  
الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . ذلك هو  
نشوء « تحالف » غير مكتوب بين أطراف ثلاثة ضد الإسهامات الأولى التي أخذت  
تطرح نفسها تعبيراً عن تلك المرحلة . أما الأطراف المعنية فهي **اليمن الديني**  
**السلفوي** ، **اليمن القومي** ، **واليسار التأملي الهجين** .

إن هذه الأطراف - على وجود الاختلافات في المنطلقات الإيديولوجية  
والاجتماعية التي تميزهم عن بعضهم بعضاً - تلتقي ، من حيث تدري أو لاتدري ،  
في مناوأة ومجابهة تلك الإسهامات : الطرف الأول يدينها لأنها « مستجلبة من  
خارج الحدود الإسلامية » ، وإن بلغة عربية . وهي ، من ثم ، « بدعة » في الصراط

المستقيم للأصالة الدينية الاسلامية . الطرف الثاني يدينها لأنها « مستجلبة من خارج الحدود العربية » ، وإن بلغة الضاد . وهي ، من ثم ، « دخيلة » على الأصالة القومية . أما الطرف الثالث فانه يدينها لأنها لا تمثل لإرادة « بروكست وسريه » (١) . والمقصود بذلك انها — أي تلك الاسهامات — لا تنطلق من القواعد الماركسية تأملوياً ، بل ترى في هذه الاخيرة ما يراه لينين فيها بتواضع العالم الثوري المبدع (٢) : « نحن لا نعتبر اطلاقاً أن نظرية ماركس شيء كامل لا يجوز المساس به ، بل اننا ، على العكس ، مقتنعون بأنها لم تفعل سوى أن وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذي يجب على الاشتراكيين دفعه قدماً في جميع الاتجاهات ، اذا شاءوا الا يتأخروا عن موكب الحياة .

ونحن من الراي انه ضروري بشكل خاص بالنسبة الى الاشتراكيين الروس ان يطوروا نظرية ماركس بصورة مستقلة ، لأن هذه النظرية تقدم فقط قواعد توجيهية عامة » (٣) .

ضمن هذا الفهم للمسألة ، كان طموحنا لأن ننجز عملاً يشكل حجر زاوية لنظرية منهجية في قضية التراث العربي ، التي كان لا بد في سبيل صياغتها من التصدي للقضية التراثية عامة . وان كانت هذه النظرية تجد نفسها في تعارض مبدئي مع مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، التي أتينا عليها فيما سبق ، فانها لا ترفع الادعاء بأنها حققت الأبعاد المثلى على صعيدها . فمثل هذا الادعاء يتعارض ، بالأصل ، مع طبيعة البحث العلمي التراثي ( الجدلي التاريخي التراثي ) ، أي مع المبادئ الأساسية لما تقدمه هنا تحت اسم « الجدلية التاريخية التراثية » .

---

(١) اشارة الى الاسطورة الشهيرة « سرير بروكست » . وقد أتينا على تحديد ما نعنيه منها في هذا السياق « التأملوي » .

(٢) كنا أوردنا هذا الشاهد في مكان سابق ، ونورده الآن ثانية لأهميته الحاسمة في هذا السياق .

(٣) لينين : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

وبالضبط من موقع هذه « الجدلية » ، يجب أن نقول بأنها لم تنهض من خواء نظري منهجي وتطبيقي . فلقد أبرزنا ، في موضع سابق ، قاعها المادي الجدلي التاريخي . كما نعلن الآن انها تجد نفسها امتداداً جدلياً لمجموعة من الأبحاث والدراسات ، التي صدرت في الوطن العربي منذ ما يقارب العقدين الأخيرين من هذا القرن (١) . بل يمكننا أن نبتعد أكثر من ذلك ، فنرى في عدد

---

(١) نشر ، فيما يلي ، الى بعض ما صدر من أبحاث ومؤلفات في نطاق المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . وهذا الذي صدر حتى الآن ما زال ، على المستوى الكمي ، ضئيلاً . ولكنه ينطوي على دلالة خاصة وامكانات مستقبلية واعدة . وهو ، بهذا المعنى ، يمثل مرحلة التأسيس لنظرية البحث العلمي في ذلك التراث .

ونحن اذ نشر الى ذلك الذي صدر ، ضمن هذا السياق وحسب اطلعنا ، كما يلي مرتباً وفق تاريخ صدوره ، فاننا لا نرى أن مظاهره المختلفة تمثل مستوى واحداً من العمق والشمولية والدقة :

ياسين الحافظ : كيف نكتب تاريخنا القومي ( ضمن كتاب : كيف نكتب تاريخنا القومي - وهو حصيلة تحقيق أجرته مجلة المعرفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٢ - ٨٩ ) .  
حسين مروه : الموقف من التراث في الدين والفلسفة - مجلة الآداب ، بيروت أيار ١٩٧٠ .  
طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - المرحلة الاولى ، دمشق ١٩٧١ .  
عبد المعين الملوحي : محاولة للبحث عن ديوان الثورة في الشعر العربي - بداها في جريدة الثورة ، دمشق في ١٢/٢٣/١٩٧٢ .  
غالي شكري : التراث والثورة - بيروت ١٩٧٣ .  
ميشال كامل : حوار التراث والعصر - مجلة الآداب ، بيروت ، كانون الثاني ١٩٧٣ .  
الحبيب الجنحاني : إحياء الفكر العربي - ١٩٧٣ ( ضمن كتاب للمؤلف بعنوان : من قضايا الفكر - تونس ١٩٧٥ ، ص ١١١ - ١٢٨ ) .  
الطاهر اللبيب الجديدي : الاستراتيجية الجنسية في الشعر العذري - مجلة الفكر ، تونس ، عدد ٥ فيفري ١٩٧٤ .  
محمود أمين العالم : تعليق على بحث لأنور عبد الملك بعنوان « الخصوصية والأصالة » ، قدم الى ندوة « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » ، الكويت أبريل ١٩٧٤ .  
أحمد علي : الإسلام والمنهج التاريخي - بيروت ١٩٧٥ .  
مهدي عامل : مشكلة التراث ( ضمن : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٨٧ - ٢٠٦ ) .  
ثابت : في طفولية رفض الدين والتراث ( ضمن : مقدمات في فهم الماركسية اللينينية والتبلور الماركسي العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٠ - ٤٩ ) .  
حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول عام ١٩٧٨ والجزء الثاني عام ١٩٧٩ . وهذا المؤلف يجسد مستوى متقدماً بصورة حاسمة منهجاً وتطبيقاً في إطار المرحلة المعنية من البحث التراثي .

من الباحثين والمفكرين ، أمثال سلامه موسى وطه حسين ، ممهدين لهذه المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً (١) .

وهنا لا بد من القول بأن النظرية المقترحة هنا ، الجدلية التاريخية التراثية ، في الحين الذي لا تتوقف فيه عند رفض ذلك الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، بل تخضع للنقد الجدلي التاريخي التراثي كذلك المراحل الثلاثة ( المأتي عليها ) في موقف اليسار العربي ، في هذا الحين نفسه يدرك صاحب هذا الكتاب ادراك اليقين أن جهده المسطور هنا والذي يريد له أن يكون مدخلا إلى « ثورة تراثية » عربية ، لا يمكنه أن يكتسب أبعاده وآفاقه الدقيقة الخصيبة إلا بوضع هذه « الثورة » في سياقها من « الثورة الثقافية الاشتراكية » . وقد سبق أن حددنا هذه الأخيرة من موقع كونها تكتشف وتمتلك مغزاها وموجباتها عبر « الثورة الاجتماعية الاشتراكية التوحيدية » في الوطن العربي .

---

(١) في مكان سابق أشرنا إلى أن موقف سلامه موسى من التراث العربي اكتسب ، في مراحل لاحقة من حياته ، بعداً جدلياً دقيقاً ، وإن ظل ذلك بحدود جزئية أولية . ونشير هنا إلى وجود مثل ذلك البعد عند مفكر آخر ، هو طه حسين . فإذا انطلقنا من أن فكر هذا الأخير قد طرأت عليه تغيرات واسعة في مراحل متعددة من تاريخه ، فإننا واجدون فيه مرحلة هامة تمثلت بمجموعة من الآراء والتصورات حول العلاقة بين « النحن » و « الهم » ، بين « الماضي » و « الحاضر » ، تظهر ميلاً متحيزاً باتجاه موقف جدلي تاريخي تراثي من التراث العربي على الصعيد المنهجي .

يكفي هنا ، لإبراز ذلك الميل ، أن نشير إلى بعض ما طرحه طه حسين على هذا الصعيد . ففي « على هامش السيرة ( ١ ) » ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ( ي ) « يكتب ما يلي : « أن القديم لا ينبغي أن يهجر لأنه قديم ، وأن الجديد لا ينبغي أن يطلب لأنه جديد ، وإنما يهجر القديم إذا برىء من النفع وخلا من الفائدة ، فإن كان نافعا مفيدا فليس الناس أقل حاجة إليه منهم إلى الجديد » . ودون أن نفهم هذا الموقف الحسيني من موقع ذرائعي ( براغماتي ) ، نقول إن طه حسين طرح المسألة ضمن اعتبار « الأصالة » و « العصرية » وجهين لمسألة واحدة ، هي مسألة التقدم البشري . وقد أنضج هذا الفهم التراثي الجدلي بأن أخضعه لرؤية تكاد تكون مادية تاريخية . هذا الموقف ظهر خصوصاً في دراسته لـ « الفتنة الكبرى » في عصر عثمان وعلي . فقد كتب في الجزء الأول من هذه « الفتنة » ، وهو بعنوان « عثمان » - القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١١ - : « وقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبي لما أظهر من ذلك ( الإعتاق والتحرير ) ، حتى لا كاد اعتقد أنه لو قد دعا إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعي والاقتصادي ، ..



ومن هنا ، يتوجب علينا أن نتعرض ، فيما يلي ، لحلقات الاتصال العينية بين تراثنا من طرف ، وبين تلك « الثورة الاجتماعية الاشتراكية التوحيدية » من طرف آخر . فنكون ، بذلك ، أمام وجه آخر من مسألة النظرية التراثية المقترحة ( الجدلية التاريخية التراثية ) .



ودون أن يلغى ما ألفى من الربا .. - أقول لو قد دعاهم النبي الى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لاجابته كثرتهم في غير مشقة ولا جهد » . انظر كذلك كتاب طه حسين ' قادة الفكر - دار المعارف بمصر ١٩٥٢ ، ص ٦ - ٧ . بصيغة أخرى يمكن القول ، ان مثل تلك المحاولة التي طرحها طه حسين ( وسلامه موسى ، وأحمد أمين وعبد الحميد العباوي الخ .. بحدود بسيطة ) ، تمثل بالنسبة الى « الجدلية التاريخية التراثية » عناصر فكرية تراثية ذات قيمة نظرية معرفية وايدولوجية تحريضية . ولئن كنا نجد فيها مصادر عامة لتلك الجدلية ، فان القلق الليبرالي وعدم التماسك فيها يجعلان منها ، في التحليل الاخير وبشكل أكثر بروزاً ، مصدراً عميق الدلالة من مصادر الاستلham التراثي المنهجي لتلك « الجدلية » .



## ج - بين التراث العربي والواقع العربي الراهن في افقه الثوري

### ١

كنسا طرحنا في بداية المقطع ( آ - مفارقة مرّة ، ولكن واقعية ) سؤالين مبدئيين . وقد أجبنا عن الأول منهما ، حيث اثّرنا وحددنا أبعاد وآفاق العلاقة بين التراث العربي الفكري من جهة ، وبين الواقع الفكري الايديولوجي السائد حالياً في أوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة من جهة أخرى ، ذلك الواقع الذي يتحرك ، من حيث الأساس ، في اطار الايديولوجية الاقطاعية .

اما السؤال الثاني فقد صفناه على النحو التالي : ما هي أبعاد وآفاق العلاقة - فيما اذا وجدت - بين ذلك التراث من طرف ، وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي من طرف آخر ؟ وكنا ، في سياق ذلك ، قد ابتأنا أن تلك القضايا هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفاه الثورية .

الاجابة عن هذا السؤال الخطير تستوجب ، بطبيعة الحال ، انجاز دراسة شاملة للفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ( ونحن عازمون على انجاز هذه المهمة الكبرى بحدودها المبدئية العامة ) . ولكننا ، عبر التحليل الذي قدمناه في الفقرة الخاصة بـ « الثورة الاجتماعية » ، استطعنا الوصول الى نتيجة ذات طابع مبدئي حاسم . تلك هي ان الخروج من واقع الوطن العربي المتخلف اجتماعياً والمجزأ وطنياً وقومياً ، قد اصبح مرهوناً أولاً وأخيراً بالعمل على بناء مجتمع اشتراكي ، على النحو الذي فصلنا فيه فيما سبق .

وكما يبدو ، فان النتيجة ، في وجهها الموضوعي المفصح عنه هنا ، تتضمن

ايضاً وجهاً آخر ذاتياً . ذلك هو ضرورة انجاز ثورة ثقافية اشتراكية ، تكتشف ابعاد ذلك المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية ، كما تطرح وتطور بنيته الثقافية الجديدة . اي إننا هنا - ونقول هذا في حدوده العامة - لا نستطيع إنجاز بناء ذلك المجتمع الاشتراكي برؤوس اقطاعية أو بورجوازية . من هذا الموقف ، ننطلق في طرحنا ضرورة اكتشاف الجسور - فيما إذا كانت موجودة - بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ، بصفته الاطار النظري المطوع تطويعاً اشتراكياً علمياً ، للمهمات الاجتماعية الاقتصادية والقومية والثقافية المطروحة على بساط البحث ، في اطار الواقع العربي الراهن .

ان القيام باكتشاف مثل تلك الجسور يدخل ، إذن وبالدرجة الأولى ، في نطاق اكتشاف وحدة الماضي بالحاضر العربي ، اي التاريخ بالتراث في حلقاته المعاصرة ، وبالتالي وحدة الاستمرارية بالاستمرارية . وهذا عمل مشروع نظرياً معرفياً وايدولوجياً . بل انه ملزم لمن يتصدى لقضايا النضال الاجتماعي الاقتصادي والقومي والسياسي والايدولوجي في الوطن العربي .

ومن هنا ، فإن نجعل من التراث العربي الفكري - في وجهه التقدمي - طريقاً الى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة ، اي في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والوطني والقومي ( حركة التحرر العربي ) ، فإن هذا يعني ان تكون قد احطنا بأحد الأوجه الرئيسية للرؤية المقترحة لذلك التراث .

وعلينا ، هنا ، ان نضيف إضافة ضرورية ذات شقين :

أ - ان « المرحلة القومية المهيمنة » - مأخوذة بمعنى انها معادل لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » في اوجها المعقدة والمركبة السائدة في الوطن العربي - تشتق مشروعية وجودها بالأصل وفي اتجاهاتها الثورية منها نفسها ، أولاً بأول . فهي تستطيع ان تنجز عملية التجاوز الذاتية فقط عبر ثورة اشتراكية توحيدية . ولذلك ، فحين تطرح هذه الثورة حلاً لإشكالات تلك المرحلة ، فإنه لا يكون في ذلك أي مصدر لاحراج الثوريين الاشتراكيين في

الوطن العربي احراجاً اجتماعياً أو قومياً أو ايديولوجياً امام خصومهم ، أو امام اولئك الذين يتحركون في الوسط .

ومن هنا ، فإن ذلك الطرح للواقع العربي الراهن لا يحتاج ، من حيث المبدأ ، الى التراث العربي الفكري التقدمي لكي يدل على مشروعيته الاجتماعية ( الموضوعية ) والايديولوجية ( الذاتية ) . ذلك لأن هذه الموضوعية تنطلق من انه ، اي الطرح ذاك ، انطلق من مقتضيات ومواصفات ذلك الواقع ، مأخوذاً في اتجاهاته الثورية الممكنة والرئيسية .

ب - حين نتكلم عن ضرورة إشراك التراث العربي الفكري التقدمي في تقديم وتسويق مشروعية تثوير « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي ، فأننا نكون قد انطلقنا من الواقعين التاليين :

١ - استمرار التراث ذاك في تلك المرحلة ، وتكوينه ، من ثم ، بعض عناصر هذه الأخيرة . ( وقد تحدثنا عن ذلك في معرض التصدي لقانون « العلاقة بين الداخل والخارج » ، والظاهرة « الواقعية الطفولية » في المرحلة الأولى من موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ) .

٢ - تحويل ذلك التراث الى أداة قمع في أيدي ايديولوجيي « المرحلة القومية المهيمنة » المستنفدة تاريخياً ( الاقطاع والبورجوازية في شريحتها العليا المتداخلة بالاقطاع والمتواطئة معه ) . فهي توجهها ضد التنظيمات السياسية والايديولوجية الممثلة للطبقات الكادحة ( العمال والفلاحين الفقراء وشرائح البورجوازية الصغيرة ) . كما تحولها الى أداة لجم إزاء هذه الطبقات الكادحة .

وعلى العكس من « المرحلة القومية المهيمنة » في اتجاهاتها الثورية الممكنة والوحيدة التي تكتشف مشروعية وجودها فيها نفسها بصفاتها تنطوي على الافق التقدمي المستقبلي . فان وجود تلك الطبقات الاجتماعية الأولى ، الممثلة بـ « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها المستنفد ، قد غدا موضوعياً وذاتياً ضد حركة التاريخ والتراث ، وإن بفضل هذه الحركة . ولذلك ، فان لجوئها

الى التراث العربي الاسلامي ، في صيغته الوثوقية الرجعية ، يصبح امراً لا مناص منه .

بيد ان هذا الفعل لا يماثل في خطورته لجوء ايديولوجيي الطبقات الرأسمالية الامبريالية في البلدان الغربية المعاصرة الى الجانب الرجعي المعيق للتقدم من تراث شعوبها . إذ هنا يتم هذا الأمر بعد أن حققت الطبقات البورجوازية الأوروبية ثورات عاصفة أطاحت ، من حيث الاساس ، بالعالم الاقطاعي القديم . وكان ذلك قد جعلها قادرة على تقديم امكانات جديدة للتقدم الايديولوجي والثقافي عموماً في نطاق الطبقات الكادحة – والبروليتاريا في رأسها – ، هذه الامكانات التي استخدمت ، في اتون الصراع الطبقي ، في سبيل خلق تنظيمات وحركات ثورية حقاً ضد المجتمع الرأسمالي الجديد . بكلمة : ان لجوء ايديولوجيي تلك الطبقات الرأسمالية الى ذلك الجانب من تراثاتها ثم بعد أن تحقق تراكم ثقافي وايديولوجي هائل لدى جماهير الطبقات الكادحة ، بحيث أصبح ليس من السهل أن تلجم بواسطة تلك التراثات .

في الوطن العربي يختلف الأمر اختلافاً بيناً . ففيه لم يحدث تراكم ايديولوجي وثقافي مرموق في اطار الصراع ضد الايديولوجية السائدة (الاقطاعية) . ذلك لان ما كان قد عول في تحقيقه على « النهضة العربية » البورجوازية الحديثة ، سقط ، في أساسه ، منذ البدء . فظلت ، بذلك ، جماهير الطبقات الكادحة فريسة لهذه الايديولوجيا ذات العمر المديد . ها هنا ، نتبين خطورة لجوء ايديولوجيي الطبقات الرجعية العربية الى التراث العربي الاسلامي : انها تبحث فيه عن مسوغ ومشروعية لوجودها المستنفذ اجتماعياً واقتصادياً وايديولوجياً .

ومن هنا ، تنشأ الإشكالية والصعوبة والحساسية في عملية التثوير الثقافي الاشتراكي . وقد يبدو ان هذه القضية ارتفعت ، بفعل ذلك ، الى صعيد المهمات الجوهرية القصوى المتصلة بمواجهة الوجود الاقطاعي الايديولوجي الماضوي . هنا يواجهنا ، بسهولة ، عبد الله العروي بتأكيد العارف : ألم اقل لكم ان العمل



الايدولوجي هو الاساس في نشاط المثقفين العرب راهنا ؟!

إن في المسألة صعوبة ولا شك . بل لعلنا نعلن أن العروي يملك الحق في تأكيده ذلك . ولكننا إذ ذاك نكون قد بقينا على سطح المسألة . وفي الوقت الذي ننفذ فيه إلى قاعها ، فإن أمراً آخر يستبين لنا : أن الوضع الاقتصادي والاجتماعي والايدولوجي والأخلاقي للطبقات الاجتماعية الرجعية المستنفدة ، هو الذي ينبغي أن تتركز عليه سهام التصدي من خلال الايدولوجيا الاشتراكية العلمية بأساسها الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية . هذا يعني أن إبراز أهمية النشاط ( الصراع ) الايدولوجي صحيح في « المرحلة القومية المهيمنة » ، بقدر ما يسهم في الصراع الطبقي الاجتماعي والاقتصادي والقومي والأخلاقي ضد تلك الطبقات .

ومن هنا ، فإن صراعاً ايدولوجياً لا يوجد في ذاته ، وإنما عبر العلاقات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، مباشرة كان ذلك أو بشكل غير مباشر . ذلك لأن هذه العلاقات والمؤسسات ، في تركيبها الاقطاعي والاقطاعي البورجوازي خصوصاً والذي ما زال قائماً في الاقطار العربية بدرجات مختلفة وبأشكال متعددة ، لا تبدو أحياناً واضحة للعين المجردة .

هكذا تبرز قضية علاقات الطبقات الاجتماعية الرجعية بالتراث العربي ( الاسلامي ) على غاية الاشكالية . كما تتطلب من الطرف الآخر ، الطبقات الكادحة بمنظوماتها السياسية ومؤسساتها الثقافية الايدولوجية ، أقصى الحذر والدقة في التصدي لها . لأن لتلك الطبقات ، كما رأينا ، جذوراً عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في اعلان الحروب « التراثية » ضد أعدائها وخصومها ، الطبقيين خصوصاً .

ولا شك أن ذلك « التراث » خصب وغزير في عناصر العداء للتقدم الاجتماعي والفكري . ومن ثم ، فإن لجوء ايدولوجيي تلك الطبقات إليه يركز إلى أساس فعلي ، غير مصطنع . وبناء عليه ، فإن الرد على ذلك لا ينطلق من إنكار تلك العناصر ، كما يفعل الايدولوجيون السلفويون تجاه العناصر التقدمية



منه بفناء وحقد . إنه ينطلق من تقويم جديد للفكر العربي في مجموع حلقاته عامة ، والاسلامية منها على نحو خاص تقويماً يضعه في سياقه ، التاريخي والتراثي ، ويخضعه لمبضع « اختيار تاريخي تراثي » ثوري منطلق من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي بأفقها المستقبلي الناهض ( الثوري ) .

على هذا النحو وضمن وعي تلك الظروف العينية ، نستطيع ادراك الاهمية القصوى لضرورة إشراك التراث العربي الفكري ، بعناصره وأوجهه التقديمية والمحرضة على الفعل التقدمي ، في تقديم مسوغات نظرية معرفية وايدولوجية لمشروعية وجود تلك « المرحلة » وبأفقها المعني . ولا يسعنا ، في اطار هذه المسألة ، إلا أن نهتف بفرح واطمئنان : ما أكثر العناصر في هذا التراث ، تلك التي يمكنها أن تقدم الى ذلك الوجود مثل هذه المسوغات الفعلية !

ومن هنا ، من استبصار واستقراء البعد الاجتماعي والتاريخي والتراثي لهذه المسألة ، يغدو من السهل تبين أن تناول « التراث » ، على النحو الذي تفهمه وتفعله القوى الرجعية والقوى التقدمية ، يتضمن وجهاً طبقياً صريحاً .

ان **المعركة على التراث العربي** معركة طبقية شاملة ، تبرز في الحقول الايدولوجية النظرية والسياسية والاخلاقية والفنية والادبية . ذلك لأنها ، في وجهها الأكثر حسماً ، معركة الواقع العربي **الراهن** باتجاهاته وآفاقه الاجتماعية والاقتصادية والايدولوجية المتعددة . وباعتبار أن قضية تجاوز التجزئة القومية العربية أصبحت مرتبطة على أكثر ما يكون الارتباط بقضية تجاوز التخلف الحضاري عن طريق الثورة الاشتراكية ، فإن تلك المعركة على التراث تتضمن ، كذلك ، وجهاً قومياً صريحاً : هل ندعو الى الانتماء الاقليمي الفرعوني ، أم السوري ، أم « الماروني » ، أم الى انتماء « ديني اسلامي » أو « مسيحي » الخ... ، أم الى انتماء قومي عربي يستوعب ويتمثل تلك الانتماءات بصيغة جدلية تاريخية تراثية ؟

ان التراث العربي — بمرحلته الاسلامية على وجه الخصوص — يجد نفسه

دائماً وبشكل أو بآخر مقحماً في إحدى حلقات الدائرة العربية المعاصرة ، مطالباً  
بالإسهام في الإجابة عن ذلك التساؤل . وهذا صحيح ووارد .

ولقد أتيح لنا ، من خلال التحليل الاجتماعي والتاريخي الذي قدمناه في  
موضع سابق من هذا الكتاب ، تكوين القناعة العلمية ، ولو بالحد الأدنى ، بأن  
تفجير أطر التخلف الشامل والعميق ومجابهة الامبريالية وامتدادها الاستيطاني  
( الصهيونية ) في الوطن العربي ، يستلزم ، شرطياً وبصورة ملهوسة ، توحيد  
النضال الاشتراكي بالنضال العربي ، وليس الفرعوني أو القومي السوري أو  
الاسلامي أو المسيحي . وبالطبع ، سوف يكون خطأ فاحشاً ، إذا خلطنا بين هذه  
المسألة ، مسألة الصيغة القومية العربية ، التي توحد قومياً بين الاقطار المختلفة  
من العالم العربي المجزأ سياسياً واقتصادياً من طرف ، وبين الحضارة الفرعونية  
والأخرى السورية القديمتين من طرف آخر . فهاتان الأخيرتان تشكلان جزءاً  
من تاريخ وتراث المنطقة العربية . أو بين تلك المسألة من جانب ، وبين كون  
الاسلام والمسيحية ( الشرقية ) يمثلان مظهرين هامين من مظاهر ذينك التاريخ  
 والتراث من جانب آخر . ذلك ان الاسلام وتلك المسيحية يشغلان ، من حيث  
هما كذلك ، حيزاً جزئياً من ذينك الآخرين . ومن ثم ، من المخالف للتماسك  
المنطقي والواقع التاريخي ان يختزل الكل بجزئين منه .

ومن هنا ، كانت الدعوة الى تلك النزعات موقفاً اقليمياً غالباً ما أدى الى  
الوقوع في مخالب « الغرب » الامبريالي بحكمته الذهبية : فرّق تسد !



بيد أنه من الأهمية بمكان أن نبرز هنا بوضوح ما كنا قد تصدينا له في مواضع سابقة على نحو تفصيلي . ذلك ينهض على أن تناول اليسار العربي ( ولنقل هنا تحديداً : الماركسي ) للتراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، وإن برز كواحد من أشكال الصراع الطبقي والقومي مع القوى الطبقية والقومية الرجعية في المرحلة الراهنة ، فإنه لا يرتد إلى هذا الأمر وما يترتب عليه من مواقف متعددة .

ان طرح تلك القضية التراثية من قبل ذلك اليسار يضع نصب عينيه مهمتين اثنتين ، تحكمهما علاقة تضافيف جدلية :

(١) المهمة الأولى تكمن في استقصاء واستكشاف وقنونة منطق الحركة الداخلية لذلك التراث ، وذلك على نحو يأخذ بعين الاعتبار كل اتجاهاتها وآفاقها وتلواناتها واحتمالاتها . بصيغة أخرى يمكن القول ، إن تلك المهمة تقوم على تحقيق **المعرفة العلمية** بذلك التراث ( الفكري ) باتجاهين إثنين : اتجاه يتصل بالعنصر النظري المعرفي الذي نشأ فيه . واتجاه يلاحق سياقه وخصوصيته الأيديولوجية . مع الإشارة الضرورية إلى أن كلا الاتجاهين يتشابكان على نحو معقد ، ويتبادلان **المواقع** بصورة لا يمكن ضبطها إلا إذا تقصينا ذلك الذي حددناه بالعنصر النظري المعرفي وبالخصوصية الأيديولوجية للتراث المعنسي في وضعيتهما **العينية المحددة** (١) .

---

(١) بهذا الخصوص ، يكتب احسان عباس ، محققاً : « كل مظهر من مظاهر التراث يتحمل عدة تفسيرات . فتوراة ابن تيمية على منطق ارسطاطاليس قد تفهم على أنها حركة رجعية ←

(٢) أما المهمة الثانية فتنهض على الكشف عن الجسور التي توحد تراثياً بين ذلك التراث من جهة ، وبين المسائل والاهتمامات النظرية المعرفية والايديولوجية الثورية للواقع العربي المعاصر من جهة أخرى . ( وكنا في فصل سابق قد حددنا اداة البحث في ذلك - وتحقيق الهدف منه - ممثلةً بالاختيار التاريخي التراثي بعناصره الثلاثة ، التبني التاريخي ، والاستلهام التراثي ، والعزل التاريخي ) . وحيث نفعل ذلك ، فاننا نكون قد أدركنا أن هذا الطرح يشكل حلقة نوعية في تاريخ الفكر العربي والانساني عموماً ، وأنه ، من ثم ، يمثل بناء متقدماً على التراث العربي الفكري التقدمي نفسه . وهذا يعني أن الحديث عن « وحدة » عامة بينهما ، لا يلغي تمايزهما . ذلك باعتبار أن كلا منهما يمثل ، ضمن تلك الوحدة ، مرحلة خاصة متميزة نوعياً .

ومن البين أن طرح قضية التراث انطلاقاً من هذه الرؤية لا يتعارض مع تناول الايديولوجية الاقطاعية له فحسب ، بل كذلك مع طرح ما أنجزته الايديولوجية البورجوازية على هذا الصعيد . وهنا ، يصبح من الضروري القول بأن هذا التعارض لا يقوم على موقف تعسفي ذاتوي . إنه ينهض على اساس من التحليل الجدلي المادي التاريخي لآفاق التقدم والمحافظة في المجتمع العربي ، على النحو الذي اتضح لنا فيما سبق ، أولاً ، وعلى اساس التمايز النوعي بين « الجدلية التاريخية التراثية » ومظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، الذي سبق الحديث عنه ، ثانياً .

ونحن إذ نلح على ذلك الأمر ، نرغب الدخول في مسألة ذات شأن مبدئي

---

ولكنها من زاوية أخرى - حين تعتبر ثورة على مسلمات لا يجوز مناقشتها - تعتبر محاولة للتحرر من السيطرة الارسطاطاليسية . ودراسة ابن رشد قد تبرز مثالته الدينية ولكنها - في الوقت نفسه - تؤكد نزوعه الى الاتجاه المادي » . ( احسان عباس : عمق تفهم التراث وليد هموم الحاضر - مجلة : الطريق ، بيروت ، شباط ١٩٧٩ ، ص ٨٢ ) . يمكن أن نضيف على ذلك أن للمسألة وجهاً آخر يمتلك الاهمية المحورية في اطار تفهم « تعدد التفسيرات » لظاهرة تراثية واحدة . ذلك هو أن هذا التعدد لا يمكن فهمه ، إذا لم تكتشف الحلقة التي تشكل سياقها الحاسم .

في هذا السياق . فلقد تحدثنا في مكان سابق من هذا الكتاب عن أن الطبقة البورجوازية العربية ظلت ، مذ نشأت ، عاجزة عن أن تتحول من كونها طبقة « في ذاتها » الى طبقة « لذاتها » . وهي بسبب ذلك ، لم تستطع أن تكون ايدولوجية بورجوازية ذات خصوصية مستقلة الى حد ضروري ، تستطيع من خلالها وعلى ضوءها ان تطرح التراث العربي الفكري سلاحاً صارماً في يدها ضد الوجود الايدولوجي الاقطاعي . ولقد رأينا نماذج رئيسية للموقف البورجوازي الهجين من التراث ذاك ( السلفية في صيغتها القومية ، والعصرية ، والتلفيقية والتحييدية في صيغها الثلاث – الاكاديموية والوثائقية واللاادلجة – ) . كما تبيننا ان هذه النماذج لم ترتفع يوماً الى مستوى الطرح العلمي للقضية التراثية . هذا بالاضافة الى ان ذلك الموقف البورجوازي الهجين من التراث يمثل أحد مظاهر التواطؤ الاقطاعي الاستعماري الامبريالي في الحقل الثقافي .

ولكن بالعلاقة مع هذا الرأي ، الذي يمثل منعطفاً هاماً في المسألة ، يصبح طرح السؤال التالي ضرورياً : هل كان بمقدور المفكرين البورجوازيين أن يصلوا الى مستوى متقدم لطرح التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، لو استطاعت الطبقة البورجوازية العربية ان تنجز بناء شخصيتها الذاتية الحازمة عبر المهمات الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية التصنيعية ، والوطنية والقومية ، والثقافية الايدولوجية ؟

ان طرحنا لهذا السؤال ، الذي يبدو نافلاً أكثر ما يكون طريفاً ، والاجابة عنه ، امر واجب . اما وجوب ذلك فيكمن في ضرورة الرد على وجهة نظر ممكنة يقول اصحابها بأن طرحنا لقضية ذلك التراث ليس من المحتم ان يتم عبر النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، أساسها الاجتماعي الاقتصادي ( الفكر الاشتراكي العلمي ) .

فنحن نستطيع انجاز ذلك أيضاً على نحو علمي ، ولكن عبر الفكر البورجوازي الاوروبي في مرحلة ازدهار الطبقة البورجوازية وتقدميتها تاريخياً



وتراثيا ، اي عبر الفكر الليبرالي الاوربي البورجوازي (١) .

وأصحاب وجهة النظر هذه يلحون ، خصوصا ، على بعض ممثلي ذلك الفكر البورجوازي ، وفي طليعتهم ف.ف. هيجل ، الفيلسوف الالماني الشهير ، الذي أتى بالمنطق الجدلي المثالي في القرن التاسع عشر ، وكان التعبير الأكثر عمقا عن آفاق التطور البورجوازي الاوربي ، والالماني خصوصا ، في ذلك العصر . ان هيجل يمثل ، ولا شك ، إحدى الحلقات الأكثر عمقا وخصوبة في حقل التفكير الفلسفي البورجوازي . وهو الذي استطاع ، لأول مرة في تاريخ التفكير الانساني عموما ، أن يصوغ نظرية شاملة في التفكير التاريخي الجدلي .

وقد قدم هيجل من خلال نظريته هذه امكانية ضخمة لرؤية التاريخ ( مأخوذاً بالمعنى الشامل ، اي غير المقتصر على الماضي كما طرحه نحن هنا ) رؤية معمقة . فلم يعد « التاريخ » ، بمقتضى الجدلية الهيجلية ، ركائما من الأحداث المبعثرة والتي تكونت عبر مصادفات ، لا ينتظمها ناظم ضابط او قانونية داخلية . لقد تحول هذا التاريخ ، مع البناء المنهجي التاريخي الجدلي الذي خلقه هيجل ، الى سياق تاريخي تحدد حياته واتجاهاته الداخلية نواظم قانونية لا يمكن فهمه واستيعابه بدونها .

---

(١) ينبغي التمييز الدقيق بين مرحلتين أساسيتين كبيرتين من تطور الليبرالية الاوربية . فليبرالية المرحلة الاولى ، « تمتد من عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر الى الثورة الفرنسية ، أو ما بعدها بقليل » . أما الثانية فهي مرحلة دخول الرأسمالية في حالة الاحتضار ، اي هي « مرحلة تحولها الى الامبريالية وذلك منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا » . ( أبو سيف يوسف : الليبرالية في نظر الماركسية ) . انظر حول ذلك أيضا : بدء ظهور الليبرالية المصرية ، لبيتر جران . و : موقف الفكر الاسلامي الحديث من الاتجاه الليبرالي ، لمحمد عمار . هذه الأبحاث جميعا نشرت في مجلة « الطليعة » - القاهرة ، أغسطس ١٩٧٢ . ان ذلك التمييز بين تينك المرحلتين من الليبرالية ضروري وهام على الصعيدين التاريخي التراثي ، والسياسي ، لكي نتفادى ما يمكن أن ينشأ من أخطاء والتباسات في هذا الاطار . والملاحظ أن عبد الله العروي يرى في الليبرالية تلك اتجاها واحدا ذا نسق واحد ، ان لم يكن موحداً . ( انظر : العروب والفكر التاريخي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧ ) .

فعلى سبيل المثال ، لم يعد « الدين » يمثل ظاهرة بسيطة أتى بها ملك أو كاهن بطريق الاحتيال والخديعة للجماهير الجاهلة المفقرة ، لينحكم الوثاق عليها . ( وقد تمثل هذا الموقف من الدين خصوصاً في الأبنية الفلسفية والفكرية الاجتماعية التي أقامها فلاسفة القرن الثامن عشر الماديون في فرنسا . كما نلاحظ هذا الموقف في آراء الفلاسفة العرب في العصر الوسيط ، وخصوصاً أولئك الذين كتبوا الرسالة السرية « حول المخادعين الثلاثة » أو أوحوا بأفكارها ) .

لقد أصبح بالإمكان دراسة الدين من حيث هو ظاهرة تاريخية نشأت وتطورت ضمن ظروف معينة ، على الباحث أن يعمل أداة بحثه العلمية فيها ، لكي يكتشف أبعادها وآفاقها .

هذا صحيح . بل من الضرورة المبدئية أن تلح عليه ، أي على الأهمية القصوى للفكر الهيجلي . ولكن ، انطلاقاً من هذا الفكر نفسه ، لا يمكننا إلا أن نطرحه في **حدوده التاريخية والتراثية** ، تلك الحدود التي تمنحه ، بالأصل ، أهميته وعفواه التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ونحن حيث ننظر الى الفكر الهيجلي على هذا النحو الهيجلي **الجدلي** ، نجد انفسنا ملزمين بأن نتخطاه عبر الحلقة الأكثر تقدماً وثورية ، تلك التي حققها الفكر المادي الجدلي التاريخي ( الماركسي ) .

#### ها هنا تبرز أربع مسائل :

أولاً - حينما نطرح قضية تقويم التراث العربي الفكري على أساس الحلقة المتقدمة والتقدمية للفكر البورجوازي التاريخي - الأوروبي - ، فانما نكون قد تجاهلنا ان هذا الفكر نفسه قد جرى **تجاوزه وتخطيه** من خلال الفكر المادي التاريخي الجدلي . ونقصد بهذا الأخير ذلك الفكر الذي عمل باتجاهين : (١) وحد بين الجدل والمادية توحيداً جدلياً . (٢) بحث في المجتمع الانساني في الضوء المنهجي لتلك الوحدة ، واصلاً بذلك الى اكتشاف قوانين حركته الداخلية ، ومحددات إياه بجملة من المفاهيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والايديولوجية ( مثل قوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج ، وعلاقة التطابق واللاتطابق

بينهما ، والتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الخ ... ) . كما طرح ، في ضوء ذلك ، تصوراً عاماً حول قضية التراث ، عبّر عنه خصوصاً بقانون التجاوز الجدلي .

ثانياً – حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع الفكر البورجوازي التاريخي – الاوروبي – ، فاننا نكون قد خرقنا مبدءاً خطيراً من مبادئ البحث العلمي . ذلك هو ضرورة طرح الفكر في وحدته مع الواقع .

اما تطبيق هذا المبدأ على مسألتنا هنا ، فيعني ان ننطلق ، في دراسة التراث العربي الفكري ، من الجدلية التاريخية التراثية المقترحة ، التي تطمح ان تمثل وجهاً من اوجه التطبيق الحي والتطوير للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها النظرية الاجتماعية الاقتصادية ، الاشتراكية العلمية . لماذا ؟ لسبب نرى انه يمثل حجر الزاوية في قضية « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » ، التي عرضنا لها فيما سبق . هذا السبب هو قرارنا بأن الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة الوطنية والقومية في الوطن العربي ، يمر شرطياً عبر الثورة الاشتراكية بمهماتها الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية التصنيعية ، والوطنية القومية ، والثقافية الايديولوجية .

وحيث يكون الأمر كذلك أولاً ، وفي سبيل تحاشي الوقوع في مفارقة منطقية وواقعية عملية ثانياً ، فانه يصبح من اللازم ان نقر ونعترف بأن هذه الثورة لا تتم بدون فكر ثوري ، وبأن هذا الاخير لا يمكن ان يكون غير الفكر الاشتراكي العلمي المستوعب ، بقوانينه العامة ، وفق الخصائص النوعية للواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية . ثم ، إذا اخذنا بعين الاعتبار اننا ننظر الى تراثنا العربي الفكري من خلال احتياجات وطموحات وآفاق ذلك الواقع الراهن الثورية على الأصعدة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية الايديولوجية ، فانه لا يسعنا إلا أن ننجز ذلك من خلال الفكر الاشتراكي الثوري ( العلمي ) ، الذي يشكل ، حالئذ ، فكر هذا الواقع .

وهكذا ، فاننا اذ نسلط أضواء بحثنا العلمي على التراث المعني ، فإنما

نفعل ذلك من منظور احتياجات وطموحات وآفاق واقعنا الراهن ، اي « مرحلتنا القومية المهيمنة » في بعدها الناهض . نفعل ذلك على سبيل « الاختيار التاريخي التراثي » الحر والمنضبط بضوابط هذه المرحلة الموضوعية والذاتية . هذا أولاً . اما كيف نتصدى لهذه المهمة علمياً معرفياً ، فإن ذلك يمكن تحقيقه على الوجه الأمثل الممكن ، في رأينا ، انطلاقاً من هذه النظرية التراثية التي نقدمها في هذه « المقدمة » والتي تجد نفسها ملزمة بالتوجه المنهجي والتطبيقي صوب كل الآفاق الانسانية الكونية .

ثالثاً - حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع تلك النظرية ، فإننا نكون قد حققنا نزوعاً تراثياً ذاتياً كامناً في العناصر التقديمية او المحرصة على التفكير التقدمي في ذلك التراث نفسه ( اي العناصر التي انتهينا وننتهي اليها عبر ممارستنا الاختيار التاريخي التراثي ) . فذلك النزوع يتحدد بالسير بالعناصر المشار اليها حتى امتداداتها التراثية الحازمة القصوى والتي تصب في المرحلة العربية الراهنة بأفقها الثوري بوصفها نسفاً جديداً يحمل الإخصاب والتحريض عليه . بصيغة أخرى نحدد هذه « العناصر » بتلك التي تقتضيها ضمناً موجبات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها الناهض . وهذا الفعل يشكل الشرط الاولي لتحقيق وحدة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي .

ان ذلك يعني ان البحث عن الامتداد النوعي الحقيقي لتلك العناصر التراثية في الفكر التقدمي الحديث والمعاصر ، هو الجدير بأن يتيح لنا ، بعيداً عن التعسف وعن محاولات التطويع الهجينة ، الوصول الى اليقين العلمي بأن الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الفلسفي ، هو ذلك الامتداد لتلك الجوانب ، وبأنه ، من ثم ، هو وريثها الشرعي . ضمن هذه الرؤية للأمور ، يصبح ذلك الفكر ايضاً الوريث الشرعي للفكر البورجوازي التقدمي ولما قبله من منجزات تحققت في نطاق المجتمع العربي الوسيط وغيره .

رابعاً - حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع الفكر



البورجوازي التقدمي ( الليبرالي ) وما بعده في أوروبا ، فإننا نكون قد اغفلنا أمراً آخر أساسياً ، وهو أن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي لم تكن ، ولن تكون ، قادرة ، بشخص مثقفها ، على تمثل ذلك الفكر وعلى استخدامه بشكل مبدع في التصدي لقضية التراث تلك ، كما كان متاحاً لمفكري الطبقات البورجوازية الاوروبية ، في حدودهم وآفاقهم الممكنة . ان ترميم واصلاح ما نشأ ضمن عمليات الإفساد و « التلقيم » ، لا يدخل في نطاق الممارسة الاجتماعية الحية والعلم الاجتماعي . ومن ثم ، فإن إعادة الاعتبار للطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ولثقافتها ولثقفيها ، هي بمثابة الدعوة الى احياء الاموات وجعلهم يتحكمون بمصائر الأحياء .

هكذا ومن خلال تلك المسائل الأربع التي سقناها ، يتضح لنا انه ليس صحيحاً في اطار الواقع العربي الراهن وبآفاقه الثورية ان ننكفئ الى « التراث » بقصد البحث فيه واستخلاص عصارته ، انطلاقاً من الفكر البورجوازي التاريخي الاووبي وفي حدوده . ان محاولة من هذا الطراز ليست اكثر من عمل هجين لا علاقة له بالعلم التاريخي والعلم التراثي .

بل اكثر من ذلك . إن تلك المحاولة تسيء الى ذلك الفكر البورجوازي نفسه في سياقه ، التاريخي والتراثي . فهي تقف عاجزة عن استبصار حركته الداخلية التي تقود ، على نحو تاريخي وتراثي ومنطقي ، الى الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي . كما تسيء الى التراث العربي الفكري في جوانبه التقدمية . وذلك حيث تعجز عن استبصار حركته الداخلية ، التي تشرّب نحو امتدادها النوعي الذي يوصل الى ذلك الفكر (١) . فتلك الحركة إذ تشرّب نحو امتدادها

---

(١) في بحث بعنوان ( التراث والمستقبل - مجلة الفكر العربي ، بيروت ، عدد ١٠ عام ١٩٧٦ ) ، يعالج حافظ الجمالي مسائل تراثية هامة على صعيدي التنهيج والتطبيق . وهو ، في سياق ذلك ، يناقش بعض ما ورد في كتابنا « من التراث الى الثورة - الطبعة الاولى منه » . وقد توقف ملياً عند الفكرة التالية : « واكاد افهم مما اقرا في هذا الكتاب انه إن كان تراثنا تأليفاً بين تراثات كثيرة عربية ، او غير عربية ، فانه يمكن سحب ذلك على المستقبل بحيث لا يبدو





ذاك ، تجد نفسها - في حال امتلاكها إياه - في وضعية اجتماعية ونظرية



غريباً أن تكون الجدلية المادية ، والجدلية التاريخية ، جزءاً من تراثنا نحن ، لا تراثنا للآخرين وحدهم .. وما دام الاستيراد المتقابل يخدم حاجات التقدم أو يحرص عليه ، فمن حق كل شعب يطمح الى التقدم الاجتماعي أن يضع يده على منتجات هذا الاستيراد ، وأن يعتبرها ملكاً له . بل انه لاحق بهذا التراث ، اذا هو تمثله حقاً ، من اصحابه الذين لم يتمثلوه بالدرجة نفسها .. ولكن هذا المنطق يمكن تعميمه بحيث يسحب على كل تراث آخر، تقدمي، أو غير تقدمي، وعندئذ تفقد الحدود بين ما هو تراثنا وما هو تراث الآخرين، ويصبح التراث الانساني كله وحدة واحدة ، لا فرق بين عربيها وأعجميها . وهكذا نجد الدكتور تيزيني يصرح بأن الماركسية هي الامتداد النوعي والوريث الشرعي لحركة القرامطة ، وفلسفة ابن رشد في منظومته العقلانية الهرطقية ، وابن خلدون في ملامساته العميقة لمبادئ المادية التاريخية » . ( ص ١٦١ - ١٦٢ ) .

ان هذا الذي يطرحه حافظ الجمالي ، امر على غاية الاهمية المنهجية التراثية . وهو ، بما هو كذلك ، يثير نقطتين لا سبيل الى تجاوزها في حال الحفاظ الدقيق على الفهم الجدلي التاريخي التراثي لهما .

اولاً . حينما نتحدث عن تمثل جدلي لتراثات الشعوب من قبل شعب ما ، وليكن الشعب العربي ، فان موضوع « الاستيراد الفكري » وغيره تجد نهايتها وحتفها . ولا أدل على ذلك من ان نستعيد ما قدمناه حول جدلية العلاقة بين « الداخل والخارج » . اذ في مثل تلك الوضعية من التمثل الجدلي ، يتحول « الخارج » الى « داخل » ، بأن ينصهر فيه ويكتسب هويته وشخصيته ، دون أن يفقد دلالاته « الخارجية » ، أي المالية . والا فسوف نقر ، مع أرنست رينان ، بأن ابن رشد ليس فيلسوفاً عربياً ، بقدر ما هو ناقل للفلسفة اليونانية ( الاوربية ) بلغة عربية .

ثانياً . من موقع تلك النقطة الاولى نقول : اذا تمثل واحد من الشعوب ، وليكن الشعب العربي ، تراثات الشعوب الاخرى على نحو جدلي تاريخي تراثي ، فان الحدود بين ما هو تراثنا وما هو تراث الآخرين لا تمحي بقدر ما تتعمق وتوسع . ولكنها اذ تتجه هذا الاتجاه ، فانها تجد نفسها في وضعية من الخصب والازدهار ما يجعلها وجهاً لوجه أمام صورة جدلية مبدعة للعلاقة بين العام والخاص ، بين القومي والعالمي ، والجزء والكل . اننا اذ نؤكد على ان التراث العربي في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم يجد في الماركسية امتداده النوعي ، تكون منطلقين من خصوصيته بقدر ما تكون منطلقين من عموميته ( كونيته ) ، كما تكون منطلقين من خصوصية الماركسية ، بقدر ما تكون منطلقين من عموميتها ( كونيتها ) . ( لنستعد ، على سبيل المثال ، ما يهمنا هنا نحن العرب ، المصائر التاريخية والتراثية للفكر الرشدي في اوربا ، ذلك الذي تمثل أوربياً ( بورجوازيًا ناهضًا في حينه ) ، ومكتسباً ، من ثم وعلى طريق التمثل الجدلي ،



ومنهجية أكثر تقدماً وعمقاً وشمولاً ، وامتلاءً باحتمالات التحقق والانجاز .

ان البحث عن منطق الحركة الداخلية للتراث العربي الفكري التقدمي وعن وحدة هذا التراث بالواقع العربي الراهن في اتجاهاته المستقبلية الثورية ، يتيح لنا أن نتعرف ، بالضبط على هوية وإبعاد وآفاق المنهجية العلمية المعاصرة ، القادرة ، بحق ، على مدتنا بأكثر ما يمكن من عوامل الدفع التقدمي لواقعنا الراهن .

ونحن إذ أدركنا الوحدة العميقة التي تربط بين تراثنا الفكري التقدمي أولاً ، وبين واقعنا الراهن في اتجاهاته الثورية ثانياً ، وبين أعماق المنجزات الفكرية التقدمية الحديثة والمعاصرة المتمثلة بالفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ( المادية الجدلية التاريخية ) ثالثاً ، فانه يغدو من السهل أن نحيط بالبعد المبدئي الأولي لمسألة ذات أهمية بارزة في حقل العلوم الانسانية وحقل النشاط السياسي . تلك هي أننا نحن العرب قد أسهمنا ، من خلال تراثنا الفكري المشار اليه ، في التمهيد لصياغة ذلك الفكر وأساسه الفلسفي ، وأننا من ثم مدعوون الى تعميق وتوسيع نطاق هذا الأخير في حياتنا الثقافية العامة .

وبالطبع ، فإن ذلك العمل يقوم على ركيزة مبدئية في واقعنا المعاصر ، وهي ان الاشتراكية ، كنظام اجتماعي اقتصادي ، قد أصبحت الخيار الوحيد أمامنا لتجاوز واقع التخلف والتجزئة . ان هذه الموضوعات ، موضوعة الخيار الاشتراكي الوحيد ، هي كذلك موضوعة الخيار الوحيد بالنسبة الى الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي . إنها كذلك ، من حيث انه ( اي هذا الفكر ) يجسد منهجية نظرية ثورية بأيدي الثوريين العرب في كفاحهم ضد ذلك الواقع أولاً . ومن حيث انه ، ثانياً - وهذا ينبغي التأكيد عليه بمزيد من



شخصية الرشدية (اللاتينية الاوربية) . هذا مع الاضافة بأن الماركسية هي التي استطاعت لأول مرة - وفي سياق تمثلها للفكر العالمي التقدمي ، أن تضع علاقة الخاص بالعام في موقعها الأكثر دقة حتى مصرنا هذا على الصعيد المنهجي والنظري التطبيقي ، مجسدة ذلك بنفسها هي نفسها .

الوضوح المنهجي النظري - يمثل الوريث الشرعي لتراثنا العربي في جوانبه  
التقدمية .

ولا شك أن هذا الأخير يحتاج مزيداً من البحث الوثائقي التاريخي  
والتراثي . وهنا نرغب القول في أن « مشروع الرؤية الجديدة » يرى أن إحدى  
مهامه تكمن في محاولة التدليل على ذلك الأمر الخطير .

وإذا كنا قد انتهينا إلى ذلك الوضوح حول الوحدة الجدلية التاريخية  
والتراثية بين أطراف القضية الثلاثة ، التراث العربي الفكري في أوجهه التقدمية  
أو المحرّضة على التقدم ، والواقع العربي المعاصر في اتجاهاته الثورية ، والاشتراكية  
كنظام اقتصادي اجتماعي سياسي وكنظرية علمية ، فإن ما يسمى بالنظرية  
الاشتراكية العلمية « المستوردة أو المقحمة » في نطاق الوطن العربي . يصبح  
فاقد الدلالة . فلقد تبين أن دخول الفكر الاشتراكي العلمي ( الثوري ) الوطن  
العربي ، هو من موجبات ومقتضيات ذلك الواقع العربي . وهو ، من حيث هو  
كذلك ، يجد نفسه الوريث الشرعي الضروري لتراث هذا الواقع في عناصره  
التقدمية أو المحرّضة على التقدم .

ان طرح المسألة على ذلك النحو يجد نفسه في خط معارض لما دعا إليه  
روجيه غارودي في كتاباته حول العلاقة بين الاسلام والاشتراكية . ففي محاضراته التي  
ألقاها في مصر تحت هذا العنوان ، يعمل على إثارة ودغدغة الحماسة الدينية  
الحضارية لدى المؤمنين من المسلمين ، وذلك عبر تأكيده لهم بأن لهم طريقهم  
« الاسلامي الخاص » في الوصول إلى الاشتراكية : انه « ليس مطلوباً من الشعب  
عندما يختار الاشتراكية أن يعتنق قيماً أجنبية ( خط التشديد مني : ط -  
تيزيني ) ، بل يختار ما يشاء في مسار تاريخه الخاص » (١) ماهي « الاشتراكية »  
التي يمكن الشعب العربي ، بفئاته المسلمة ، أن يختارها دون أن يعتنق « قيماً  
أجنبية » ؟ بكلمة أخرى ، هل متاح لهذا الشعب أن يحقق « اشتراكية اسلامية »  
خاصة ، « تنبع » من « مسار تاريخه الخاص » ؟

---

(١) روجيه غارودي : الاسلام والاشتراكية ، نفس المعطيات سابقاً .

ان روجيه غارودي ، في وجهة نظره هذه عن « مسار التاريخ الخاص » وعن ان كل ماعدى ذلك « اجنبي » ، يلتقي التقاء مشراً مع نظرية أزوالد شبنجلر حول « الحضارات » الذاتية المستقلة . وقد وجدنا تجسيدا لهذا الموقف الفارودي في تصوره حول « النموذج » الوطني للاشتراكية (١) . فهناك ، دون شك ، تفاعل حضاري عالمي يدخل بصيغة أو بأخرى في تركيب حضارة هذا الشعب أو ذاك ، وبالتالي في تركيب هذه « المرحلة القومية المهيمنة » أو تلك . بيد ان هذا يتم وفق قانون « العلاقة بين الداخل والخارج » ، الذي كنا قد اتينا عليه سابقاً .

والأمر بالنسبة الى العلاقة بين « المرحلة القومية المهيمنة » العربية في افقها الناهض والتراث العربي الفكري في أوجهه التقدمية أو المحرصة على التقدم من جهة وبين الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية من جهة أخرى ، يكتسب جانباً آخر يدعو الى تعميق وتجدير مفهوم التفاعل الحضاري العالمي ذاك في كيان تلك « المرحلة » . ذلك الجانب هو غياب الثورة البورجوازية في الوطن العربي الحديث والمعاصر .

فالمسألة هنا تتحدد - في ضوء اخذ هذا الواقع الأخير بعين الاعتبار - بالسؤال التالي : هل يستطيع هذا الوطن ان يحقق الاشتراكية دون المرور بمثل تلك الثورة البورجوازية ، بما في ذلك عدم إنجاز ثورة ثقافية تبرز فيها قيم العقلانية والعلمانية والتفاؤل المعرفي الخلاق . أو ما يسمى بالقيم الليبرالية ؟

أولاً ، ينبغي القول بأن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد خرج من يدها تحقيق تلك المهمات الليبرالية ( وقد اتينا فيما سبق على أسباب ذلك ) . وإذا وضحت هذه المسألة في أذهاننا ، يصبح من السهل إدراك الحقيقة التالية ، وهي ان تحقيق المجتمع الاشتراكي المتقدم يشترط ، ضمناً ، تمثل كل القيم التقدمية في التاريخ السابق للانسانية على الاطلاق ، بما في ذلك قيم الليبرالية البورجوازية .

---

(١) انظر كتبنا المشار اليه سابقاً حول « روجيه غارودي بعد الصمت » .



ولكن ما هو هذا « التمثل » ؟ إنه تمثيل يتم على سبيل « الاختيار التاريخي التراجي » . فكل عنصر من تلك القيم القادرة على الاسهام في تحويل « المرحلة القومية المهيمنة » العربية باتجاه آفاقها الثورية الممكنة ، يجري تبنيه تاريخياً أو استلهاً تراثياً . واذ ذاك يصبح ، بهذه الصيغة أو بتلك ، أحد عناصر المكونات الفكرية والقيمية لتلك المرحلة . وكل ما عدى ذلك ، يسقط من حساب الباحث ليدخل في متحف « العزل التاريخي » .

والحقيقة ، ان تمثيل تلك القيم الليبرالية وسواها تمثلاً اشتراكياً ، لا يتم فقط في حال ما يسمى بـ « حرق المراحل التاريخية » ، كما هو الامر في الوطن العربي ، وانما في مجموع الحالات التي تؤدي الى بناء الاشتراكية . ففي كلا المجتمعين ، « المتخلف » ( الذي لم يحقق ثورة بورجوازية ، كما في الوطن العربي ) « والمتقدم » ( الذي حقق مثل تلك الثورة ، كفرنسا مثلاً ) ، يجد المجتمع الاشتراكي الجديد نفسه امام مهمة تمثيل التراث التقدمي السابق عليه والمتحدر من العلاقات ما قبل الاشتراكية .

اما الفرق بين ذينك المجتمعين في نطاق هذه المسألة ، فيكمن في ان الثاني - المجتمع المتقدم - يحقق تلك المهمة في سياق عملية التحويل الاشتراكي . بينما الثاني - المجتمع المتخلف - يمكن ان ينجزها في اطار ثورة ديمقراطية سابقة على الثورة الاشتراكية ، ولكن داخلية في نطاق هذه الاخيرة من حيث القيادة السياسية والايدولوجية والفلسفية النظرية . وهذه الوضعية الاخيرة تتمثل بـ « حركة التحرر العربية » الراهنة بآفاقها الوطنية والقومية والديمقراطية . ( واليمن الديموقراطي يجسد أحد الشواهد الحية على ذلك ) .

وعلى هذا النحو ، يصبح الحديث لاغياً عن صراع « بين النزعة الليبرالية ، اي ضرورة المرور بمرحلة الثورة الديمقراطية ( أو العودة اليها ) ، والنزعة الارادية القائلة بإمكانية تخطي المرحلة ذاتها فعلياً ان لم يكن ذهنياً » (١) . ذلك لان تحقيق الثورة الاشتراكية من شأنه ان يتمثل التراث الليبرالي على اساس

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨ .



من « الاختيار التاريخي التراثي » . بحيث يمكن القول أن تلك الخطوة ( تمثل التراث الليبرالي ) متضمنة أصلاً في الثورة الاشتراكية . وقد كان لينين ، في حينه ، قد حدد موقف الثورة الاشتراكية الظاهرة من هذه المسألة المبدئية التي واجهتها عملياً ( ونظرياً ) ، حين كتب عام ١٩٢٠ : « أن تمرس وتربية وتكوين الشبيبة يجب أن ينطلق من المادة التي خلفت لنا من المجتمع القديم » (١) . وكان من قبل ( عام ١٩١٩ ) قد كتب بصيغة حازمة : « يجب علينا أن نمتلك جميع الثقافة التي خلفتها الرأسمالية ، وأن نبني عليها الاشتراكية » (٢) . ومن هنا ، فإن المسألة المطروحة لا تتحدد بصيغة : إما الثورة الديموقراطية ، وإما « النزعة الارادية ( الإرادية ) » .

وجدير بالذكر أن ما يسميه ، هنا ، العروي بـ « النزعة الارادية » لا يخرج عن كونه أحد الأشكال الجديدة لتحقيق الاشتراكية دون المرور بالرأسمالية . وعلى ذلك ، فإن ذلك التعبير « النزعة الارادية » مغلوط . فهو يوحي بفعل ارادي غير منضبط بضوابط موضوعية وذاتية ، هي - في حقيقتها - الضوابط القانونية لمرحلة الانتقال الى الاشتراكية . وإذا كان تساؤل العروي : « كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل ( وبدون ) أن يعيش مرحلة ليبرالية » (٣) ، غير قادر على إيجاد إجابة صحيحة فعلية لا عبر التأكيد على موضوعه حرق ( تجاوز ) المراحل التاريخية التي تدخل في افق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي ، فإن التأكيد على قضية استيعاب الفكر الاشتراكي العلمي هنا يبدو على نحو أكثر أهمية وضرورة (٤) . فهذا يغدو أكثر إلحاحاً

---

(١) لينين : مهمات اتحادات الشبيبة ( ضمن : لينين - الأعمال ، مجلد ٣١ ، ص ٢٧٢ ) .

(٢) لينين : نجاحات وصعوبات السلطة السوفيتية ( ضمن : لينين - الأعمال ، مجلد ٢٩ ، ص ٥٥ ) .

(٣) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي - نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧ .

(٤) ياسين الحافظ ينتبه الى هذه المسألة بتيقظ جدلي ، حيث يكتب ، بأن الفكر الذي يدعو اليه « يهيء للفكر الثوري العربي ، في سياق تاريخي انعدمت فيه فرص تكون طبقة بورجوازية قبل / وبدون أن يعيش مرحلة بورجوازية » . ( ياسين الحافظ : التجربة التاريخية الفيتنامية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ ) .

— على الأقل من الناحية الايديولوجية — حينما نجد مفكراً كروجيه غارودي يعمل على اقناع العرب المسلمين بأن لهم مسارهم الاسلامي الاشتراكي الخاص ، الذي يتيح لهم أن يبنوا الاشتراكية دون أن يعتنقوا « قيماً أجنبية » .

وإذ ذاك يصبح طرح السؤال التالي أمراً لا مفر منه . ذلك هو : وإذا تبين أننا مدعوون الى استيعاب ذلك الفكر عبر الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـ « مرحلتنا القومية المهيمنة » ، فهل ينبغي علينا رفضه إذا تذكرنا ، فجأة ، بأنه ذو مصدر « أجنبي » ؟ ثم ، هل يجعلنا القرامطة في حركتهم الثورية (١) ، وابن رشد في منظومته العقلانية ذات الأفق المادي وعبد الرحمن بن خلدون في ملامساته العميقة لمبادئ المادية التاريخية ، هل يجعلنا هؤلاء جميعاً نرى أن امتدادهم النوعي التراثي يقف عند اخلافهم من بني جنسهم العرب المسلمين ؟

ان الاجابة عن ذينك السؤالين الكبيرين هي بالتأكيد سلبية . ذلك لأن الواقع العربي ، بما ينطوي عليه من مظاهر متعددة من تشكيلات اقتصادية اجتماعية متعددة ، هو القادر ، في افقه التقدمي الناهض ، على منحنا اليقين العلمي بأن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية تمثل بالنسبة الى ذلك الواقع أعمق متطلباته الذاتية . لان هذه الاشتراكية نظاماً ونظرية قدمت برهاناً عملياً ونظرياً قاطعاً على جدارتها في حل اشكالات التقدم والتخلف في بلدان كانت متشابهة مع الوطن العربي في التركيب الاجتماعي الاقتصادي ( مثل بلغاريا ) .

---

(١) روجيه غارودي يفالي في اتجاهه القائم على ممالة العرب المسلمين ودغدغة عواطفهم ، حين يصف حركة القرامطة بالاشتراكية الطوباوية ، غير مدرك أن هذه الاشتراكية نشأت بصيغتها الدقيقة في أوروبا في اطار عملية الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى الرأسمالي ، وان المجتمع العربي الوسيط وإن احتوى ارهاصات رأسمالية تجارية مبكرة ، فإنه لم يتح لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية ان تنشأ . وفي رأينا أن حركة القرامطة ( في أواخر القرن التاسع ) ، التي مثلت رد فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي ، حملت بذورها لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية ، ممتزجة بأشكال متعددة من التصورات الغيبية الدينية ، التي لم يمنع وجودها تبلور بعض المواقف النظرية والعملية التي أدت في حينه ، الى بعض الاجراءات العلمانية . وتلك البذور ظلت بدورها دون أن يتح لها أن تتحول الى ثمار ، كما حدث في أوروبا انطلاقاً من القرن السادس عشر .

وهذا بدوره يظهر أننا يمكن أن نكون أمناء وافياء لأبي ذر الغفاري ولغيلان  
الدمشقي وللقرامطة ولابن رشد وابن خلدون وغيرهم ، **فقط حينما** نضعهم في  
سياقهم التاريخي والتراثي ، مكتشفين - على هذا الأساس - استمرارهم  
النوعي الحازم . ومن هنا ، فإننا لسنا ضد الليبرالية وكل أشكال التفكير  
الإنساني المنصرم ، وإنما ضد عملية **الخلط بين أفقي** هذه الأخيرة ، التاريخي  
والتراثي . ولكننا إذ نميز تمييزاً دقيقاً بين هذين الأخيرين ، فإننا نصبح  
قادرين ، عبر الجدلية التاريخية التراثية ، على أن نأخذ ما نأخذ من الليبرالية  
وأشكال التفكير تلك . كما نغدو ، من ثم ، قادرين على رفض الموضوعات الصورية  
التالية ، بصيغتها التي طرحها عبد الله العروي ، ضمناً ، في كتابه ( العرب  
والفكر التاريخي ) : إما أن نأخذ بالليبرالية كما هي على عواهنها ، وإما أن  
نرفضها كما هي على عواهنها !

والجدير بالذكر أن طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة  
توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة ، وبالتالي من مقتضيات الثورة الثقافية  
الإشتراكية في الوطن العربي . وهنا ، أيضاً ، ينهض أحد الشروط الأيديولوجية  
والنظرية المعرفية الكامنة وراء ضرورة انجاز الوحدة الوطنية والقومية العربية  
في سياق الثورة الإشتراكية في هذا الوطن . والتعبير « سياق » يعني هنا العلاقة  
الجدلية بين كلا الطرفين ، تلك العلاقة التي لا يمكن أن ترتد بحال إلى تلازم  
ذي طابع ميكانيكي . إذ بمقتضى مثل هذا التلازم يتعين علينا القول بأن كل  
خطوة اشتراكية ، لكي تكون كذلك ، تستلزم بالمقابل خطوة وحدوية ، وأن كل  
خطوة وحدوية ، لكي تكون كذلك تستلزم بالمقابل خطوة اشتراكية . أن تلازماً  
من هذا النوع ينطلق من فهم ميتافيزيقي صوري للأمر . وهو ، بما هو كذلك ،  
خاطئ نظرياً معرفياً ، **وغير قابل** للتحقيق عملياً . أما ما نأخذ به هنا ، فهو  
النظر إلى ذلك التلازم على أنه ذو طبيعة **جدلية** . فبمقتضى هذا الفهم يغدو  
السؤال التالي غير ذي دلالة صحيحة ، وهو : أين نبدأ بالوحدة القومية  
( والوطنية ) أم بالاشتراكية ؟ ان « البدء » ، على هذا الصعيد ، يكون صحيحاً ،  
حيث يمتلك **كلا الدالتين والأفقين** ، الإشتراكي ، والقومي والوطني . حالئذ

يكتسب الكفاح الاشتراكي في الوطن العربي دلالة وافقا قوميا ووطنيا ، كما يكتسب الكفاح القومي والوطني دلالة وافقا اشتراكيا .

اما دواعي القول بهذه العلاقة الجدلية بين ذينك الطرفين ، فهي ثلاثة :

١ - تحول الطبقات العربية الكادحة ( عمال وفلاحين وبورجوازية صغيرة ) الى موقع المرشح **الوحيد الممكن** لتحقيق الوحدة العربية والوطنية ، بعد ان خرجت هذه المهمة ، وغيرها ، الى الأبد من ايدي البورجوازية الاقطاعية الهجينة .

٢ - وحدة الطبقة العاملة العربية وطنيا وقوميا .

٣ - وحدة الطبقة العاملة العربية طبقيًا .

وإذا وضعنا النظرية الترائية المقترحة في اطار هذه القضية ، اتضحت صلتها العميقة بتلك العلاقة الجدلية ، وعبر ذلك ، بالثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي . فلقد كنا ذكرنا أن للقضية الترائية ، كما نراها ، ثلاثة أبعاد ، واحد طبقي ، وآخر قومي ( ووطني ) ، والثالث انساني عالمي . واذ يكون الأمر كذلك ، فانه يصبح من الضروري على تلك النظرية الترائية ان تستكمل أبعادها المشار اليها **فعلا** ، وذلك بأن تحقق ذاتها عبرها . ولكنها حيث تفعل ذلك ، فإنها لا تفقد استقلاليتها الخاصة النسبية .

وما قلناه فوق ، يشكل الوجه الآخر للموضوعة التي انطلقنا منها ، وهي ان الثورة الترائية ( في فهم وطرح قضية التراث العربي الفكري ) تجد في الثورة الثقافية الاشتراكية اطارها الخاص وشرطها الذاتي ، وفي الثورة الاجتماعية الاشتراكية اطارها العام وشرطها الموضوعي .

وفي كل تلك الأشكال الثلاثة لـ « الثورة » في الوطن العربي ، يظل اللولب المحرك لها الجماهير العربية الكادحة المتحدرة بالدرجة الأولى من طبقتي العمال والفلاحين الفقراء . ولكن إذا كانت هذه الجماهير تتحرك ، في أساس الأمر وحتى الآن ، في دائرة الايديولوجيا الاقطاعية ( التبريرية الغيبية التيوقراطية ) ،



فان السؤال التالي يوحى للوهلة الاولى بضرورته وشرعيته : هل علينا ان نرفض هذا التراث لنكسب تلك الجماهير ، بعد « غسل دماغها » ؟

بيد ان المدقق يكتشف ان ذلك السؤال مغلوط ومتجاوز . انه مغلوط ، لانه يرى في « التراث » العربي الاسلامي الفكري كتلة واحدة متجانسة ( وهذا ما كنا قد رفضناه عبر التدليل على ان التراث ذاك ، من حيث هو احد اوجه البناء الفوقي للمجتمع العربي ، خضع لفعل التباين والتناقض والصراع ) . وهو متجاوز ، لانه يتحدر في الاصل من المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من ذلك التراث منهجاً وتطبيقاً .

ان توير تلك الجماهير ، أي تحويلها الى « الوضع الثوري » انطلاقاً من الموجبات والاحتياجات والافاق الثورية للواقع العربي الراهن ، لا ينبغي ان يمرّ عبر رفضها لتراثها ذاك عامة ، وفي صيغته الاسلامية خاصة . بل عليه ، على العكس من ذلك ، ان يمر عبر هذا التراث في اوجهه وعناصره التقدمية او المحرصة على التقدم .

وعلى هذا النحو ، يتوقف ذلك التراث عن ان يمارس دور المعوق والمهجن لعملية تحويل الجماهير تلك الى « الوضع الثوري » المرموق . بل اكثر من ذلك ، انه ( أي التراث ) يتحول حاليذ الى بعد جديد من ابعاد فعالية تلك العملية (١) .

---

(١) في كتيبه « الاسلام وحركة التحرر العربي - بيروت ١٩٧٣ » ، يتحدث منح الصلح عن ضرورة توحيد « اسلامية الجماهير » بـ « عروبة الطلائع » ( انظر ص ٥٩ - ٦٠ ) . هذا الاتجاه صحيح ، ولا شك ، من حيث المبدأ . ولكنه يغفل وجهين آخرين للمسألة : اولهما ان عروبة « الطلائع » يصبح تحويلها الى طلائعية ممكناً ، فقط حينما نضعها في سياقها من الثورة العربية المعاصرة الممكنة ، أي ذات الطبيعة والهدف الاشتراكي . اما الوجه الاخر فيقوم على ان « اسلامية الجماهير » ليست ذات نسيج واحد متجانس ، على طريقة من يظن من مثقفي ما بعد الخطوة الاولى من ثورة ايران في الوطن العربي بأن هنالك « إسلاماً واحداً لا يتجزأ » ، كما مرّ معنا في مكان سابق . ان « اسلامية الجماهير » تلك تحتوي من العناصر المتباينة والمتناقضة والمتصارمة ما يدعونا الى ان نمارس إزاءها « اختياراً تاريخياً تراثياً » عميقاً ، منطلقاً من الموجبات والاحتياجات والافاق الثورية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ، أي انطلاقاً من مستلزماتها الطبقية والقومية والانسانية .



ان البقاء في حدود اللحظة المعاصرة يؤدي ، وإن كانت هذه الأخيرة تجد مبررات وجودها وتجاوزها في ذاتها ، الى الفصام والغربة والقطيعة مع الحركة التاريخية والتراثية الخاصة . بل اننا إذا بحثنا في أسباب النكوص الجزئي أو الكلي في بعض الحركات اليسارية العربية المعاصرة ، فإننا سوف نجد أن أحدها يقوم على واقع تلك الغربة والقطيعة بين النظرية الاشتراكية العلمية من طرف والجماهير العربية الكادحة ( المؤمنة ) من طرف آخر . فالذي قامت به تلك الحركات انطوى على محاولة تطويع الواقع العربي لتلك النظرية تطويعاً تعسفياً ، دون رؤية تجاعيده الخاصة نسبياً . لقد فعلت ذلك دون دراسة هذا الواقع من حيث هو إحدى ظاهرات مانسميه بـ « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » في ما يسمى على سبيل الخطأ العلمي بـ « العالم الثالث » ، ودون النظر اليه في اطار جذوره التاريخية وبعده التراثي . وهذا يعني ، بمصطلح أكثر تحديداً ، ان تلك الحركات لم تتمثل مسألة العلاقة بين الخاص والعام ، وبين الواقع والفكر ، وبين الداخل والخارج ، وبين الواقع بجذوره التاريخية وبعده التراثي .

والحقيقة ، انه في عملية التطويع التعسفي تلك لم يقتصر على الارتفاع عن الواقع العربي الحي ارتفاعاً تأملوياً ميتافيزيقياً ، وانما أدى ذلك ، أيضاً ، الى اجهاض آفاق التطوير والاغناء والإخصاب للنظرية الاشتراكية العلمية نفسها في اطار المجتمع العربي : إن قسر هذا الواقع في تلك النظرية قسراً بعيداً عن مقتضيات العلم وعن حركة الواقع الذاتية ، لم يقد الى تعمية هذا الواقع وإلقاء الظلال الغيبية عليه فحسب . لقد قاد ، كذلك ، الى شلّ أبعاد تلك النظرية الثورية وازهارها بمظهر النظرية « الدخيلة المستوردة » والبعيدة عن « الأصالة » العربية والاسلامية . ( ولا شك ان القوى المحلية المناوئة والأجهزة الثقافية الامبريالية الاستعمارية الغازية أسهمت بقوة في ذلك ) .

وفي فصل المقال ، تبرز النتيجة الأكثر خطورة في اطار العلاقات السياسية العينية ، وهي أن ترفض فصائل كبيرة من الجماهير العربية الكادحة هذه

النظرية ، بل وان تدينها على انها نظرية دخيلة على الواقع العربي وعلى التراث العربي ( الاسلامي ) عموماً . هذا اذا لم نضف بان تلك الفصائل الجماهيرية اسهمت في ملاحقة الذين دافعوا عنها بشكل او بآخر .

**من هنا ،** تبرز الاهمية المبدئية والقصوى لفكرة ان التجاوز الجدلي العميق للتراث العربي الفكري ، يعني ان نغني هذا التراث بما لا يقاس من خلال المكتسبات الايديولوجية الثورية الحديثة والمعاصرة ، اي ان نصل به الى الاشكال الايديولوجية الأكثر تقدماً وعمقاً وشمولاً . ذلك ان هذه الأخيرة ، في الوقت الذي تتمثل فيها الجوانب التقدمية من التراث العربي الفكري – بالإضافة الى الافكار التقدمية من تراثات الشعوب الاخرى – فانها تظل أكثر تطوراً وعمقاً وشمولاً منه انطلاقاً من واقع الحال والظروف التاريخية والتراثية .

ولهذا يستبين لنا ان اكتشاف وحدة الفكر الثوري ( الاشتراكي العلمي ) بالواقع العربي المعاصر ، يشترط انجاز تحليل علمي عيني دقيق لهذا الواقع وانطلاقاً من ذلك الفكر من حيث هو امتداد نوعي للتراث العربي والانساني في عناصره التقدمية او المحرصة على التقدم . ولكن حيث يراد لذلك ان يتم ، فليتم بكثير من حذر العالم الثوري ، الذي يرى في الفكر دليل عمل حي ، **ليس إلا .**

وحيث ننجز ذلك ، نكون قد احتفظنا ليس فقط بفضائل التفاعل الثوري بين الواقع والفكر ، وانما ايضاً بالوحدة الحقيقية – غير الوهمية – بين الجذور التاريخية للمجتمع العربي من جهة ، ولحظته المعاصرة من جهة اخرى .

ها هنا ، نستطيع ان نصل الى النتيجة التالية ، وهي ان تحقيق فضائل ذلك التفاعل الثوري بين الواقع العربي في اتجاهاته الثورية ، وبين الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي ، وبين هذين معاً من جهة ، وبين التراث العربي الفكري من جهة اخرى ، يستلزم القيام بخطوتين توحد بينهما علاقة داخلية عميقة :

١ – انجاز بحث دقيق للواقع العربي يأخذ بعين الاعتبار معطيات وآفاق

التحول البورجوازي الهجين منذ القرن التاسع عشر . وعبر هذا البحث يستبين لنا ان المجتمع العربي الحديث ، الذي اخفق في تحقيق ثورة بورجوازية ، لا يرى نفسه حالياً مدعواً الى تحقيق ما أرغمت الطبقة البورجوازية تلك على إسقاطه من حسابها كارهة ومتواطئة ضمن قدراتها وآفاقها الضحلة . بل إنه إذ يفعل ذلك ، فانما يفعله في اطار العلاقات الاجتماعية الممكنة والاكثر تقدماً ، أي في اطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الاشتراكية .

فالمعادلة التاريخية التي طرحت نفسها ، في حينه ، امام الطبقة البورجوازية تلك ، وهي ( ثورة اجتماعية تصنيعية ، ووحدة وطنية وقومية ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، في اطار علاقات بورجوازية ) ، ان هذه المعادلة لم تعد ضمن الواقع العربي الراهن صحيحة ، أولاً . وهي لم تعد قابلة للتحقيق ، ثانياً . فلقد حلت محلها معادلة اجتماعية جديدة تستجيب لاتجاهات ذلك الواقع الثورية . تلك هي ( ثورة اجتماعية تصنيعية ، ووحدة وطنية وقومية ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، ولكن في اطار علاقات اشتراكية ) .

٢ - دراسة الفكر العربي ، والحضاري العام ، في سياقه التاريخي والتراثي ، وعبر التصدي للرؤى اللاتاريخية اللاتراثية . ذلك لأن هذا الفكر قد كتب تاريخه ونظر له تراثياً ، من حيث الأساس وبالقياس المام ، من وجهة نظر الطبقات الاجتماعية التي هيمنت على حياة المجتمع العربي عبر الفتره المنصرمة الطويلة ، أي عبر المراحل القومية المهيمنة في حينه . وهذا يعني ، بطبيعة الحال ، ان وجهة نظر الطبقات المسودة في التاريخ العربي ظلت ، بشكل عام ، بعيدة عن أن تظهر للعيان . وهي ما تزال حتى الآن كذلك . أما قولنا بأنها ظلت على ذلك النحو ، بشكل عام ، فانه يعني الاقرار بوجود استثناءات اساسية ومرموقة عبرت - وإن ظلت مشتتة ومبعثرة - عن المصالح والآفاق النظرية والاجتماعية للطبقات المسحوقة تاريخياً . مع انه جرت محاولات عديدة لتزييفها أو ابادتها أو إنكارها أو تهميشها ، على نحو ما أظهرناه في مكان سابق .

المهم هنا أن ندرك مدى الأهمية والخطورة التي تحوز عليها المزاوجة

الجدلية العميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي ايضاً من خلال دراسة تراثنا العربي . وفي حال منح ذلك الادراك صيغة عملية تطبيقية، فانا سوف نجد انفسنا مدعويين الى اكتشاف الجسور الحية التي تربط بين هذا التراث في جوانبه التقدمية او المحرصة على التقدم - وما اكثرها فيه - من جهة ، وبين ذلك الفكر الاشتراكي باساسه الفلسفي ، من جهة اخرى .

الهدف من ذلك هو ان نبرز بيقين علمي دقيق ( وليس بشكل ميكانيكي مبسط ومبتذل على النحو الذي تم ويتم في إطار المرحلة الثالثة في موقف اليسار العربي من التراث العربي والذي عقد المسألة منهجياً و « جماهيرياً » اكثر مما حرص على دفعها الى امام ) الحقيقة التالية . تلك هي اننا حين نعمل على تحويل الفكر الاشتراكي العلمي - باساسه الفلسفي - ، الذي تكون في صيفته الرئيسية في اوروبا القرن التاسع عشر ، وفي ضوء نموه الداخلي الذي لحق به في شخص اللينينية ، اي الماركسية في عصر عالمية الامبريالية وعالمية الثورة ، الى نبراس نظري ومنهجي خلاق على طريق التقدم الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي ، فانما نفعله - وهذا ينبغي التشديد عليه - انطلاقاً من مقتضيات الحركة الداخلية للواقع العربي تاريخاً وتراثاً .

بهذا الادراك الجدلي الثوري لمقتضيات تلك الحركة ، نستطيع الاقدام بثقة على تخطئة وجهة النظر القائلة بأن الفكر الاشتراكي العلمي دخيل على الواقع العربي المعاصر . ذلك ان موقفاً علمياً - العلمية - وثورياً - الثورية - من هذا الواقع يؤدي بالضرورة الى تلك النتيجة . وربما كان من الضروري ان نشير هنا اشارة سريعة - بعد ان تعرضنا لذلك في مواضع متعددة من هذا الكتاب - الى ان الفكر الاشتراكي العلمي المدعويين الى مزاجته مع الواقع العربي الراهن ، هو ذلك الفكر المتمثل جلياً مادياً تاريخياً في سياق هذا الواقع .

ومن هذا الموقع ، يبقى ذلك الفكر فكر التحويل الاشتراكي الثوري في

العالم المعاصر : ها هنا تكمن علاقة دقيقة طريفة بين العام والخاص ، علينا ان نفض أسرارها ونكتشف أبعادها النظرية والاجتماعية . وها هنا تكمن الدعوة التي لا تحتمل العسف العلمي والتبسيطية السياسية للقيام بجهد علمي عميق ، يكتشف خصوصيات الثورة العربية الاشتراكية ضمن عموميات الثورة العالمية الاشتراكية ، وذلك على نحو يقود الى اغناء واخصاب واثراء الاثنيتين معاً .





إذا كنا قد وصلنا الى هذه النقطة من المسألة ، فانه يتضح ان وجهاً آخر منها ما يزال بحاجة الى مزيد من الوضوح . وفي سبيل ذلك ، نذكر بأحد السؤالين ، اللذين طرحناهما في موضع سابق من هذا المقطع . وكنا اجبنا كفاية عن الاول منهما ، بينما ثانيهما ما يزال يشرب نحو المزيد من الوضوح .

ذلك السؤال الثاني كان التالي : ما هي أبعاد وآفاق العلاقة - فيما إذا كانت موجودة - بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة ، وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ؟ ان لطرح هذا السؤال أهمية نظرية وعملية خاصة . فهو يلامس ذلك التراث و « المرحلة القومية المهيمنة » العربية من طرف ، كما يمتد ، من طرف آخر ، ليلامس ، عبر هذه الأخيرة ، الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي ، والفلسفي ( المادية الجدلية التاريخية ) .

ولقد كنا ( في مكان سابق من هذا الكتاب ) قد تصدينا لما يطلق عليه منذ فترة طويلة في الوطن العربي مصطلح « النظرية المستوردة » ، التي عني بها بالخط الاول ذلك الفكر بأساسه المشار اليه ، أي ما يكون الماركسية . ووجدنا ، انطلاقاً من قانون العلاقة بين « الداخل و الخارج » ، ان مثل ذلك « الاستيراد » الذي يدخل في نطاق التأثير « الخارجي » ، غير ممكن بالأصل . إذ ان الفكر ، أي فكر ، حينما ينتقل من بيئته الى بيئة أخرى ( أجنبية ) ، يخضع لسلسلة مطولة معقدة من عملية تبيئه مع الظروف الجديدة . وهو ، في ذلك ، يلبي حاجة ما في هذه الأخيرة ، إيجابياً أو سلبياً . او يظل ظاهرة هامشية تعوم على سطح الواقع ، ما يلبث ان يلفظها بصيغة أو بأخرى .

وانه من الوارد والممكن ان تكتسب عملية التبييء تلك طابعاً مبسطاً مبتدلاً وقسرياً ، طابعاً « تأملوياً » على ايدي من ينجز هذه العملية . وهنا يظهر ذلك الفكر بمظهر الغريب عن الواقع الجديد . ويكتسب ، من ثم شيئاً فشيئاً وعلى ذلك النحو ، تلك الصفة المهينة ، صفة « الاستيراد » من الخارج . وفي ضوء التجربة الممتدة على طول مراحل متعددة في الوطن العربي وخارجه ، نستطيع ان نقرر بأن تلك الصفة كانت تطلق على التأثيرات الفكرية الخارجية في هذا المجتمع او ذاك من قبل أعدائها الايديولوجيين او السياسيين الخ ، بغية ادانتها وتسفيه دعائها خصوصاً امام الجمهور الكبير .

هكذا كان على الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، ان يظهر بمظهر « المستورد الدخيل » ، نتيجة لانعدام « الوضع الذاتي » القادر على ان يحيط به على نحو مبدع ، وعلى ان يدخله في صميم الواقع العربي ، فيتم ، بذلك ، إغناء واخصاب لكلا الطرفين .

ولكن مع التطور الحثيث اللاحق ، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، ذلك التطور الذي احدث وتائر جديدة عميقة نسبياً في مجرى التحرك السياسي والاجتماعي والقومي والايديولوجي الثوري في الوطن العربي وفي بقاع عديدة من العالم ( نشوء العالم الاشتراكي ، وانهيار الهيمنة المطلقة للامبريالية في العالم بشكل عميق ، وتعاظم التحام الحركة الوطنية والحركة القومية في « العالم الثالث » بالثورة الاجتماعية الاشتراكية ) ، مع ذلك التطور الواسع والعميق كله اخذت « الاشتراكية العلمية المستوردة » تفقد حجراً بعد آخر من بنائها الإشكالي الزائف ، ولكن المشروع ذاتياً . ثم تأتي الأبحاث الناضجة نسبياً حول بعض المسائل الحيوية ، مثل الماركسية والوطن العربي ، والماركسية والوحدة القومية ، والماركسية واليهودية والصهيونية ، والاشراكية والبلدان النامية . وفي سياق ذلك يأتي ، كذلك ، تعاظم الوعي الطبقي الاشتراكي والنظر من خلاله الى الوعي القومي ، ومن ثم تلازم النضال الاشتراكي والنضال القومي في الوطن العربي ، لنرى ان بناء تلك المقولة اصبح معرضاً الى السقوط في

صفوف الحركات والأحزاب السياسية اليسارية الممثلة لطبقات العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازيين الصغار . نقول ذلك ، وان لم ينتقل مشهد ذلك السقوط بعد إلا بنسبة ضئيلة الى صفوف تلك الطبقات نفسها .

في سياق ذلك التحول الخطير في الحياة السياسية والايديولوجية والثقافية عامة في الوطن العربي ، اخذ المثقفون الثوريون ( اليساريون ) المنتظمون في صفوف احزاب ثورية ، وغيرهم من الذين يحومون حولها ، يجدون أنفسهم امام مهمة شائكة وشائقة ، في آن واحد . تلك هي دراسة التراث ( والتاريخ ) العربي ، ودراسة الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي . أما الهدف من ذلك فهو الوصول الى موقف هذا الاخير من التراث المعني هنا أولا ، أي تحديد فيما اذا كان هذا التراث يمثل ، بشكل أو بآخر ، احد مصادره أو محرضاته التاريخية والتراثية . كما يهدف ، ثانياً ، الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوروبي في مرحلته الاولى التقدمية خصوصاً ، بغية تمثله واستيعابه واختزانه ابداعياً عبر ذلك الفكر .



فيما يتصل بالوجه الثاني من المسألة ، كنا قد أتينا على معطياته في موضع سابق . يبقى الوجه الآخر منها ليبرز أمامنا على غاية الأهمية والتعقيد ، في آن واحد . ونود أن نشير هنا الى ضرورة تقصي ذلك وملاحقته بصورة تتسم بالشمول والعمق . وهذا ما يقتضي بذل جهود مكثفة ، تتوزع وتلتقي في اتجاهين : (١) دراسة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي في أوروبا ، بحيث تتحدد العناصر الأساسية والثانوية من ذلك الفكر التي أسهمت ، على نحو ضمني وغير مباشر ، في بناء الفكر الماركسي عموماً . (٢) دراسة وتدقيق الموقف المفصح عنه من قبل رواد هذا الأخير تجاه الفكر العربي ذاك .

ولا سبيل الى الشك في أن انجاز ذلك الجهد يتطلب عملاً جماعياً كبيراً . ولذلك ، فإن ما تقدمه هنا لا يطمح الى أن يكون أكثر من نقطة كاشفة واثارة أولية ذات طبيعة منهجية .

ويبدو أن الاتجاهين المومي اليهما متداخلان . إذ أن أولئك الرواد كشفوا عن بعض أوجههما بحدود عامة . وقد ظهر ذلك عبر تصديهم لقضايا تدخل في هذا النطاق ، مثل « الشرق ونمط العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي سادت فيه » ، و « الأديان القبلية والأديان القومية » ، و « اليهودية » ، و « المسيحية » و « الاسلام » و « الجذور التاريخية للدين » ، و « العرب ودورهم في تطوير الفكر الفلسفي المستنير » ، و « العرب ودورهم في تطوير العلوم الطبيعية » الخ . . . (١) .

لقد كتب انجلز ، محدداً دور الفكر العربي في سياق التطور الفكري منذ عصر الأنوار حتى نشوء فلسفة القرن الثامن عشر المادية ، أي في اطار مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية في أوروبا : « لقد حطمت الدكتاتورية

---

(١) انظر حول ذلك خصوصاً : ماركس انجلز - حول الدين ، برلين ١٩٥٨ .

الروحانية للكنيسة ، إذ نبذتها أغلبية الشعوب الجرمانية مباشرة واعتنقت البروتستانتية . بينما كان الفكر الحر النشط المأخوذ عن العرب والمغربيين بالفلسفة اليونانية المكتشفة حديثاً يضرب أكثر فأكثر جذوراً له عند الشعوب الرومانية ويمهد لمادية القرن الثامن عشر ( خط التشديد مني : ط . تيزيني ) « (١) » .

ويتعرض انجلز لمنجزات العرب القروسطيين على صعيد العلم الطبيعي ، حين يكتب : إن البحث الطبيعي الحديث هو الذي تحول الى اتجاه علمي منظم وشامل ، بعكس « الحدوس الفلسفية الطبيعية العبقريّة لدى القدماء ، واكتشافات العرب الخطيرة حتى الحد الأقصى ، ولكن التي انتهت مبشرة ، والى درجة كبرى بدون نتيجة » (٢) . وفي موضع آخر يشير الى أن « العصر القديم انجب اقليدس والنظام الشمسي البطليموسي ، وان العرب قد خلفوا النظام العشري وبدايات علم الجبر والارقام الحديثة والسيمياء Alchimie » بينما العصر الوسيط المسيحي لم يخلف شيئاً » (٣) .

ان تلك النصوص الإنجلزية تنطوي على نقطة عقدية بالنسبة الى مسألتنا . تلك هي ادراك انجلز لمصائر الفكر العربي « الحر النشط » في أوروبا والتي قادت الى أن يكون تمهيداً لمادية القرن الثامن عشر ، أي المادية التي تشكل أحد المصادر النظرية الرئيسية المباشرة للفلسفة الماركسية (٤) . كما تشير تلك النصوص الى أن انجلز إذ يرى في ذلك الفكر العربي تمهيداً لتلك المادية ، فإنه يقر ، ضمنياً ، بأن الفلسفة الماركسية تمثل الوريث لكل الفكر

---

(١) ف . انجلز : مقدمة لـ « دياكتيك الطبيعة » - ضمن المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢٤ .

(٤) انظر حول ذلك : ماركس / انجلز - الايديولوجيا الألمانية ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٢٦١ .

لينين - ثلاثة مصادر وثلاثة أقسام للماركسية ، ضمن الأعمال ، مجلد ١٩ ، برلين ، ص ٣ .  
G. Klaus : الجزويتون والله والمادة - برلين ١٩٥٨ ، ص ٢٩ - ٢٢ . الفلسفة الماركسية - كتاب تطبيقي ، برلين ١٩٦٧ ، ص ٥٩ - ٦٥ .



الفلسفي العالمي التقدمي . فمثل هذا الحكم صحيح . إلا أنه - وهو ذو طبيعة عامة - ينبغي أن يخصص ، كما فعل انجلز نفسه .

ذلك أمر . وأمر آخر يعني تلك النصوص الإنجلزية ، حيث يتضمن « شاهد » عليها عميق الدلالة على صعيدي الفكر الماركسي والفكر العربي القروسطي . ففي مكتبة المتحف البريطاني بلندن « كتاب في الاموال لمؤلف عربي من منتصف القرن الرابع الهجري يسمى أبو عبيد الله ترجمه أحد المستشرقين ، اطلع عليه كارل ماركس وقراه وعلق على هوامشه بخطه تعليقات تشيد بالأفكار الاجتماعية التي فيه . ويروي المستشرق بولجانوف ان ماركس كان يقرأ هذا الكتاب أثناء تأليفه لكتابه رأس المال ، وأن بين أبي عبيد وماركس في قضية العمل وقيمته شبهاً كبيراً » (١) .

في الحقيقة ، نحن لا نريد أن نضخم تلك الواقعة - على خطورتها فعلاً - ، بحيث ننزلق الى القول بأن ماركس انطلق ، في فكرته حول « العمل » ، من الباحث العربي المذكور . ولكننا اذ نأخذ بها ( الواقعة ) ، فإنه يتعين علينا أن نستنتج ان الفكر العربي ( الاقتصادي ) « الحر النشط » ، على حد تعبير انجلز ، قد عرفه ماركس بشكل مباشر .

في سياق ذلك واطافة اليه ، نستطيع استقراء مجموعة من الرسائل التي تبادلها ماركس وانجلز ، لتبين كم كان اهتمامهم كبيراً بقضايا العرب في جذورهم التاريخية وفي أنماط علاقاتهم الاجتماعية ، وبالإسلام كعقيدة دينية وكماذهب

---

(١) ورد ذلك « الشاهد » في : مجلة « دراسات اشتراكية » ، عدد ( ٣ ) ١٩٧٢ . وفي : محمد عماره : نظرة جديدة الى التراث - بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٥ . ولكن صبحي الصالح أعلن - في نطاق مناقشة لحاضرة قدمتها في اتحاد الكتاب اللبنانيين ( بيروت ١٢/٤/١٩٧٨ ) - بأن المقصود بالباحث العربي ، الذي اطلع ماركس على كتابه ، هو أبو عبيد القاسم بن سلام ( ١١٨٣٧ ) وليس أبو عبيد الله . ومن المعروف أن أبا عبيد القاسم بن سلام له كتاب بعنوان « الاموال » صدر في القاهرة عام ١٩٥٣ .

اقتصادي واجتماعي (١) . وذلك بحيث ان ماركس وصل ، عبر ذلك وعبر دراسات أخرى لمناطق أخرى في العالم ، الى ما سماه « اسلوب الانتاج الآسيوي » (٢) .

واذا ولجنا المرحلة اللينينية ، واجهنا اهتماماً خاصاً من قبل لينين بالتراث العربي الشرقي . وقد برز ذلك الاهتمام في رسالة ذات دلالة مبدئية كبرى بعث بها مكسيم غوركي الى المفكر الروسي ف.أ. أنوتشين بتاريخ ٢١ ايلول عام ١٩١٢ ، وفيها يقول : « . . . انك تنبؤنا بأن ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر كان اول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج . ان هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير . واهتم به صديق الطرفين بقصد ( لينين ) اهتماماً خاصاً . . . » . وبهذا الصدد كتب أنوتشين : « اهتم فلاديمير ايلتش ( لينين ) اهتماماً شديداً بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون ( المقدمة ) ، الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية . وكان لينين يتساءل : ( ترى اليس في الشرق آخرون أيضاً أمثال هذا الفيلسوف ! ) » (٣) .

ان تلك الوثيقة تلقي ضوءاً ساطعاً ليس على تعاطف لينين مع الفكر العربي العلمي التقدمي وحسب ، وانما كذلك على اكتشافه في هذا الفكر أحد جوانب التراث الخاص للماركسية في نظريتها حول العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج . أما إذا تصدينا لمسألتنا المطروحة ، مسألة العلاقة بين الماركسية والتراث العربي الفكري التقدمي او المحرض على التقدم ، في ضوء العصر العربي الحديث ، فأننا نجد أمامنا جملة من المواقف والوثائق التي تبرز مجدداً اهتمام رواد الماركسية بالقضايا العربية . فلقد سبق وأوردنا نصاً لماركس يقوم فيه حركة

---

(١) انظر : ماركس/انجلز - حول الدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٥ - ١٠١ .

(٢) انظر حول ذلك : جان شينو ، يوجين فارغا ، موريس غودوليه - حول نمط الانتاج الآسيوي ، بيروت ١٩٧٢ .

(٣) من كتاب « لينين وغوركي - رسائل وذكريات ووثائق » ، موسكو ، دار التقدم ، الطبعة الفرنسية ، ص ٢٣٠ - ٤٠١ .

محمد علي باشا التقديمية « العصرية » تقويماً « ماركسياً » . فقد اعتبرها ذات أهمية خاصة في تاريخ مصر الحديث . لأنها عملت على نقل مصر من العصور الوسطى الاقطاعية ، دون أن تنجح في ذلك .

ومن الأمور الملفتة للنظر في هذا السياق « الهوامش » التي سجلها ماركس على القسم الأول من كتاب العالم الروسي مكسيم كوفاليفسكي « الملكية الجماعية للأرض : أسباب انحلالها وتاريخه ونتائجه » - موسكو ١٨٧٩ . ففي هذا الكتاب يبحث مؤلفه أشكال الملكية في الجزائر في مرحلة استعمارها من قبل الكولونيين الفرنسيين . ويتصدى لخطط هؤلاء الهادفة الى تدمير العلاقات الاجتماعية هناك لصالحهم . ماركس يثير في سياق ذلك مسألة ذات أهمية وطرافة خاصة . تلك هي اشارته الى محاولة الاوربيين الاستعماريين « تأويل » الاسلام وفق احتياجاتهم ومصالحهم وانطلاقاً من امكانات التأويل التي يطلقها الاسلام بخصوص « الملكية » .

فالمعمرون الفرنسيون أولوا ذلك من موقع أنهم يمثلون الدولة «الاسلامية»، التي هي صاحب الحق في الملكية . ها هنا يعلق ماركس ، مبرزاً ، في اطار ذلك ، موقفه الأممي الإنسي المناوئ لـ « المركزية الاوربية » العرقية أولاً ، واطلاعه على القانون الاسلامي ثانياً ، واهتمامه بقضية الجزائر الاقتصادية الاجتماعية والسياسية ثالثاً : « ان الاوربيين حين يجدون قانوناً أجنبياً ، غير أوربي ، ( مفيداً ) لهم - كما هي الحال هنا بالنسبة الى القانون الاسلامي - لا يعترفون به - للحال ! - فحسب ، بل ( يخطئون في تأويله ) لا لصالح أحد غير صالحهم ، كما في المثال الحالي . ان الجشع الفرنسي لا يخفي نفسه » (١) . ويشير الى انه في قانون ١ تشرين الأول « تعلن [ تلك الحكومة البورجوازية عينها التي كانت نصبت نفسها مالكاً أوحد للتراب الجزائري بفضل تفسير خاطيء للقانون الاسلامي ] : « كل عقد تخلية ملكية عقار ارتضاه أحد الأهالي ( حتى

---

(١) انظر ذلك ضمن : الماركسية والجزائر - نصوص لماركس وانجلز حول الجزائر . نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٧ .

عندما يبيع ما لا يملكه ! ك.م ) (١) لصالح أوربي لا يجوز الطعن فيه بحجة أن العقارات كانت غير قابلة للتصرف فيها بموجب القانون الاسلامي « (٢) .

والملاحظ أن كوفاليفسكي أورد ، ضمن مراجع كتابه ، واحداً حول ابن خلدون . ذكره بدوره ماركس في اطار الكتب التي اختارها من تلك المراجع (٣) . وهذا ما يشير ، ضمناً على الأقل ، الى أن فكر ابن خلدون ، مفصلاً أو موجزاً أو ملمحاً اليه ، لم يكن ايضاً على ماركس غريباً .

وكما هو الحال لدى ماركس ، أظهر كذلك انجلز اهتماماً بالسياسة الاستعمارية في البلدان العربية . فلقد كتب في ١١/١٢/١٨٨٢ ، اي في اعقاب هزيمة الانتفاضة العربية المباشرة ، ما يلي : « أن جلادستون يقرر أنه يمكنه وببساطة أن يستولي على مصر ، أن مصر ما زالت غير خاضعة تماماً للسيطرة البريطانية . وحتى لو خضعت فإن بريطانيا لن تستطيع الإبقاء على هذا الوضع . يرى جلادستون - مثلاً - أن استيلاء روسيا على ارمينيا هو تحرير لدولة مسيحية من نير السيطرة الاسلامية - لكن ذلك كله مجرد رياء وزيف ومحض اختلاق ، والسؤال هو هل يوفق جلادستون في تأمره هذا . سوف نرى قريباً » (٤) .

بيد أن لينين لاحق الوضع في مصر بشكل شامل ودقيق . فقد كتب ما يلي ، محدداً بدقة وعمق الاتجاهات الاستعمارية في البلدان التي تنجز الثورة البورجوازية : « إن بريطانيا تجعل من مصر - أكثر فاكثراً - دولة منتجة للقطن وحده . . . وتلك هي السياسة المعاصرة التي تتبع في المستعمرات . وهي تتمثل

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٩ .

(٢) هذا المقطع الاخير هو بالأصل من كوفاليفسكي .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٤ .

(٤) نقلاً عن : ف . ا . لينين . الاعمال الكاملة . الجزء ٢٩ - كراسات عن الامبريالية - الطبعة الروسية الرابعة ١٩٦٠ ، ص ٦٥٣ ( هذا النص موجود في : رفعت السعيد - الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية - مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٥ ) .

في تشجيع زراعة المواد الخام وتعويق نمو الصناعات . ان السياسة الاستعمارية تصبح أكثر بشاعة ، كلما كان الشعب أكثر تخلفاً » (١) .

وقد توصل الى ذلك الوضوح حول الوضع الاستعماري - البريطاني في مصر من خلال ملاحظته الاحداث هناك بأشكال متعددة . من ذلك انه كان - عبر تقصيه الأوضاع الخاصة في البلدان التي اومأنا اليها فوق وفي ضوء القضايا المتولدة من آفاق الحركة الثورية في العالم - يطلع على ما يكتب من المصريين انفسهم . فهو قد درس كتاب يوسف نحاس عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفلاحين المصريين ، والذي صدر في باريس ١٩٠١ . وعلى هذا الكتاب يسجل لينين ملاحظاته التالية : « عمل مدرسي - مجرد تلخيص لبعض المراجع - عرض ملخص للغاية للفقر المدقع للفلاحين الذين يعيشون في اكواخ من الطين بدون اثاث ومع دوابهم - يكدحون من الصباح حتى المساء - قهر وجهل كما في روسيا - وجهة النظر : تقليدية تماماً - ليبرالية - قريبة من وجهة نظر الشعبين الروس في أعوام ١٨٨٠ - ١٩٠٠ » (٢) .

وهناك وثائق ومواقف أخرى للينين - ولغيره من الماركسيين - تظهر اهتماماً مباشراً وخاصاً بقضايا التطور في الوطن العربي الحديث (٣) . وفي سبيل اظهار الموقف اللينيني من مسائل التحرر في بلدان الشرق ، ومن ضمنها بلدان الوطن العربي ، نثبت هنا ثلاثة نصوص له ، كنا قد اوردناها سابقاً في اسيقة أخرى :

القي عام ١٩١٤ في لوزان بسويسرا محاضرة عن « البروليتاريا والحرب » ، قال فيها : « ... لن يكون في مستطاع البروليتاريين الواعين في الهند والصين

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٥١٦ .

(٣) انظر في ذلك مقال : رفعت السعيد المشار اليه سابقاً ( الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية ) .



أن يسروا هم أيضاً في طريق آخر غير الطريق القومي ، لأن بلدانهم لم تتكون بعد في دول قومية « (١) .

والقى عام ١٩٢١ خطاباً في المؤتمر الثالث للكومنترن ، قال فيه : « الحركة – القومية – التي تقوم بها غالبية سكان المعمورة والتي كانت تهدف أصلاً الى التحرر القومي ، سوف تتحول ، في المعارك القادمة للثورة العالمية ، ضد الرأسمالية والامبريالية ، وقد تلعب دوراً أكثر ثورية مما تصورنا بكثير » (٢) .

وبعث عام ١٩٢١ رسالة الى مجلس شعوب الشرق للدعاية والعمل ، جاء فيها : « ان مصير الحضارة الغربية بأسرها يتوقف اليوم الى حد كبير على مساهمة جماهير الشرق الكادحة في الحياة السياسية » (٣) .

تلك النصوص الثلاثة تنطوي على دالتين عميقتين بالنسبة الى مسألتنا المطروحة هنا . **الدلالة الأولى** تكمن في فهم لينين العيني العميق لقوانين الحركة الاجتماعية في الشرق آنذاك – وحتى الآن – في السمات الرئيسية العامة (٤) .

(١) نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

(٢) نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

(٣) نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

(٤) يصح هنا أن نوجه ذلك الفهم الماركسي اللينيني للمسألة القومية في شرق ما بعد نشوء الامبريالية ، الى فريقين من المثقفين والسياسيين في الوطن العربي . الأول الذي فهم الماركسية اللينينية من موقع كوسموبوليتي ، والثاني الذي فهمها طبقياً . لنقارن بين ما كتبه لينين فوق وبين ما كتبه أحد الطبقيين : « إننا نؤمن ، أن طيب تمييزي هو أحد المفكرين القوميين التقدميين الذين استفادوا من الماركسية . انه يرى ضرورة قيام ثورة اجتماعية من طراز جديد ، ( من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما ذلك الوطن ، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية ) . . . . يقول طيب تمييزي : ( ان الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية ) . . . وهكذا أيضاً فهت الأحزاب التقدمية للبرجوازية الصغيرة واقعنا المعاصر » . ( بو علي ياسين : مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة – نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠١ – ١٠٢ ) . على طرف آخر ، يظهر انه مناقض للطرف الأول ، يزيّن أحد الكتاب القوميين مقالة له تحت عنوان ( في القومية والتراث – مجلة : المعرفة ، دمشق ، شباط ١٩٧٧ ، ص ٩ ) بقول لسيكوتوري ، يقودنا الى ظاهرة « الزنوجة » ، او الى « قومية افريقية » ، او – اذا اردنا – الى « قومية



اما **الدالة الثانية** فتستبين لنا عبر ادراك لينين النظري والعملي للماركسية على انها نظرية علمية ثورية لانها حصيلة النمو التاريخي والتراخي البشري ، واستجابته وفهمه وقيادته لهذا النمو ، في آن . بصيغة أخرى ، تلك الدالة الثانية تجسدها ظاهرة اللينينية نفسها بصفاتها ماركسية عصر عالمية الامبريالية وعالمية الثورة ، أي بصفاتها الموقف النظري والعملي الماركسي الذي **لخص** قوانين الحركة العالمية الجديدة في حدودها **الأولية العامة** ، بما فيها قوانين حركة المجتمع العربي . وهي بذلك ، أي اللينينية ، ما كان لها أن تنشأ بدون تمثل وفهم وتلخيص تلك الحركة .

والآن ، إذا تمثلنا النقاط العقيدية في ما طرحناه ، فإن سؤالاً سوف يلوح في أذهاننا بكثير أو قليل من الثقة ، ولكن بكفاية من المشروعية النظرية المنهجية والتاريخية والتراثية .

ذلك السؤال يمكن أن يقدم بالصيغة التالية : إذا كانت الماركسية ترى في نفسها الوريث الشرعي **لكل** الفكر التقدمي العالمي ، ومن ثم حصيلته المنطقية النقدية الحازمة (١) ، فهل من الوارد أن نوسع دائرة « مصادر » الماركسية

---

عربية : « يكتب سيكوتوري مرة أخرى : (ان الماركسية تنبخر وتذوب حينما تنتقل من اوربا وتصل الى خط الاستواء . وفي أعماق افريقيا ، تبدو ظاهرة جديدة وحياة ثانية غير الحياة التي كان يحلها الماركسيون ويعمل لها الماركسيون ) » .

ترى ، هل من الصعوبة اكتشاف أن كلا الموقفين يمثلان وجهين لمسألة واحدة ، هي مسألة فكر طبقوي قوموي محنط ، يحمل دلالة الاجتماعية بوضوح : البورجوازية الصغيرة المحبطة والمناوئة للواقع العربي في افقه الثوري وللماركسية اللينينية ، في آن واحد !

(١) لينين يكتب : « أن كل ما كان قد أبدع من قبل المجتمع البشري ، تمثله ماركس نقدياً ، ولم يبدع نقطة واحدة بدون اهتمام . ان كل ما حققه الفكر الانساني ، اعاد النظر فيه ، واخضعه للنقد .. » . ( لينين : مهمات الاتحادات الشيوعية - ضمن الاعمال ، مجلد ٣١ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٦ ) - ويعني لينين بذلك ، بطبيعة الحال ، كل ما أبدعه المجتمع البشري وكان حتى ذلك الحين في متناول يد ماركس - .

ويكتب في مكان آخر ( حول الثقافة البروليتارية - ضمن نفس المجلد من الاعمال ، ص ٢٠٨ ) : « لقد حازت الماركسية على أهميتها التاريخية العالية بصفاتها ايديولوجيا البروليتاريا الثورية ليس من خلال رفضها لتجزات العصر البورجوازي ، وانما لانها ، على العكس من ذلك امتلكت وتمثلت كل ما كان ذا قيمة هامة في تطور الفكر الانساني والثقافة الانسانية طوال ما يزيد على ألفي سنة » .

بأقسامها الثلاثة ، الفلسفة والاقتصاد السياسي ونظرية الاشتراكية العلمية ؟ هذا عموماً ، أما على نحو مخصص ، فيمكننا طرح السؤال السابق بالصيغة التالية : ألا يصح توسيع دائرة تلك الأقسام الثلاثة نفسها أولاً ، وهل مما يتعارض مع الماركسية ، كوريث شرعي للفكر التقدمي العالمي ، أن نبحث عن مصادر أخرى لها في هذا الفكر نفسه ، ثانياً ؟

في الإجابة عن ذلك السؤال ، بشقيه الاثنين ، تبرز أهمية التصدي لاتجاهين يمثلان وجهين لمسألة واحدة . الاتجاه الأول يكمن في النظر الى الماركسية على أنها ظاهرة أوروبية ، تولدت عن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الاوربيين ، وعلى أنها ، من ثم ، نشأت لتلبي احتياجات أوروبية ، من حيث الأساس . والمثير في هذه الوضعية ان اليمين الديني واليمين القومي واليسار التأملوي ( الماركسي زعماً ) يلتقون على ذلك : الطرف الأول باسم الأصالة الدينية ، والطرف الثاني باسم الأصالة القومية ، والطرف الثالث باسم « الأمانة العلمية والموضوعية الصارمة » . وتكون المحصلة إدانة الماركسية بصفتها مشكلة مصطنعة زائفة في الواقع العربي . وبذلك نكون قد جاورنا « المركزية الأوروبية » ، ان لم تكن قد ولجنا عالمها العرقي المناهض للعلم الاجتماعي (١) .

وإذا ما أخذنا بتلك المحصلة ، فإنه يصبح من اللغو أن نؤكد ، مع لينين ، « بأن كل عبقرية ماركس تكمن في انه قدم جواباً عن الأسئلة التي طرحها فكر

---

(١) يكتب ، مثلاً ، جورج طرابيشي : « والواقع ايضاً ان حقل رؤية - وعمل - ماركس وانجلز كان حقلاً أوروبياً ، وأوروبية كذلك كانت حدود معرفتهما » . ( الماركسية والجزائر .. نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، المقدمة ص ٦ ) . كما يرى كاتب آخر ما يلي : « ان مصادر الاشتراكية هي ثلاث ، كما حدد مراراً . ١ - الفلسفة المثالية الألمانية ، ب - الاقتصاد الانكليزي ، ج - الاشتراكية الفرنسية ( الطوباوية ) . وهذه المصادر الثلاث مجتمعة ، إنما هي كذلك نتيجة للتطور الاجتماعي الاقتصادي الاوربي في العصور الحديثة وخاصة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر » . ( نقد التراث أم نقد الواقع - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ) . وينبغي ثالث ليصحح للكاتب الأخير رايه في « المصادر الثلاثة للماركسية » ، معلناً في نفس الوقت موافقته الضمنية و « المكتسبة اكتساباً » على « أوروبية » الماركسية المتكونة في القرنين المشار اليهما من الزمن ( انظر : التراث بين الناقد والمنقود - ملحق الثورة الثقافي في ١٩٧٧/٤/٢٨ ) .

الانسانية التقدمي « (١) .

أما الاتجاه الثاني الذي تقتضي الاجابة عن ذلك السؤال ضرورة التصدي له ، فينهض على تجريد الماركسية من احدى سماتها الرئيسية . تلك هي كونها تمثل حلقة نوعية كبرى على طريق تطور الفكر الانساني ، أي كونها اجابة علمية ثورية عن تساؤلات عصرها .

أما عملية الاطاحة بتلك النوعية فتكتسب صيغة دفاع عام مضلل عن شخصية مجردة كونية للماركسية ، تخرج عن بؤرة التاريخي والتراثي العيني . وبذلك ، تكون الطريق قد مهدت لرفع راية المصادرة المعتقدية ذات الملامح السلفوية : الماركسية نظرية ومنهجاً تصلح لكل زمان ومكان . أما تعليل ذلك فيمكن في أنها تمثل حصيلة البشرية التقدمية عامة ، دون أن تكون حصيلة مرحلتها التاريخية النوعية الخاصة أولاً ، ودون أن تجد نفسها مدعوة للاجابة عن مسائل نوعية خاصة في مراحل تاريخية متعددة ومتباينة الخصوصيات ، كمراحل التاريخ العربي والمرحلة العربية الراهنة ، ثانياً .

فإذا كان الاتجاه الأول يرى من اللوحة الماركسية احد وجهيها ، وهو الخاص ، مزيّفاً بذلك هذا الاخير بإبعاده عن سياقه الداخلي ، فإن الاتجاه الثاني يرى من تلك اللوحة وجهها الآخر ، الذي هو العام ، مزيّفاً بذلك هذا الاخير بإبعاده عن سياقه الداخلي . وعلى هذا . بطاح بجدلية العلاقة بين العام والخاص في فهم الماركسية . وذلك لصالح علاقة مجردة باهتة بين عام كوني كلي يحل في كل ظاهرات العالم ، وخاص جزئي طارئ يمثل صهوة جواد يمتطيها ذلك العام ، على طريقة الفكرة المجردة المطلقة عند هيجل .

وهكذا . فنحن إذ تصدينا لدينك الاتجاهين العلمياً ، يصبح طرح مسألتنا العتيدة ضمن أفق منفتح متماسك . حالئذ يفدو ممكناً بل ضرورياً أن نمارس البحث العلمي في ذلك الذي لم تتح الفرصة لماركس وانجلز ولينين

---

(١) لينين : ثلاثة مصادر وثلاثة اقسام للماركسية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢



تقصيه على نحو واسع وشامل ، ووفق الآفاق الواسعة التي بسطتها أمامها عملية التطور العميقة التي لحقت بمنهج البحث عامة . ولكننا اذ نفصل ذلك ، فانما نفعله في ضوء المنهج الماركسي نفسه ، ومن ثم - وعلى صعيد المسألة التراثية - في ضوء الجدلية التاريخية التراثية .

والآن ، إذا عدنا الى السؤال الأساسي المقدم سابقاً ومن موقع المسائل المنهجية التي اتينا عليها فوق ، وجدنا أن الإجابة عنه ، في شقه الأول ، تكتسب الصيغة التالية : ليس هنالك - من منطلق جدلي ماركسي - ما يحول أو يفلق الأبواب دون ممارسة البحث العلمي في المصادر الثلاثة للماركسية بهدف اكتشاف عناصر جديدة تدخل في دائرتها ، أو بهدف استقصاء الأبعاد التي تحدد بنيتها الداخلية عمقياً .

فعلى صعيد المصدر الفلسفي ، مثلاً ، يرى كثير من النقلة العقيديين أنه يتحدد بـ « الفلسفة الكلاسيكية الألمانية المثالية » ، التي تتمثل بمجموعة الفلاسفة الألمان الشهيرين كانط وفخته وشلنج وهيغل . وقد لاحظنا هذا الموقف في بعض ما أوردناه سابقاً من شواهد . ولكن جمهرة من الباحثين الماركسيين يرون أن النظر الى المسألة على ذلك النحو يحيل الماركسية ، على الصعيد الفلسفي ، الى وضع من الفقر وضيق الأفق التاريخي التراثي . إضافة الى ذلك ، فهو لا يتطابق مع واقع الحال التاريخي التراثي نفسه (١) .

والأمر نفسه يتعلق بالموقف من المصدر الفرنسي للماركسية . فهنا يلغي الكثير من أمثال أولئك النقلة العقيديين في الوطن العربي البعد الفلسفي الفرنسي،

---

(١) في كتابه « التراث الفلسفي القومي - برلين ١٩٦٠ ، ص ٧٢ » . يكتب R. O. Gropp ما يلي : « الفلسفة الكلاسيكية الألمانية غالباً ما تختزل بعمل هذه المجموعة من الفلاسفة ( اي كانط وفخته وشلنج وهيغل ) ، بحيث أن المرء يحدد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية من حيث هي ، وعلى هوائها ، مثالية » . ولكن « مفهوم الفلسفة الكلاسيكية الألمانية يشتمل على تصورات مثالية ومادية في آن واحد » .



الذي تمثل بمادية القرن الثامن عشر (١) .

أما بالنسبة الى الاجابة عن السؤال ( المحدد سابقاً ) وفي شقه الثاني ، فاننا هنا أيضاً - ومن منطلق جدلي ماركسي - لا نجد ما يحول أو يفلق الأبواب دون ممارسة البحث العلمي في مسألة المصادر النظرية للماركسية ، بهدف اكتشاف أبعاد وآفاق وجذور أخرى لها في توارىخ وتراثات شعوب أخرى غير الأوروبية .

ان ذلك الطموح إذ يسهم في اغناء واثراء الماركسية بصفاتها علم الثورة في العالم ، فانه ، كذلك ، يتطابق مع مقتضيات البحث العلمي ، الجدلي الماركسي . وهذه المقتضيات تكمن في استجلاء السياق ( البعد ) التراتبي لهذا العلم بصفته « جواباً عن الأسئلة التي طرحها فكر الانسانية التقدمي » ، على حد تعبير لينين .

والآن ، وفي ضوء هذا التوجه المنهجي الجدلي الماركسي ، الا يغدو مقبولا التمييز - على الأقل حتى الآن - (٢) بين مصادر رئيسية وأخرى ثانوية للماركسية ؟ ( ونفهم تحت الاولى تلك التي تتمثل بالثلاثة المعروفة ، الانكليزية والفرنسية والالمانية ، مأخوذة على النحو العمق الذي اشرنا الى احتمالاته وامكاناته وآفاقه العامة . كما نفهم تحت الثانية تلك التي تتجسد بالروافد المتحدرة من العوالم الفكرية للشعوب الأخرى في مرحلة الرأسمالية والمراحل السابقة عليها ) .

وإذا سحبنا ذلك التساؤل على الوضعية العربية التي طرحناها في بداية

---

(١) ماركس في ( الإيديولوجيا الألمانية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ) يتحدث عن العلاقة الوثيقة بين المادية الفرنسية والاشتراكية الفرنسية الطوباوية . ( انظر حول ذلك أيضاً : لينين - ثلاثة مصادر وثلاثة أقسام للماركسية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً . G. Klaus : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً . الفلسفة الماركسية - كتاب تعليمي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ) .

(٢) نقول « على الأقل حتى الآن » تعبيراً عن مقتضيات الموقف العلمي الحذر تجاه ما قد يحدث على هذا الصعيد في مراحل لاحقة .

هذه الفقرة ( ٣ ) ، أفلا يفدو من حق الباحث المدقق أن يتفكر في مسألة المصادر الرئيسية والأخرى الثانوية ، ويستخلص نتائج يمكن أن تكون ذات أهمية بالغة ؟ إذ حينما يتحدث انجلز عن الفكر العربي الحر النشط . الذي كَوّن تمهيداً لأحد المصادر النظرية ( الفلسفية ) للماركسية - أي مادية القرن الثامن عشر - ، وعن اكتشافات العرب العلمية الطبيعية الخطيرة حتى الحد الأقصى ، وحينما نعلم أن ماركس قرأ كتاباً في الأموال لأحد الاقتصاديين الكلاسيكيين العرب اثناء كتابته « رأس المال » وأن بين الرجلين « شبهاً كبيراً » في قضية العمل وقيمه ، ثم حينما نتبين أن لينين عرف ابن خلدون مباشرة ، وأبدى دهشته العميقة من وجود مثل هذا « الفيلسوف الشرقي » الذي كان « أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج » ، وأن ماركس لم يكن على جهل بفكر هذا الفيلسوف وبـ « القانون الاسلامي - العربي » ، وأخيراً حينما نفكر بالاهتمام العميق الذي أبداه لينين بشؤون الشرق عامة ، وضمن ذلك شؤون مصر العربية ، بحيث قاده ذلك الى دراسة ما كتبه مؤلف مصري عن أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية دراسة نقدية ، نقول حينما يكون الأمر على هذا النحو ، فإن الباحث المدقق لا يسهه إلا أن ينظر إليه بعين الجدية . والنظر الى ذلك الأمر بعين الجدية ينبغي ، بطبيعة الحال ، ألا يحتمل أكثر مما يحمله : تضخيم لا تاريخي لا تراثي لأهمية تلك الوقائع . ولكن - من طرف آخر - من الخطأ المنهجي العلمي ( الجدلي الماركسي ) والتاريخي التراثي أن نلجأ الى تهميشها .

ونحن نميل هنا الى الرأي بأن ما قد يتم في مستقبل قريب أو بعيد من دراسة جدلية ماركسية لمصائر الفكر العربي القروسطي ، يمكن أن يسلط أضواء جديدة كاشفة على ذلك الأمر . ذلك أن هذا الأخير يمتلك أهمية خاصة ليس بالنسبة الى ذلك الفكر وحسب ، وإنما كذلك بالنسبة الى الماركسية نفسها ، التي أجابت من حيث الأساس عن أسئلة البشرية التقدمية . كما يمتلك أهميته الخاصة والخطيرة بالنسبة الى قضيتنا المطروحة هنا ، قضية « الجسور التراثية » بين الماركسية والتراث العربي القروسطي خصوصاً بعناصره التقدمية او المحرزة على التقدم .

وهكذا اذن ، نستطيع في ضوء ما سبق ان نتبين فيما اذا كانت النظرية الماركسية هي « المستوردة » لنا و « الدخيلة » على تراثنا ، ام ان تراثنا بعناصره التقديمية او المحرصة على التقدم هو « المورد » لها و « الدخيل » عليها !

هاهنا ، في هذا المنعطف من المسألة، تنفض ستر الهدف الثاني من دراسة التراث العربي والفكر الماركسي . فهذا الهدف كما حددناه ، فيما سبق ، يكمن في الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوربي في اوجهه التقديمية بغية اختزانه واستيعابه وتمثله عبر ذلك الفكر .

ونحن إذ ننجز هذه المسألة عبر الفكر المذكور ، فاننا نكون قد نظرنا الى هذا الأخير بصفته الوريث الشرعي للتراث العربي والعالمي التقدمي اولا ، ومن حيث هو تجسيد علمي مبدئي للاجابة عن الاسئلة التي طرحها الفكر البشري التقدمي عبر المراحل التاريخية المديدة والمختلفة ثانياً . وعلى هذا ، فان الستر التي تحدثنا عنها فوق ، تتكشف امامنا حالما نطرح المسألة الليبرالية في سياقها، التاريخي والتراثي . وهذا ، بدوره ، يلزمنا باستقصاء العناصر النسبية والأخرى المطلقة في التراث الليبرالي ، فنخضع الأولى لـ « استلهام تراثي » والثانية لـ « تبين تاريخي » . ومع الاشارة الى ان نسبة العناصر الاولى وإطلاقية الثانية نفسيهما نسبيتان - ذلك لان الأولى تنطوي على افق اطلاقي وان الثانية ذات بعد نسبي - ، فاننا اذ نمارس ذينك الشككين من « الاختيار التاريخي التراثي » ، ننطلق اولاً واخيراً من « المرحلة القومية المهيمنة » في آفاقها المستقبلية الناهضة ( الثورية ) .

وليس من شك ، بطبيعة الحال ، في ان انجاز ذلك الامر لا يمكنه ان يأخذ بحسبانته ثوابت مقدسة مزعومة . وهذا من شأنه الافصاح عن انه حتى في نطاق

الحقبة الاولى التقدمية من الليبرالية لا يمكن أن يُستلهم من عناصرها « النسبية » إلا ما هو قادر على اغناء واثراء تلك « المرحلة القومية » الناهضة ودفعها الى امام . ومثل تلك العناصر كثيرة نكتشفها في القيم العقلية والمادية عند أمثال فرنسيس بيكون وسبينوزا وديكارت وديدرو الخ . . .

أما ما يُتبنى من عناصر « مطلقة » في تلك الحقبة الليبرالية الاولى ، فانه غالباً ما يدخل في نطاق الاكتشافات والاختراعات العلمية والتقنية ومجموعة من القضايا الفكرية . وبالطبع ، فإن ذلك « التبنى » يخضع هو نفسه لوظائف اجتماعية واقتصادية وايدولوجية الخ . . . ، جديدة منطلقة من « مرحلتنا القومية » الناهضة .

واذن ، فنحن امام مهمة الاستلهام التراثي والتبني التاريخي ليس فقط تجاه الليبرالية تلك في مرحلتها الاولى ( وكذلك في مرحلتها الثانية ، الامبريالية ، ولكن بصورة خاصة فيما يتصل بالعلوم الطبيعية والتقنية ، اي في مجال العناصر المطلقة ) ، وإنما كذلك تجاه التراث الانساني العالمي كله . وإذ نفعل ذلك ، فإننا نقبل عليه دون إحراجات وعقد حضارية وقصور معرفي وسياسي . وعلى هذه الطريق نتأخى مع متطلبات الموقف العلمي والثوري ، اي الموقف التاريخي والتراثي الجدلي .



وإذا عدنا الى قضية « الأصالة » و « العصرية » في ضوء ما أوردناه فوق ، وجدنا ، مرة أخرى ، ان « استلهامنا التراثي » و « تبنيها التاريخي » هما اللذان يحددان لنا أولاً وأخيراً العناصر الجديدة التي تدخل في بنيان أصالتنا الجديدة . كما سنتبين أن طريقتنا العلمية ، الجدلية التاريخية التراثية ، هي التي تجعلنا متأخين مع العصر ، وتجعل هذا الأخير متأخياً معنا .

ويبقى التأكيد ضرورياً على أننا في كلتا الحالتين ننجز ما ننجزه عبر

**نشاط اجتماعي خلاق . وبما أن السمة الأساسية « الأصيلة » لذلك « العصر »** هي الانتقال الى الاشتراكية وانتصار حركات التحرر الوطني والقومي بتوجهها الاشتراكي ، وتحقيق الثورة العلمية التقنية في سياق تلك التحولات ، فإن عصريتنا تصبح تجسيدا لمقتضيات وآفاق تلك السمة . كما أن قضية اختزان واستيعاب وتمثل التراث الليبرالي ومكتسبات الثورة العلمية التقنية تكف عن أن ينظر إليها ، كما يفعل التقنيون في الوطن العربي ، مطروحة في ذاتها ولذاتها . فهي تحول ، بمقتضى منطوق ذلك « العصر » ، الى جزء من عملية تحقيق « العصرية الاشتراكية » المتأخية ، على نحو عميق ، مع الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في ذلك الوطن .

هكذا أصبح وجهاً لوجه أمام معنى وافق آخر لـ « الأصالة » و«العصرية» . فالأولى تتحدد بأنها الانطلاق من تلك « المرحلة » والوصول عبرها ليس فقط الى التراث العربي ، وإنما كذلك الى كل تراث يتوافق ويتطابق مع موجباتها ومقتضياتها وآفاقها الناهضة ( الثورية ) . حاليًا ، نرى أصالتنا متطابقة مع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة على التقدم في تراثنا العربي عامة ، وفي حلقة الإسلامية على نحو خاص . نواجه ذلك بشخص النزوع الإنسي السئال لدى جلجامش وأخناتون . . ، مروراً بالتساؤلات العقلية البسيطة التي طرحها القرآن والمؤمنون والهرطقة اللاحقون ، أمثال أهل الرأي والنظر والقديرين ، وحتى أعمق وأعقد المسائل والحلول التي طرحها وقدمها المفكرون العرب الإسلاميون في مراحل النهوض والانحسار ثم النهوض الحديث والمعاصر .

ذلك يشير الى ان أصالتنا تلك نحن الطامحين الى تمكينها من الانتصار في شخص « مرحلتنا القومية المهيمنة » من منظور آفاقها الناهضة ، ليست في شيء مما طرحته الحركات والاتجاهات والشخصيات التي مارست دوراً رجعياً او محرضاً على الرجعية على كل الأصعدة . نواجه ذلك في صيغة تلك الارهاصات المناوئة للتفكير العقلي والإنسي ، التي كانت تغمر الملاحم السومرية والكلدانية



والآشورية والأساطير والكتابات المصرية القديمة ، مروراً بالمذاهب والمواقف والمدارس التي قدمتها جماعة المتسنتين الاسلاميين اصراراً منهم على اخذ « النصوص » نصياً وعلى نحو يخدم اغتراب الانسان اجتماعياً وايدولوجياً ، وكذلك بالجبريين والسلفويين أمثال ابن تيمية ، وبأولئك العتاة الذين مثلوا في « عصر النهضة البورجوازي » خط الرجعة والتلاحم مع قوى الطغيان العثماني والتركي والعربي والفرنسي وغيرها .

والامر نفسه نفهمه كذلك مسحوباً على تراثات الشعوب الأخرى . فهذه التراثات تتحول ، في عناصرها التقديمية والمحرضة على التقدم وطبقاً لذلك الفهم والسياق للأصالة والعصرية ، الى تراث لنا .

ولا شك أن تكوين تلك المعادلة الجدلية التاريخية التراثية من الأصالة العصرية والعصرية الأصيلة يشترط ، ضمناً ، القيام بتحليل « التراث العربي الفكري » الى مكوناته الأساسية المتناقضة والوحدة ضمن نسق كلي عمومي . وفي إطار هذا الاعتبار الكلي العمومي ، نكون مخولين بالاحتفاظ بمفهوم « التراث العربي الفكري » .

وفي سبيل الكشف عن التناقض والوحدة في هذا التراث ، تبرز مسألة القيام بحركة تحليلية له ، تحدد منطلقاته ودلالاته التاريخية والتراثية المتميزة والمتصارعة . كما تبرز ، من طرف آخر متمم ، مسألة القيام بحركة تركيبية له ، تتبع الاحاطة العميقة بتلك المنطلقات والدلالات في كليتها الانسانية العامة والقومية الخاصة والطبقية الأكثر تخصيصاً .



ان انجاز ذلك الجهد الكبير عمقاً وافقاً هو ، في احد اوجهه الأساسية ، مسألة سياسية . إضافة ، بالطبع ، الى انه مسألة علمية . بل ربما يظهر ، في الوضعية العينية الراهنة ، بصفته مسألة سياسية طبقية قبل ان يظهر من حيث هو مسألة علمية . لماذا ؟ لأن إكسابه أبعاده الأولية ، لا يتم ، في الخط الأول ، على يد مجموعة من العلماء المحترفين المبعثرين ، وإنما يقتضي النظر إليه على انه جهد علمي منضبط - في جوهر الأمر - بالتوجهات والآفاق العامة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في بعدها المستقبلي التقدمي الناهض . ولكن رغم ذلك الظهور السياسي للبحث التراثي المعني ، بل بفضلله ، تبرز المشكلية العلمية لهذا البحث .

ولا سبيل الى الريب في انه لا يمكن لذلك البعد المستقبلي التقدمي الناهض إلا ان يكون تجسيدا لقضية واحدة ، هي تוויר الواقع العربي من موقع الاشتراكية العلمية بمنهجها الفلسفي ، المادي الجدلي التاريخي . أما تلك القضية ، التي أجمالناها بمصطلح « حركة التحرر العربي » ، فتنهض على أوجه ثلاثة ، هي التقدم الاجتماعي والوحدة الوطنية والقومية والتقدم الثقافي - بما في ذلك حل مشكلة التراث .

ومن هنا ، يتضح أن الوجه السياسي من المسألة ( أي الثورة ) الثقافية في الوطن العربي ، هو الذي يقتضي اخراج المسألة التراثية من النطاق الثقافي ، والحاقها بنشاط علمي واجتماعي . وهذا الأخير ، بما هو نشاط علمي واجتماعي ، لا يجد - من حيث الأساس - تناقضاً وتعارضاً بينه وبين البعد المستقبلي التقدمي المشار اليه ، وان كان يحافظ على حد ضروري من الاستقلالية النسبية .

وحيث نفعل ذلك ، نتبين أن ما يتمثل بوضعية الفئسة المثقفة يأخذ في التراجع . انه يتراجع مفسحاً الطريق العريضة أمام ما يتجسد مستقبلاً بوضعية الشعب المثقف الممتلك - وعياً وسلوكاً - حركة واقعه وفي سياقه التراثي . هذا يعني أنه يفعل ذلك من حيث هو حصيلة بعدي الماضي والحاضر وبؤرة التوجه المستقبلي .

وإذا كنا قد الحنا على العلاقة الجدلية الشرطية بين أوجه الثورة الثلاثة في الوطن العربي ، الاجتماعي ( والوطني القومي ) ، والثقافي الأيديولوجي ، والتراثي ، فإننا لم نقصد بذلك أن نرى في القضية التراثية بعداً موازياً للبعدين الآخرين ، الاجتماعي ( والوطني القومي ) والثقافي . فالحديث إذ يدور حول ثلاثة أبعاد للثورة في الوطن العربي ، فانه لا يعني القول بثلاث ثورات أولاً . كما انه لا يقود الى الاعتقاد بأن هنالك ثورة ثقافية وأخرى تراثية ثانياً .

ولكننا ونحن نرفض ذلك التصور التجزيئي الميتافيزيقي ، لا تقع في قصور آخر مقابل يقوم على نفي الشخصية المستقلة نسبياً للمشكلة التراثية تجاه القضية الثقافية العامة في المرحلة العربية الراهنة . فتلك القضية الأخيرة لا تجد أن مهمتها ضمن هذه المرحلة تكمن في التصدي للمشكلة التراثية وحسب، بل تواجه مشكلات أخرى ذات خصائص متميزة نسبياً ، كنا قد عرضنا لها في موضع سابق من هذا الفصل .

\* \* \*

## من التراث الى الثورة من الثورة الى التراث !

واذن ، الى اين بقضية التراث العربي ؟ هذا السؤال ، الذي طرحه بعد الجولة الطويلة الشائكة والشائكة التي قمنا بها ، يغدو صحيحاً وضرورياً ضمن البناء المنطقي والنظري المعرفي للبحث المقدم هنا . ولكننا إذ نعمل الآن على التصدي له ، فاننا ندرك ان الاجابة عنه قد قدمت في ثنايا المسائل والمشكلات التي اتينا عليها فيما سبق ( خصوصاً الفقرة المتصلة بالمرحلة القومية المهيمنة وعلائقها بقانون الداخل والخارج ) . ثبت ذلك ونحن نعلم ان تلك الاجابة قد ظهرت حتى الآن بصيغ ضمنية او مفصح عنها، ولكن دون تخصيص. اما الآن فنطمح الى طرحها في صورة اولية مكثفة مقننة .

لقد انطلقنا وننتقل ، في ذلك ، من قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . فهو يحدد ويضبط التوجه الاساسي في المسألة . وفي سبيل ايضاح ذلك لا بد من التذكير بان « الداخل » يمثل في هذا الاطار المبتدى والمنتهى . انه هو الذي يحدد ويضبط ، اولاً ، الموقف النظري المعرفي ممثلاً بـ « أداة البحث » المنوطة بها مهمة تقصي التراث منهجاً وتطبيقاً . كما يحدد ويضبط ، ثانياً ، التوجه الايديولوجي المحيط ، بشكل او بآخر ، بأداة البحث تلك .

وحالما نأخذ بعين الاعتبار أن « الداخل » ، من حيث هو كذلك ، يندغم — على صعيد القضية التراثية — بـ « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة كانت او مستنفدة، فاننا نتبين أن العلاقة بين « أداة البحث » و« التوجه الايديولوجي »

فسيية ، متحولة . أما سبب ذلك فيمكن في طبيعة العلاقات الاجتماعية الانتاجية ، وفي الدلالات الايدولوجية لما يدرس ويستقصى بأداة البحث تلك ، وأخيراً في المستوى النظري المعرفي لهذه الأخيرة . والملاحظ أن الهوة بين أداة البحث والتوجه الايدولوجي تتلاشى في حالتين اثنتين . في الحالة الأولى يتم ذلك لصالح ايدولوجيا رجعية محافظة تكتسب دلالتها الاجتماعية عبر تكريس علاقات اجتماعية رجعية محافظة ، مناهضة للتقدم الاجتماعي والتاريخي والتراثي . وفي الحالة الثانية ينجز ذلك لصالح ايدولوجيا تقدمية ثورية تمثل وجهاً من أوجه العلم ، من حيث هو ( أي العلم ) منظومة من المفاهيم والمقولات النظرية المنطقية التي تهدف الكشف عن الحركة الذاتية القانونية للموضوع الذي نبحث فيه .

أما الحالة الأولى فنواجهها على قدم وساق في مراحل الانكفاء والانحطاط الاجتماعي **الطبيقي** والاقتصادي والسياسي والعلمي . وذلك بحيث يغدو التوجه الايدولوجي والفئات والفصائل الاجتماعية ذا بعد تسويفي محافظ ، وبحيث يتحول النشاط العلمي الاجتماعي ( وأحياناً الطبيعي ) الى ملحق من ملاحق ذلك البعد . وفي هذه الحال يفقد التوجه التراثي لتلك الطبقات والفئات والفصائل الاجتماعية صحته المعرفية النسبية . لكننا في الحالة الثانية لا نواجه ، في أساس الأمر المبدئي ، إلا حالة واحدة ، هي حالة الايدولوجيا الماركسية . فهنا ، إذ نتحدث عن وحدة العلم بالايديولوجيا ، نلاحظ أن هذه الوحدة تنحدر من موقعين . الموقع الأول يتحدد بالعلاقات الاجتماعية الملبيه لاحتياجات التقدم الاجتماعي والتاريخي والتراثي . أما الموقع الثاني فيقوم على البناء المنطقي العلمي للايدولوجيا الماركسية ، ذلك الذي يغطي تلك الاحتياجات على الصعيد النظري الوعيوي باستباقها وبالتخطيط لها وبموازاتها والتطابق جدلياً معها (١) .

---

(١) أن الماركسية . بصفتها تجسيدا لوحدة العلم بالايديولوجيا ، تحقق شرائط الموقف النظري القادر على تلبية احتياجات ومقتضيات الواقع في العالم المعاصر ، ومن ضمنه الوطن العربي . هذا الحكم نطلقه هنا مع أخذ أمرين بعين الاعتبار . الأمر الأول يكمن في أن الماركسية





وحيث اننا نواجهه في « الداخل » معادلاً لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة كانت أو مستنفدة ، وفي هذه « المرحلة » معادلاً تراثياً للمصطلح السوسيولوجي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، فإننا نرى في هذا الآخر منطلقاً لفهم المسألة الاجتماعية ، وفي تلك « المرحلة » منطلقاً لفهم المسألة التراثية ، وفي « الداخل » منطلقاً لفهم العلاقة التاريخية التراثية بين الأبعاد الثلاثة ، الحاضر والماضي والمستقبل . من هنا ، يتاح لنا التأكيد بأن الحاضر - سواء ظهر بالصيغة التراثية « المرحلة القومية المهيمنة » أو بالصيغة السوسيولوجية « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » - هو محور النظر الى الماضي والمستقبل وتقصيهما تراثياً ، بدءاً من عملية الاستعادة الوثيقية الكاملة وانتهاءً بممارسة « الاختيار التاريخي التراثي » .

---

حينما تواجه افكاراً ونظريات جديدة من اي مصدر كان ، فانها تمارس تجاهها موقفاً ماركسياً ، اي جدلياً تاريخياً تراثياً قائماً على « الاختيار التاريخي التراثي » ، بعناصره الثلاثة المآتي عليها سابقاً . فتغني ، بذلك ، نفسها بكل ما من شأنه أن يحافظ عليها ، من حيث هي موقف نظري علمي من الواقع المستجد ، متمثلة على هذا النحو - دون مكابرة دوغمائية أو انفتاح هش زائف - ما أعلنه ابن رشد قبل ما يقارب الثمانمائة عام : « فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة » . ( انظر : القسم الثاني من هذا الكتاب - فصل ٢ ، فقرة هـ ) .

اما الأمر الثاني فيتصل بضرورة النظر الى الفكر الماركسي في علاقة نسبية مع الواقع العيني - العربي في هذه الحالة - . فظهور ذلك الفكر في هذا الواقع منذ عدة عقود من الزمن ، وعدم تمكنه من حل إشكالاته ، لا يجوز فهمه على أنه تعبير عن إخفاقه . ذلك لأنه ليس هنالك علاقة ميكانيكية حدية بين الفكر ومن يمثله ويعمل على تطبيقه . ومن ثم ، فإن الفهم المبدع للواقع ولذلك الفكر هو وحده الذي يصون حقيقة هذا الأخير في سياق النفاذ الى داخل الواقع المعني . ومن هنا ، يظهر خطأ ما يكتبه أحد القومويين عن الفكرة التالية بصدد كلامه على الماركسية : « عندما تخفق فكرة ما في اثبات جدارتها ، كلياً أو جزئياً ، فإن انصارها سرعان ما ينسبون لها الإخفاق الى سوء في التطبيق . لكن الثابت تاريخياً ان الفكرة التي تكتسب ، من خلال تطبيقها ، هذا الشكل الذي تنكره هي نفسها ، فإن العقل لا بد عندئذ أن يتجه الى البحث



وإذا كان ذلك كذلك ، فإننا اذ ننطلق في حل قضية التراث العربي الفكري من « الحاضر » العربي في أفقه الثوري الناهض ، لا يسعنا إلا أن نؤكد على أن حل تلك القضية حلاً علمياً ، **ينطلق من الثورة** ، من المشروع الثوري العربي . ومن ثم ، فإن المسألة تكتسب صيغة : **من الثورة الى التراث حاضراً وماضياً** . والحقيقة ، ان تلك الصيغة – وهي المنطلقة من الوعي العميق بمحوريه « الداخل » إزاء « الخارج » – تكتسب بعدها الأساسي من حيث هي تعبير عن **النوعية الخاصة التي تميز هذا « الداخل – الحاضر » عما سواه** ، ومن حيث أن هذه « النوعية الخاصة » هي التي **تملي وتحدد طبيعة التعامل مع التراث** منهجاً وتطبيقاً . وهي ، بذلك ، تنطوي على درجة عليا من التجريد والتعميم .



عن العلة في الفكرة ذاتها . ( من ماركسية ماركس الى ماركسية القرن العشرين – محلة المعرفة ، دمشق ، تشرين الثاني ١٩٧٧ ، ص ٨ ) .

والطريف ان هذا الكلام قد ورد في المصدر المذكور في اطار محور خاص بعنوان « الماركسية اللاماركسية » . فاذا قدنا ذلك الكلام حتى نهايته وفي ضوء هذه « الماركسية اللاماركسية » ، أي ماركسية القرن العشرين ، فأننا سوف نجد أنفسنا أمام ضرورة نفي للماركسية نفسها ، تلك التي تمثل الفكرة « المخففة في التطبيق » ، كما يفهم من كلام الكاتب . وعلى ذلك ، ، فليس هنالك سوى الخاص القومي . هذا هو جوهر الفكرة التي يهدف الى التأكيد عليها هذا الاخير .

في نطاق الرد على مثل هذا الموقف المنهجي المتهافت ، نتساءل فقط فيما اذا كنا مدعويين ايضاً ، ووفق هذا الموقف ، الى التشكيك بفكرة الوحدة القومية العربية – التي يدعو اليها نفس الكاتب بحماسة قومية ( انظر مقالة له بعنوان : هل للوحدة مستقبل – المعرفة ، تموز ١٩٧٧ ) – لانها لم تحصد حتى الآن الا الفشل في ظل علاقات اجتماعية اقطاعية بوجوازية وما قبل اقطاعية ! وهل يوصلنا ذلك الموقف المنهجي الى أن ندافع ، من ثم ، عن الوحدة العربية المتلازمة في الوطن العربي الراهن مع حل المسألة الاجتماعية من موقع اللاوحدة ، أي الانفصال الاقطاعي والاقطاعي البورجوازي الهجين ؟ !

ان في مثل ذلك الموقف المنهجي – في حالتي الماركسية والوحدة العربية – قصورا في الرؤية المنهجية يقوم على تجريبيوية تنكر التواصل الجدلي الترائي بين لحظات ظاهرة أو فكرة ما . ومن هنا ، فان عبد الله العروي مصيب في اعتراضه على القول بأن « كل اخفاق سياسي عنوان اخفاق ايديولوجي » . ( العرب والفكر التاريخي – نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣ ) .

ولكنها في نفس الحين لا تعني شيئاً الا في سياق عيني محدد . بيد أنها – تلك الصيغة – اذ تنطلق من « الداخل – الحاضر » وتنتهي فيه ، تجسد الانفصال والاستمرارية تجاه ما يتأخمها من بعدي الماضي والمستقبل . وعلى ذلك ، فإنه لا يمكنها أن تمثل الحقيقة الكلية في مرحلة اجتماعية معينة ، وإن كانت تجسد **جوهر المسألة** . ان استكمال هذه الحقيقة يتم عبر تقصي **لواحقها وآفاقها** ، أي عبر استكشاف السياق الذي يوحد بينها وبين جذورها ، وعبر سبر غور احتمالاتها المستقبلية .

ها هنا يفصح « الداخل » عن نفسه ، من حيث هو وجود متصل بشكليين وجوديين آخرين ، هما الماضي والمستقبل . ان الوجود المفلّقة عليه النوافذ ، أي اللامتصل والاستمر ، يتشابك مع الماضي إذ يتصل به ، ومع المستقبل إذ **يرنو ويتجه** اليه .

وخلق بنا أن ننوه بأن أساس الموقف الواقعي الميتافيزيقي – بأية صيغة أيديولوجية يظهر فيها – يكمن في **إطلاق لحظة** الراهن تجاه لحظتي السابق واللاحق ، أي في العودة ليس الى ما وراء هيجل ، الجدلي المثالي ، وحسب ، وانما كذلك الى ما وراء ماركس ، الجدلي المادي . ويكمن ، من ثم ، في الركون امثالاً الى لايبنتز و « مونداتيه » التي تشكل وجودات منفصلة عن ذاتها ، موحدة بذات الله .

ان الوصول الى صيغة « الداخل » المتصل ماضياً والمستمر مستقبلاً ، هو ما يحدد لنا الأفق الثاني للمسألة المطروحة في هذا البحث . فها هنا ، يكف ذلك « الداخل » عن أن يمثل فقط المحور الذي **تتجه اليه** كل الأبعاد الأخرى ، ليتحول هو نفسه **ذاتياً** الى موقع التوجه **صوب** هذه الأبعاد . وبذلك ، فهو بعد أن يكون – في حال الانفصال والاستمرار – بؤرة المشروع الاجتماعية والتاريخية والتراثية لكل قوة بشرية تبغي التحرك بهذا النسق او ذاك ، يصبح هو نفسه – في حال الاتصال والاستمرارية – في موقع المتلقي للمشروع الاجتماعية والتاريخية والتراثية من الماضي والمستقبل . **ولكن** في هذه الحال

ينظر الى هذين الآخرين ، من حيث هما وجه من أوجه العلاقة بين « الداخل والخارج » ، أي من حيث أنهما يتحولان الى عنصر من عناصر « الداخل » . وبهذا يصح القول : ان الماضي إذ يغدو أحد أوجه « الداخل – الحاضر » ، فإنه يكون قد أفصح عن دعوته ونزوعه الداخلي نفسه لتجاوز ذاته . أي يكون ، في ذلك ، قد عبر عن سياق حركته التراثية الداخلية نفسها .

ها هنا نكون وجهاً لوجه أمام الصيغة الثانية من القضية المطروحة : من التراث الى الثورة . وإذا كنا قد جعلنا من هذه الأخيرة عنواناً للكتاب الذي نقرأ فيه ، فإننا لا يراز قضية التراث العربي في الحقبة العربية الراهنة ، أي في حقبة تحولت فيها عملية تصفية الحساب العلمي الثوري – الماركسي – مع تلك القضية الى أمر مبدئي من أمور تثوير تلك الحقبة .

وما من شك في أننا إذ نطمح من مبحثنا هذا أن يكون – الى جانب غيره – تعبيراً علمياً حقاً عن المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من قضية التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، فإننا نعلن بذلك عن طموحنا العميق لتحويل نتائج البحث في هذه القضية منهجاً وتطبيقاً الى واحد من أبعاد الفعل الثوري المبدع في واقع عربي محبط ، وشائه الذاكرة التاريخية والتراثية الخاصة به وبشعوب العالم المتعددة .

أما انجاز ذلك الطموح فيقتضي تعبئة وتنسيق وتنهيج النشاط العلمي التراثي وإشراك أوسع القطاعات الجماهيرية فيه بالصورة المثلى والقصى . ففي ذلك تحقيق أمرين اثنين . أولاهما يقوم على أن هذه الجماهير إذ تشارك بذلك ، فإنها تقدم حماية عظمى للنتائج التي تتحقق في إطاره ، كما تشكل ضماناً « اجتماعياً » لاستمراره . أما الأمر الثاني فيتمثل في أن تلك الجماهير تكتشف نفسها في سياق ذلك ، محققة النقلة من كونها موضوع التاريخ والتراث الى كونها ذاتهما .

وحيثما نمارس « الاختيار التاريخي التراثي » ، فإننا ، في حال اكتشافنا

افاق وابعاداً تقديمية أو محرضة على التقدم في تاريخنا وتراثنا القومي ، لا نتردد بأن نهتف معبرين عن فخرنا واعتزازنا العميقين بانتمائنا لدينك التاريخ والتراث . ونحن اذ تفعل ذلك ، فاننا لا نكون قد مارسنا موقفاً علمياً تراثياً منطلقاً من موقع « اختيار تاريخي تراثي » وحسب ، وانما نكون قد حددنا موقعنا الطبقي وانتماءنا القومي .

وإذا كان انجلز قد أعلن قولته الشهيرة : « نحن الاشتراكيين الالمان فخورون بأن نتحدر ليس من سان سيمون وفورييه وأون فحسب ، وانما كذلك من كانط وفخته وهيغل » (١) ، فإننا نحن كذلك نستطيع القول : نحن **الاشتراكيين العرب** فخورون بأن لا نتحدر ، بما نحن اشتراكيون ، من ماركس وانجلز ولينين وسان سيمون وفورييه وأون فحسب ، وانما كذلك من المسيحيين الأوائل ومحمد بن عبد الله وأبي ذر الفقاري وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وغيلان الدمشقي والخوارج والقرامطة والزنج . . . وبنفس المشروعية والدقة **التاريخية والتراثية** نستطيع أن نفخر **منطلقين من المسيحيين الأوائل ومنتهم** الى ماركس وسواه من أولئك .

ان ممارستنا « الاختيار التاريخي التراثي » تجاه تاريخنا وتراثنا العربيين على نحو جدلي تاريخي تراثي وبغية تحويل الحصيلة الايجابية الى واحد من ابعاد الفعل الثوري المبدع في « مرحلتنا القومية » الناهضة ، من شأنها أن تسهم في تكوين وتعميق الشخصية القومية والاممية للقوى الثورية العربية ، دونما خوف من عقد التقازم امام الآخرين والتعلق امام الاهلين .

ومن هنا ، تكتسب مسألة التصدي للتاريخ والتراث القومييين في الواقع العربي **الراهن** أهمية خاصة باعتبارين اثنين كبيرين . الأول يتمثل بسيادة السلفوية ذات البناء والافق الرجعيين ، ومن ثم بسيادة الاعتقاد ( الوهم ) بأن دينك التاريخ والتراث ليسا إلا بؤرة لـ « الاوراق الصفراء » . أما الاعتبار الثاني فينهض على ان القطاعين المشار اليهما مترعان ، وإن لم يكن بصورة حاسمة ،

---

(١) ف . انجلز : تطور الاشتراكية من الطوباوية الى العلم - برلين ١٩٥١ ، ص ٥ .



بالعناصر التي تندرج في حيز « التبنى التاريخي » و « الاستلham التراثي » . وهذا ما يدعونا الى القول ، من موقع الماركسية مخصصة على الصعيد التراثي بشخص الجدلية التاريخية التراثية : إن مصلحة العزة القومية لـ « العرب العظماء » – وهي عزة لا تفهم بالمعنى القومي ولا بالمعنى الطبقي الاقتصادي بصيغة عربية أو بأخرى – تتطابق بعمق تاريخي تراثي مع المصالح الاشتراكية للطبقات الكادحة « العربية العظيمة » ولكل الفئات الأخرى (١) .

هكذا إذن – وفي ضوء قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » كما في سياق « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض – يغدو الانطلاق « من التراث الى الثورة » الوجه الأول من مسألة واحدة ذات وجهين . أما وجهها الثاني ، فهو الانطلاق « من الثورة الى التراث » ، أي من الثورة الثقافية بنهجها الجدلي التاريخي التراثي وبقاعها الاجتماعي الاشتراكي ، الى ذلك التراث القومي (والعالمي الأممي) .

ولكننا إذا كنا أنجزنا هذه النظرية المقترحة في قضية التراث العربي منهجاً – وتطبيقاً بالحدود التي يقتضيها هذا المنهج – ، فإننا ندرك ، بحذر علمي جدلي ، أنها الخطوة الأولى المبدئية لوضع ذلك التراث في موقعه وسياقه الحقيقيين . أما الخطوة الثانية – وهي تقصي هذا التراث من داخله وعلى نحو ميداني – فإنها تكتسب انتظامها المنطقي المنهجي من خلال تلك الخطوة الأولى ، بقدر ما تعود هذه الأخيرة لتغني وتخصب وتضبط تعميماتها وتجريداتها عبر تلك ، مضيئة الطريق أمام الفعل الحقيقي والحقيقة الفاعلة .

---

(١) فقط من موقع جدلي تاريخي تراثي مناوئ للجموح القومي والدوغمائية الطبقيّة الاقتصادية ، اللتين تطبعان بميسمهما فكر مجموعة واسعة من المثقفين والسياسيين العرب في المرحلة الراهنة ، نفهم لينين في أطروحته التالية : « إن مصلحة العزة القومية للروس العظماء (دون أن تفهم بالمعنى العبودي) تتطابق مع المصلحة الاشتراكية للبروليتاريين الروس العظام ولكل الآخرين » . (لينين : حول العزة القومية للروس العظام . ضمن الأعمال ، مجلد ٢١ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٥) .

في انجاز هذا الطموح أو بعضه ، يجد « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي »  
أقصى هدف له .

ويبقى أن نقول ، من موقع « الجدلية التاريخية التراثية » وفي سياقها  
التراثي : من اجتهد وأصاب ، فله أجران . ومن اجتهد ولم يصب . فله  
أجر واحد .



# فهرس الكتاب

|          |  |
|----------|--|
| ٣ - ٤    | مقدمة الطبعة الثانية   |
| ٥ - ٤٤   | القسم الأول  |
|          | « مشروع الرؤية الجديدة » أمام اشكالية البنية النظرية<br>والمصطلحية للبحث التاريخي والتراثي |
| ٧ - ١٦   | ١ - الاشكالية مجمل   |
|          | ٢ - خطوتان باتجاه النظرية المقترحة : النقد السلبي<br>والنقد البنائي                        |
| ٢١ - ٣٢  | ٣ - « مشروع الرؤية الجديدة » في حلقاته الاساسية  |
| ٣٣ - ٤٤  | ٤ - مستويان في استخدام المصطلحات   |
| ٤٥ - ٥٨٠ | القسم الثاني   |
|          | التاريخ والتراث العربي من موقع الفكر اللاتاريخي اللاتراثي                                  |
| ٤٧ - ٤٨  | مدخل   |
| ٤٩ - ١٢٢ | الفصل الأول  |
|          | حول حركة التاريخ والتنظير التراثي العربية القروسطية  |
| ٤٩ - ٥٢  | ١ - امتزاج واقع التاريخ والتراث العربي الفكري بحركة<br>تأيخه وتنظيره تراثياً               |
| ٥٣ - ٥٧  | ٢ - جدلية الواقع والفكر العربي التاريخي والتنظيري التراثي                                  |

٣ - بدايات التاريخ والتنظير التراثي بين السلفية والجدلية ٥٨ -  
المستنيرة

١٢٣ - ٣٠٨  
الفصل الثاني  
السلفية

١ - ابعاد القضية وآفاقها ١٢٣ - ١٢٧

٢ - السلفية في الخطوط العامة لتكونها التاريخي والتراثي ١٢٨ - ١٥٠  
٣ -

اولا - السلفية : دعوة للانكفاء الى الاصول الدينية ١٥١ - ٢١١  
الاولى نصياً وثوقياً

ثانياً - السلفية احد الردود الايديولوجية على الحركة  
« الشعوبية » وعلى الانهيار الحضاري العربي القروسطي

ثالثاً - السلفية : احد مظاهر النمو المترهل في الحركة  
القومية العربية الحديثة المناهضة للتدخل الاجنبي  
الاقطاعي ، والاستعماري ، والامبريالي

رابعاً - السلفية : دعوة الى « الانصهار الكياني » في ٢٩٠ - ٣٠٤  
الفكر العربي الكلاسيكي

خامساً - السلفية : في محصلتها النهائية ٣٠٥ - ٣٠٨

٣٠٩ - ٤٢٠  
الفصل الثالث  
العصروية

١ - بين « قديم » و « جديد » ٣٠٩ - ٣٢١

٢ - اول الغيث وآخره قطرة : حركة تجديدية دينية ، ليس إلا ٣٢٢ - ٣٧٣

٣ - الحركة « التجديدية » الراديكالية أمام صيغة الحسم : ٣٧٤ - ٤٢٠  
إما الماضي وإما الحاضر

٤٢١ - ٤٨٢ الفصل الرابع

### التلفيقوية

١ - « التلفيقوية » والمغامرة العقلية المحبطة ، أو طفولية  
حرنة جموحة

٢ - اتجاهان اثنان أو أكثر ، ولكن مصب واحد ٤٢٧ - ٤٢٩

٣ - لكل ذي حق حقه ، أو تلفيقوية العلم والقيم ، النسبي ٤٣٠ - ٤٣٩  
إطلاقاً والمطلق إطلاقاً

٤ - احتمالان للخروج من المأزق ٤٤٠ - ٤٤٧

٥ - « التلفيقوية » في اتجاهها الأول تحت وطأة التأثيرات  
الأجنبية ٤٤٨ - ٤٥٨

٦ - الكل بالكل : آفاق مسدودة محبطة ٤٥٩ - ٤٦٨

٧ - التلفيقوية : بين مطرقة « عقيدية » فولاذية وسندان  
« عصري » من المقوى ٤٦٩ - ٤٨٢

٤٨٣ - ٥٢٥ الفصل الخامس

### التحييدوية

٤٨٣ مدخل

١ - « الأكاديمية » : لامبالاة « قسرية » تجاه واقع محبط ٤٨٤ - ٤٩٣

٢ - « الوثائقوية » : من الوثيقة وإليها ، أما سياقها  
التاريخي والتراثي فلا ٤٩٤ - ٥٠٩



٣ - « اللادلجة » : قيادة الى تعليق قضية التراث ووضعها ٥١٠ - ٥٢٥  
بين قوسين

٥٢٦ - ٥٨٠ الفصل السادس  
المركزية الأوروبية

١ - الظاهرة في تكونها التاريخي : عملة كونية في طور الصعود ٥٢٦ - ٥٣٧

٢ - الظاهرة في بنيتها الداخلية وفي وجهيها « الأوربي الغربي » ٥٣٨ - ٥٥٠  
و « الشرقي »

٣ - « الحقيقة هي الجزء الكلي » ، أو هيجل المذهبي ضد ٥٥١ - ٥٦٥  
هيجل الجدلي

٤ - من « المركزية الأوروبية - الغربية » الى « الإنسية ٥٦٦ - ٥٨٠  
المستنيرة » ومن هذه الى الماركسية

القسم الثالث  
٥٨١ -

التراث العربي منهجاً وتطبيقاً من موقع البديل :  
الجدلية التاريخية التراثية

٥٨٣ - ٦٢٧ الفصل الأول - أو المسألة الأولى :

الواقع مفكراً والفكر واقعياً  
بين منهجية البحث في ظاهرة التراث عموماً  
ونظرية في خصوصية تراث ما

١ - من الموقف النقدي الى البديل البنائي ٥٨٣ - ٥٨٥

٢ - بين الفكر والواقع : الاستقلالية النسبية للفكر ٥٨٦ - ٥٩٥

٣ - « الموضوعية » من موقع الجدلية التاريخية التراثية : ٥٩٦ - ٦٠٤  
ضد التجريبية والمنهجية

٤ - التراث بين الايديولوجيا والوعي الاجتماعي ٦٠٥ - ٦٠٩

٥ - قضيتان : نظرية منهجية في دراسة ظاهرة التراث الانساني ٦١٠ - ٦٢٦  
عموماً ، بما في ذلك ، العربي ، ونظرية في خصوصية  
التراث العربي

الفصل الثاني - او المسألة الثانية : ٦٢٧ -

التراث ونظرية التراث في مواقعها وعلائقهما المركبة

١ - التراث والموروث بين « الحدث الاجتماعي » و « التاريخ » ٦٢٧ - ٦٥٢

٢ - نظرية التراث وموقعها من علم الاجتماع وعلم التاريخ ٦٥٣ - ٦٦٣

٣ - بين الجدلية التاريخية التراثية والمادية التاريخية الجدلية ٦٦٤ -

الفصل الثالث - او المسألة الثالثة : ٦٧٧ - ٦٩٤

« المرحلة القومية المهيمنة » موجهاً للبحث وللتقويم التراثي

١ - بين القومي والقوموي : قضيتان اثنتان متميزتان ٦٧٧ - ٦٧٩

٢ - « المرحلة القومية المهيمنة » أساسها المنهجي ومعادلهما  
الاقتصادي الاجتماعي

٣ - « المرحلة القومية المهيمنة » وعلائقها بقانون « الداخل » ٦٨٧ - ٦٩٤  
والخارج »

الفصل الرابع - او المسألة الرابعة : ٦٩٥ - ٧٢٠

الأصالة والعصرية ... وجهين اثنين لمسألة واحدة

١ - الأصالة والعصرية مسألة تراثية محورية ٦٩٥ - ٦٩٨

٢ - الأصالة والخصوصية و « المرحلة القومية المهيمنة » ٦٩٩ - ٧٠٣

٣ - بين الأصالة والعصرية و « المرحلة القومية المهيمنة » ٧٠٤ - ٧٢٠

## الفصل الخامس - أو المسألة الخامسة : ٧٢١ - ٧١٨

الاختيار التاريخي التراثي ، أي الجدلية التاريخية  
التراثية في طور المواجهة العينية

١ - الاختيار التاريخي التراثي تحزباً للحدث الاجتماعي في ٧٢١ - ٧٣١  
سياقه التاريخي والتراثي

٢ - بيننا وبين التراث والتاريخ : الاستلهام التراثي ٧٣٢ - ٧٤٤

٣ - بيننا وبين التاريخ والتراث : التبنى التاريخي ٧٤٥ - ٧٥٠

٤ - بيننا وبين التاريخ والتراث : العزل التاريخي ٧٥١ - ٧٥٨

٥ - الدور الانمائي لـ « الاختيار التاريخي التراثي » ٧٥٩ - ٧٦٧

٦ - في مواجهة العملية الانمائية لـ « الاختيار التاريخي ٧٦٨ - ٧٩٨  
التراثي » : الابداع والاتباع من موقع « عدمية تراثية »

## الفصل السادس - أو المسألة السادسة : ٧٩٩ - ١٠١٦

الجدلية التاريخية التراثية منهجاً في امتلاك  
التراث ، أو هذه الجدلية في طور الفعل

١ - طرح المسألة ٧٩٩ - ٨٠٣

٢ - الشرط الموضوعي لـ « الثورة التراثية » : الثورة ٨٠٤ - ٨٣١  
الاجتماعية

٣ - الشرط الذاتي لـ « الثورة التراثية » : الثورة الثقافية ٨٣٢ - ٨٧٠

٢ - المشكلة في موقعها العام ٨٣٢ - ٨٣٧

ب ، ج - المشكلة في خصيصتها الداخلية ٨٣٨ - ٨٧٠

٤ - « الثورة التراثية » في موقعها من الثورة الاجتماعية ٨٧١ - ١٠٠٧  
والثورة الثقافية

|             |  |
|-------------|--|
| ٨٧٩ - ٨٧١   | أ - مفارقة مرّة ، ولكن واقعية                              |
| ٩٥٤ - ٨٨٠   | ب - اليسار العربي و « التراث العربي »                      |
| ١٠٠٧ - ٩٥٥  | ج - بين التراث العربي والواقع العربي الراهن في أفقه الثوري |
| ١٠١٦ - ١٠٠٨ | هـ - من التراث الى الثورة<br>من الثورة الى التراث          |
| ١٠٢٣ - ١٠١٧ | فهرست  |
| ١٠٣١ - ١٠٢٤ | جدول الخطأ والصواب   |

## جدول الخطأ والصواب

| ص   | سطر                    | الخطأ          | الصواب        |
|-----|------------------------|----------------|---------------|
| ٤   | ١٧                     | في موقعة       | في موقعه      |
| ٩   | ٧                      | تقدم           | تقدم          |
| ٩   | ١٨                     | اقتصادي        | اقتصادي       |
| ٢٠  | ٧                      | ثانياً انما    | ثانياً . ونحن |
| ٢٤  | ٨                      | اوردنا         | أردنا         |
| ٢٧  | ١٢                     | المرحلة ، اما  | المرحلة . اما |
| ٣١  | ٩                      | سوسيولوجية     | وسوسيولوجية   |
| ٣١  | ١٧                     | والفكر اذ      | والفكر . اذ   |
| ٣٦  | ٤                      | اذ ان هذه التي | التي          |
| ٣٨  | ١٠                     | ولكننا         | بيد اننا      |
| ٤١  | ٩                      | الاحاطة        | الاطاحة       |
| ٤٢  | ١٧                     | ما استخدمنا    | ما استخدمناه  |
| ٤٣  | ٢١                     | السابقة        | السابقة       |
| ٤٩  | العنوان الفرعي والفكري |                | الفكري        |
| ٥٣  | ١٣                     | اجزاء          | الجزء         |
| ٦٦  | ١                      | من             | عن            |
| ٧٦  | ٨                      | والسوسيوجي     | والسوسيولوجي  |
| ٧٨  | ٢٣                     | (١)            | (٢)           |
| ٨٦  | ١٨                     | قميصاً         | قميصاً        |
| ٩١  | ١٤                     | ميطلق          | ينطلق         |
| ١١٤ | ١٠                     | التاريخية      | التاريخية     |
| ١١٦ | ١٨                     | موضع           | موضوع         |
| ١٢٥ | ٦                      | في لعصر        | في العصر      |



| ص   | سطر | الخطا          | الصواب         |
|-----|-----|----------------|----------------|
| ١٣٣ | ١٣  | entfrem dend   | entfremdend    |
| ١٤٦ | ١٢  | تجابههم        | تجابههم        |
| ١٥٦ | ٤   | اذا            | اذ             |
| ١٦٤ | ٨   | الحكم فيها     | الحكم فيهما    |
| ١٦٦ | ٩   | الشيرة         | الشهيرة        |
| ١٦٩ | ١٦  | « النبوءة »    | « النبوءة »    |
| ١٦٩ | ١٨  | المدالة »      | المدالة        |
| ١٧٥ | ١١  | « وما          | « ما           |
| ١٧٦ | ٧   | التاكّد        | التاكيد        |
| ١٧٨ | ٢٥  | عيب «          | عيب ؟ «        |
| ١٨١ | ١٧  | يمثلا          | يمثل           |
| ١٨٧ | ٧   | الأول .        | الثاني .       |
| ١٩٤ | ٤   | العلمي والذاتي | العلمي الذاتي  |
| ٢٠١ | ٩   | وغيرهم (٣) .   | وغيرهم « (٣) . |
| ٢٠٨ | ٩   | السبالمعي      | السباعي        |
| ٢١١ | ١٥  | للاسلام        | الاسلام        |
| ٢٢٢ | ٩   | عضوي           | عنصري          |
| ٢٢٣ | ٢١  | كلن            | كان            |
| ٢٢٧ | ٩   | الشعرا         | الشعراء        |
| ٢٣٣ | ٧   | امتدث          | امتدت          |
| ٢٣٤ | ١١  | متداخل         | ومتداخل        |
| ٢٣٥ | ٩   | واستعمل        | واستفحل        |
| ٢٤٢ | ١٣  | تسديد          | تحديد          |
| ٢٤٢ | ٢١  | يقنعون         | يقتنعون        |
| ٢٤٣ | ٢٤  | يوجدونها       | يوجهونها       |



| ص   | سطر | الخطأ          | الصواب       |
|-----|-----|----------------|--------------|
| ٤٠٣ | ١٩  | ، ذلك          | ، وذلك       |
| ٤٠٥ | ٢٧  | ) ...          | ) « ...      |
| ٤٠٨ | ١   | يتماً          | يتيماً       |
| ٤١٤ | ١٤  | بديات          | بدايات       |
| ٤٢٥ | ٢١  | أو بالآخرى     | أو بالآخرى   |
| ٤٣٦ | ١   | صيف            | صيفة         |
| ٤٣٨ | ١٣  | من             | عن           |
| ٤٣٨ | ٢٤  | وضعها          | وضعهما       |
| ٤٣٨ | ٢٥  | التراث         | الذات        |
| ٤٤٢ | ١٥  | يحط            | يحطان        |
| ٤٤٥ | ١٥  | العصرية        | العصروية     |
| ٤٤٦ | ٦   | وخدم           | وحده         |
| ٤٤٩ | ٣   | منع            | مع           |
| ٤٤٩ | ١٥  | بإبعاده من     | بإبعاده عن   |
| ٤٥٠ | ٢   | بالانتبام      | بالانتباه    |
| ٤٥١ | ٣   | الامبريالية    | الامبريالي   |
| ٤٥٢ | ٨   | تدخل           | تدخلا        |
| ٤٥٦ | ٤   | والامبريالية   | الامبريالية  |
| ٤٥٧ | ٦   | اليه           | اليها        |
| ٤٥٩ | ٣   | بمعكها         | ببعضها       |
| ٤٦١ | ١٩  | تقوم انه       | تقوم على انه |
| ٤٦١ | ٢٨  | والمزورة ، تجر | ، تجر        |
| ٤٦٥ | ٥   | وحيث           | وحيث         |
| ٤٦٥ | ١٠  | ذلك التساؤل    | تلك الصيغة   |
| ٤٦٥ | ١٢  | عن منهجة       | عن منهجه     |

| ص   | سطر | الخطا               | الصواب                |
|-----|-----|---------------------|-----------------------|
| ٤٦٨ | ٦   | ثلاثة . تلك         | الثلاثة فإنها         |
| ٤٦٨ | ١٤  | على ن               | على ان                |
| ٤٧٣ | ١٣  | المادية الروحانية   | المادية والروحانية    |
| ٤٧٢ | ٢٢  | يقدم على            | ينطلق من              |
| ٤٧٦ | ٥   | الذاتي              | التراثي               |
| ٤٩٣ | ١   | الاقطاعي الاستعماري | الاقطاعي              |
| ٤٩٧ | ٢٤  | ، وإنما             | ، إنما                |
| ٥٠٤ | ١٤  | subjectivistisch    | subjectivistisch      |
| ٥٠٥ | ١٠  | ( ارادي )           | ( ارادوي )            |
| ٥٠٧ | ١٩  | كبير                | كبيرة                 |
| ٥١٣ | ١٤  | فهو « يرى           | فهو يرى               |
| ٥١٨ | ١٠  | المذكور ، ،         | المذكور ، ا . جيلين ، |
| ٥٢٤ | ٧   | الفنية              | الفنية                |
| ٥٢٤ | ١٢  | اما فيما            | وفيما                 |
| ٥٢٩ | ٧   | احتوت على           | احتوت                 |
| ٥٣٥ | ١٦  | ، تلك التي          | ، التي                |
| ٥٣٧ | ٢٥  | ( الشحطات )         | ( الشطحات )           |
| ٥٤٢ | ٢٣  | بواجهه              | نواجهه                |
| ٥٤٤ | ١٤  | — يمثل              | — من أنه يمثل         |
| ٥٤٥ | ٥   | وجديد               | وجدير                 |
| ٥٤٥ | ٢٣  | الطبقة              | الطبعة                |
| ٥٤٩ | ٨   | « .                 | « (١) .               |
| ٥٥٣ | ٩   | الطبقية             | اللاطبقية             |
| ٥٥٤ | ٧   | العربيين            | العربي                |
| ٥٥٥ | ٩   | ورافتهما            | ورافقتهما             |

| ص   | سطر | الخطا    | الصواب   |
|-----|-----|----------|--|
| ٥٦٠ | ٢٢  | اينانا   | ايدانا   |
| ٥٦٣ | ١١  | الفريية  | العربية  |
| ٥٦٦ | ١١  | تاريخهما | تاريخها  |
| ٥٧٠ | ٦   | وتبلور   | تبلور  |
| ٥٧١ | ٤   | بسبت     | بسمب   |
| ٥٧٤ | ١٨  | جيند     | جيند   |
| ٥٧٤ | ٢٤  | لا يمكن  | يمكن   |
| ٥٨٠ | ١٧  | وعرضناها | عرضناها  |
| ٥٨٥ | ٧١  | تطبيقي . | تطبيقي ( وهذا الاخير<br>هو الاعتبار الثاني لتلك<br>الصعوبة ) . |
| ٥٩١ | ٥   | الذاتي   | التراثي  |
| ٥٩٤ | ١٦  | الفكر    | الفكري   |
| ٥٩٧ | ٤   | بمنهج    | لمنهج  |
| ٦٠٨ | ٣   | ذلك      | اذ   |
| ٦١١ | ٩   | الخصوص   | الخواص   |
| ٦١٨ | ١٦  | ودفة     | ودفة   |
| ٦٢٢ | ٢٠  | المحدد   | المحددة  |
| ٦٢٣ | ١٥  | اذ تقدم  | تقدم   |
| ٦٢٩ | ٦   | التطويري | التطوري  |
| ٦٣٤ | ٤   | عنها     | عنه  |
| ٦٣٥ | ٢٠  | المائي   | المادي   |
| ٦٣٥ | ٢٣  | ٢٢ من    | ٢٢ ومن   |
| ٦٣٧ | ٦   | بواجه    | نواجه  |
| ٦٣٧ | ١٣  | ممتكا    | متملكا   |



| ص   | سطر | الخطا                                 | الصواب  |
|-----|-----|---------------------------------------|---|
| ٦٤٥ | ١٥  | نفعي                                  | نفعوي   |
| ٦٥٥ | ١٩  | التاريخ ذلك                           | التاريخ ذاك   |
| ٦٦٦ | ٢٣  | قومي                                  | فوقي  |
| ٦٧٧ |     |                                       | بعد العنوانين الثلاثة يأتي رقم ١  |
| ٦٨٠ | ١٣  | الاشتراكية                            | والاشتراكية   |
| ٦٨٦ | ٩   | ، كان                                 | ، اذا كان   |
| ٧١٣ | ٢٣  | (١) انو                               | (١) أنور  |
| ٧١٩ | ٨   | تراثياً ، فيعني . . ( الى آخر السطر ) | تراثياً ل « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، وضمن فهمها تعبيراً تراثياً عن |
| ٧٢٤ | ١٦  | : ومهما                               | : « ومهما   |
| ٧٣٥ | ١٤  | ايدولوجية .                           | ايدولوجية تقديمية .   |
| ٧٤٩ | ٩   | ومزيّة)                               | مزيّفاً   |
| ٧٥١ | ١١  | والستنفد                              | والمستنفد   |
| ٧٧٠ | ١٧  | تراثياً                               | لا تراثياً  |
| ٧٨٠ | ١   | وبذلك                                 | وبذلك   |
| ٧٩١ | ٣   | ، قد                                  | ، وقد   |
| ٧٩٧ | ٢١  | وليأس                                 | واليأس  |
| ٨١٣ | ١٥  | الثقافية                              | الثقافة   |
| ٨١٣ | ١٧  | المدنيين                              | المدنيين  |
| ٨٢٤ | ٣   | الطبقة                                | الطبقات   |
| ٨٣٠ | ٢٢  | الصفة                                 | الصفة   |
| ٨٤٩ | ٥   | الاحد                                 | الأخذ   |
| ٨٥٤ | ٦   | دحول                                  | دخول  |

| ص    | سطر | الخطا                     | الصواب                        |
|------|-----|---------------------------|-------------------------------|
| ٨٩٥  | ١٢  | القرن ١٦ ، مادية القرن ١٨ | القرن ١٦ ع ، مادية القرن ١٨ ع |
| ٨٩٧  | ٢٠  | ٢ فقط                     | ٢ ( فقط                       |
| ٩٠٦  | ٦   | الاجتماعي التطبيقي        | الاجتماعي النظري والتطبيقي    |
| ٩٢٧  | ٢٣  | فانه سواء                 | فانه وسواء                    |
| ٩٢٨  | ٨   | نفرض                      | تفرض                          |
| ٩٣٠  | ١١  | العربي والاسلامي          | العربي الاسلامي               |
| ٩٣٥  | ٢٣  | التفتت                    | التعنت                        |
| ٩٤٠  | ٨   | الماركسية .               | الماركسية )                   |
| ٩٤٠  | ١٠  | التيوقراطي ) .            | التيوقراطي ( ؟                |
| ٩٥٠  | ١٠  | الخاص                     | المخاض                        |
| ٩٥٠  | ١٧  | الترث                     | التراث                        |
| ٩٥٤  | ٨   | العباوي                   | العبادي                       |
| ٩٥٧  | ٤   | التقدمي لكي               | التقدمي في بعده الماضي لكي    |
| ٩٦٤  | ١   | النتاب                    | الكتاب                        |
| ٩٦٧  | ٢   | عُتر                      | عُبر                          |
| ٩٦٧  | ١٢  | قرارنا                    | اقرارنا                       |
| ٩٧٠  | ٣   | يحرص                      | يحرص                          |
| ٩٧٥  | ١٦  | لا عبر                    | عبر                           |
| ٩٨٢  | ١٧  | الفترة                    | الفترات                       |
| ٩٨٩  | ١٢  | « Alchimie                | Alchimie                      |
| ١٠٠٧ | ٩٧  | ( والوطني القومي )        | ( والوطني والقومي )           |
| ١٠٠٩ | ١٣  | الايدولوجي والفئات        | الايدولوجي للطبقات والفئات    |

# النشر والتوزيع في الأقطار العربية

بيروت: دار الجيل - شارع سويح - بناء عمري ومالحة - ص ٨٧٢٧

دمشق: دار دمشق - شارع بورسعيد - هاتف ١١١٠٢٢ - ١١١٠٤٨

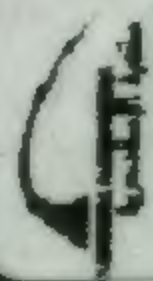












Bibliotheca Alexandrina



0683231

٦٠٠٠٠